

JÖRG FREY

Die Herrlichkeit des Gekreuzigten

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

307

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)
Tobias Nicklas (Regensburg)

307



Jörg Frey

Die Herrlichkeit des Gekreuzigten

Studien zu den Johanneischen Schriften I

herausgegeben von
Juliane Schlegel

Mohr Siebeck

JÖRG FREY, geboren 1962; 1996 Promotion; 1998 Habilitation; 1998–99 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Universität Jena; 1999–2010 Ordinarius für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU München; seit 2010 Professor für Neues Testament mit Schwerpunkten Antikes Judentum und Hermeneutik an der Universität Zürich.

JULIANE SCHLEGEL, geboren 1975; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neues Testament an der Universität Greifswald.

e-ISBN PDF 978-3-16-152796-8

ISBN 978-3-16-150782-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze spiegeln meine Arbeit am Johannesevangelium aus gut 15 Jahren. Die ersten Arbeiten (Nr. 3 und 6) entstanden noch in Tübingen, während meiner Arbeit an der Dissertation und Habilitation, einer (Nr. 8) dann während meiner relativ kurzen Tätigkeit an der Universität Jena, die meisten schließlich in München, und nicht zufällig beschließt meine dortige Abschiedsvorlesung (Nr. 18) vom Februar 2010 diese Sammlung. Die Aufsätze fungieren alle als Vorstudien für die Kommentierung des vierten Evangeliums, die ich im ‚Evangelisch-katholischen Kommentar‘ vorbereite.

Die Herausgabe einer solchen Sammlung bietet die Gelegenheit, den Lehrern zu danken, die mein Verständnis des Johannesevangeliums geprägt haben, allen voran meinem verehrten Lehrer Martin Hengel, der mich seit meinem zweiten Studiensemester auf die johanneische Spur gesetzt hat, sowie später Ferdinand Hahn, der in München zum väterlichen Freund und Gesprächspartner wurde. Schließlich wäre eine Vielzahl von Kollegen zu erwähnen, von denen ich im Gespräch über Johannes direkt oder indirekt vieles gelernt habe, unter anderen Gilbert van Belle, Hans-Josef Klauck, Birger Olsson, Takashi Onuki, Udo Schnelle, Hartwig Thyen, Jan van der Watt, Hans Weder und Jean Zumstein. Noch mehr aber verdienen Schülerinnen und Schüler, Mitarbeiter und Freunde erwähnt zu werden, die meinen bisherigen Weg mit Johannes durch unzählige Gespräche bereichert haben, so vor allem Enno Edzard Popkes und Ruben Zimmermann, die schon selbst Professuren bekleiden, weiter Michael Becker, Carsten Claußen, Jutta Leonhardt-Balzer, Anni Hentschel, Tanja Schultheiß, Zbyněk Garský und Nadine Überschär.

Die Arbeit an diesem Sammelband hat sich durch meinen Wechsel nach Zürich lange verzögert, und viele haben sich auf diesem langen Weg verdient gemacht. Allen voran ist meiner Jenaer und Münchener Mitarbeiterin Juliane Schlegel zu danken, die mit Geschick und großer editorischer Erfahrung die Sammlung der Beiträge und die Organisation des Projekts übernommen hat und das Projekt auch nach ihrem Wechsel an die Universität Greifswald weitergeführt hat. Michaela Kasperek hat in München die Texte neu eingerichtet, Monika Götte und Cindy Seiler haben in Zürich zwei intensive Korrekturgänge durchgeführt. Sophie Kottsieper hat das Autoren- und das Stellenregister erstellt, Anni Hentschel das Sachregister, und beide haben noch manche Ungereimtheiten entdeckt. Was an sach-

lichen und formalen Versehen noch stehen geblieben ist, habe ich selbst verantworten. Eine vollständige Vereinheitlichung der Beiträge war nicht möglich, und die alte deutsche Orthographie habe ich dezidiert beibehalten. Schließlich möchte ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Verlag Mohr Siebeck, vor allem Henning Ziebritzki sowie in der Herstellung Matthias Spitzner für ihre Geduld und Hilfsbereitschaft danken, mit der sie auch dieses Projekt begleitet haben.

Wenn die Bemühung um das Verständnis des Johannesevangeliums für mich auch nach 20 Jahren noch nichts von seinem Reiz verloren hat und wenn dieses Evangelium, je länger man es liest, desto mehr Fragen aufwirft, zeugt dies von dem Reichtum und der Tiefe dieses Textes. Ich hoffe, dass der Band den Leserinnen und Lesern im wissenschaftlichen Gespräch ebenso wie im Studium und im kirchlichen Dienst zur vertieften Wahrnehmung dieses unerschöpflichen Evangeliums helfen kann.

Zürich, zu Ostern 2013

Jörg Frey

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Teil I. Einführung

1. Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums.
Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar 3

Teil II. Zur Religions- und Traditionsgeschichte

2. Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums.
Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung 45
3. „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“
Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer
christologischen Rezeption in Johannes 3,14f. 89
4. Licht aus den Höhlen?
Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran 147
5. Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren
Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker... 239

Teil III. Zu Adressaten und Situation

6. Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion
der Rede von den Heiden im vierten Evangelium 297
7. ‚Die Juden‘ im Johannesevangelium
und die Frage nach der ‚Trennung der Wege‘
zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge 339

Teil IV. Zu Sprache und Darstellungsweise

8. Das Bild als Wirkungspotential.
Ein Rezeptionsästhetischer Versuch
zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6 381
9. Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus..... 409

Teil V. Zur johanneischen Theologie

10. Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums..... 485
11. Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod.
Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu
im Johannesevangelium..... 555
12. Heil und Geschichte im Johannesevangelium.
Zum Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und zum fundamentalen
Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium..... 585
13. „...dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24).
Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede
von der δόξα Jesu..... 639
14. Eschatology in the Johannine Circle 663
15. Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium 699
16. Love Relations in the Fourth Gospel.
Establishing a Semantic Network 739
17. Ethical Traditions, Family Ethos, and Love
in the Johannine Literature 767
18. Die johanneische Theologie
als Klimax der neutestamentlichen Theologie..... 803
- Nachweis der Erstveröffentlichung
der in diesem Band gesammelten Studien 835

Register der antiken Texte und Stellen	839
Register der Autorinnen und Autoren.....	869
Sachregister	879
Register der griechischen Wörter	886

Teil I:
Zur Einführung

1. Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums*

Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar

Das Johannesevangelium hat Konjunktur – und seine Auslegung auch. Nicht zuletzt die Pluralität der vielen, ‚postmodern‘ nebeneinander praktizierten Ansätze der Lektüre hält die Publikationsmaschinerie am Laufen.¹ Und das johanneische Werk selbst scheint zu einer solchen Vielfalt von Annäherungsweisen einzuladen: durch seine oft empfundene Rätselhaftigkeit und Gedankentiefe, seine eigentümliche narrativ-dramatische Gestalt und die ausgeprägte, intensiv vernetzte Welt sprachlicher Bilder. Die Recherche in Online-Datenbanken wie BILDI (Innsbruck), BIBIL (Lau-

* Diese Einführung geht im Kern auf einen Beitrag zurück, den ich im Autorenkreis des EKK im März 2008 in Frankfurt a.M. vorgetragen habe; sie wurde für den vorliegenden Band grundlegend neu gestaltet und erweitert. Für wesentliche exegetische Weichenstellungen verweise ich auf meinen Rezensionsartikel J. FREY, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), 743–760; ausführliche forschungsgeschichtliche und exegetische Begründungen finden sich in meiner dreibändigen Monographie zur johanneischen Eschatologie: J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997; DERS., Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998; DERS., Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 116, Tübingen 2000. – Meinen Mitarbeiterinnen Juliane Schlegel (Greifswald) und Nadine Kessler (Zürich) sowie Dr. Anni Hentschel (Würzburg/Frankfurt a.M.) danke ich herzlich für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

¹ Ein Panoptikum solcher Ansätze findet sich in den beiden, auf die Johannine Literature Section der Society of Biblical Literature zwischen 1991 und 1996 zurückgehenden Bände F.F. Segovia (Hg.), „What is John?“ Readers and Readings of the Fourth Gospel, SBL Symposium Series 3, Atlanta 1996; F.F. Segovia (Hg.), „What is John?“ Literary and Social Readings of the Fourth Gospel, SBL Symposium Series 7, Atlanta 1998; weiter F. Lozada, Jr./T. Thatcher (Hgg.), New Currents through John. A Global Perspective, SBL Resources for Biblical Study 54, Atlanta 2006. Ein Querschnitt zu neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen findet sich in T. Thatcher/St. D. Moore (Hgg.), Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature, SBL Resources for Biblical Study 55, Atlanta 2008.

sanne) oder dem Index Theologicus (Tübingen)² fördert eine auch von Spezialisten nicht mehr zu verarbeitende Fülle an Fachliteratur zutage. Doch treten über der Vielzahl von Einzelaspekten und einzelnen, eher optional und subjektiv gefärbten Lektürewesen³ die historischen und theologischen Grundfragen oft zurück.⁴ Selbst in umfangreicheren Kommentaren werden diese gelegentlich nur *en passant* angesprochen.

Doch stellen sich diese Grundfragen unausweichlich, sofern das wissenschaftliche Ideal einer philologischen und historischen Sachgemäßheit aufrecht erhalten werden soll. Sie stellen sich insbesondere dann, wenn eine Kommentierung angestrebt ist, die sich – bei aller Entschlossenheit zur *eigenen* Interpretation – ihren Benutzerinnen und Benutzern gegenüber in der Pflicht zur abgewogenen und zugleich umfassenden Information weiß.

Im Interesse der Positionsbestimmung ‚auf dem Weg‘ zu meiner eigenen Kommentierung des Johannesevangeliums möchte ich zunächst fünf klassische Modelle der Lektüre skizzieren, bevor ich schließlich mehr themenhaft meinen eigenen Zugang präzisieren kann.

1. Fünf klassische Auslegungsmodelle

Wenn man einmal von den zahlreichen, programmatisch optionalen Lektürewesen⁵ absieht, ergeben sich eine begrenzte Zahl von „klassischen“ Zu-

² S. bei <http://www.uibk.ac.at/bildi/>, <http://www.bibil.net/>, <http://www.ixtheo.de/>. Eine Recherche bei BILDI unter dem Stichwort ‚Johannesevangelium‘ am 26. Juni 2012 ergab 1563 Treffer für Publikationen in den Jahren 2000–2011.

³ In seinem Schlußplädoyer kann Fernando Segovia nur „the diversity of real readers in reading and interpretation“ und „the diversity of reading constructs and strategies invoked by these real readers, and the diversity of readings and interpretations advanced by such real readers“ feststellen (F.F. SEGOVIA, *Reading Readers Reading John: An Exercise in Intercultural Criticism*, in: Ders. [Hg.], „What is John?“ *Literary and Social Readings of the Fourth Gospel* [s. Anm. 1], [281–322]322).

⁴ Ein Plädoyer für die erneute Konzentration auf „history and theology“ findet sich immerhin auch im angelsächsischen Raum bei D. MOODY SMITH, *Future Directions of Johannine Studies*, in: J.R. Donahue (Hg.), *Life in Abundance. Studies of John’s Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, Collegeville 2005, (52–62)53.

⁵ Unter diesem Begriff fasse ich die vielfältigen, vor allem im nordamerikanischen Umfeld beliebten und im Kontext der SBL fast dominierenden Lektürewesen zusammen, die sich einer spezifischen ideologischen, ethnischen oder soziokulturellen Perspektive (feministisch, „queer“, afroamerikanisch etc.) verschrieben haben und auf transsubjektive Vermittelbarkeit ihrer Argumente gelegentlich bewußt verzichten. Hier hat unter dem trendigen Label „postcolonial“ ein „anything goes“ Einzug gehalten. Den Proponenten geht es primär um Selbstklärung vor dem Text (und oft auch gegen die Texte); der wissenschaftliche Wert zum Verständnis der Texte (historisch wie sachlich) ist aber meist gering.

gangsweisen zum Johannesevangelium, die in der neueren Forschung in mehr oder weniger starker Verbindung und Modifikation begegnen. In ihrer idealtypischen Gegenüberstellung lassen sich Aspekte der Grundsatzproblematik der Johannesauslegung systematisieren.

1.1 Der theologische Zugang:

Die christologische und soteriologische Wahrheit

Ein erster wesentlicher Zugang hat seit der Alten Kirche einen festen Platz in der Johannesauslegung. Es ist die *theologische* Lektüre, die diesem Werk, dessen Autor bekanntlich als ὁ θεόλογος bezeichnet wurde,⁶ theologische, vor allem christologische und soteriologische Wahrheiten entnimmt. Doch so sehr Johannes in der Alten Kirche zur wichtigsten Argumentationsbasis der Christologie wurde,⁷ so wenig wurde dort der theologische Aussagewille des Evangeliums gegen seinen Anspruch, geschehene *Geschichte* zu berichten, ausgespielt. Die theologische Sachinterpretation und die Inanspruchnahme des Johannes als Zeugen für die theologische und geistliche Wahrheit bestimmen im Grunde die großen Auslegungen des ‚geistlichen Evangeliums‘⁸ von Origenes über Augustinus und Johannes Chrysostomos, Thomas von Aquin, Martin Luther und Johannes Calvin bis an die Schwelle der neuzeitlichen Auslegung. Die historischen Fragen wurden, soweit sie wahrgenommen wurden, weithin harmonistisch gelöst.⁹

Zu einer Entgegensetzung zwischen der sachlich-theologischen und der geschichtlichen Dimension kam es erst im Zuge der historischen Kritik, als die Abfassung des vierten Evangeliums durch einen Augenzeugen fraglich geworden war und Johannes als eine

⁶ S. die Belege bei G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 628, s. Orig. in Io fr. 1 (GCS Origenes 4, 483,14 und 484,7 [aus späteren Katenen]), sowie ActJoh 5 (Lipsius/Bonnet, 155,33 [einzelne Handschriften]). Das Epitheton begegnet auch in späteren Zusätzen zur Inscriptio der Johannesapokalypse und findet sich später – besonders in der Ostkirche – als fester Ehrentitel des Evangelisten (und zugleich Autors der Apokalypse) Johannes.

⁷ S. zum Überblick A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i.B. ³1990; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, HThK IV/1, Freiburg i.B. ⁶1986, 175–184; zur Wirkung von Joh 1,14 insbesondere CH. UHRIG, „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, *Münsterische Beiträge zur Theologie* 63, Münster 2004; weiter zur altkirchlichen Rezeption K. KEEFER, *The Branches of the Gospel of John. On the Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, LNTS, London – New York 2006.

⁸ Clem. Alex., *Hypotyposen VI* (GCS 17,3 Stählin, 197), nach Euseb, h.e. VI 14,7.

⁹ S. dazu J. FREY, *Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*, in: T. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, QD 203, Freiburg i.B. 2003, (60–118)62–67 (= Nr. 5 in diesem Band).

gegenüber den Synoptikern gesteigert *mythische* Darstellung (so *David Friedrich Strauß*), als bloßer Ausdruck der *Idee* des Logos (*Ferdinand Christian Baur*) oder dann als philosophische *Dichtung* oder theologische *Allegorie* (so etwa *Adolf Jülicher* u.a.) verstanden wurde,¹⁰ so daß die Details der erzählten Geschichte irrelevant und ihr historischer ‚Quellenwert‘ fraglich wurden. Die oft empfundene Geistigkeit des εὐαγγέλιον πνευματικόν hat nicht wenige Ausleger in allen Epochen dazu verleitet, die vermeintlich äußerlichen, bloß ‚leiblichen‘ Elemente seiner literarischen Gestalt und der von ihm erzählten Geschichte zu vernachlässigen, zugunsten des ‚geistigen‘, philosophischen oder theologischen Sachgehalts.

Zum Klassiker der *theologischen Sachinterpretation* in der Neuzeit avancierte der epochale Kommentar *Rudolf Bultmanns*.¹¹ Dieser setzt zwar alle literarkritischen und religionsgeschichtlichen Erkenntnisse der älteren kritischen Forschung und eine dezidierte eigene Sicht der Entstehung des johanneischen Textes voraus, doch gelten die literarischen und historischen Fragen interpretatorisch als unwesentlich. Sie werden in Fußnoten ‚versteckt‘ und nirgendwo zusammenfassend dargestellt. Auf eine Einleitung verzichtet Bultmann in seinem Werk programmatisch,¹² und auch in seiner Auslegung gilt das Interesse nicht der Geschichte. Ihn interessiert weder die Zeit und Geschichte des irdischen Jesus noch die zeitgeschichtliche Situation des Evangelisten und seiner Gemeinde. Vielmehr geht es allein um die Herausarbeitung der existentialen Strukturen, in denen der Mensch der Offenbarung begegnen kann, und um das neue Selbstverständnis des durch die Offenbarung begründeten Glaubens. So interessiert am johanneischen Text letztlich nur das existentiell Bedeutsame – das heißt in neuem hermeneutischem Gewand das, worin ältere Ausleger das ‚Allgemeingültige‘ bei Johannes sehen wollten. Auf dieser Basis erfolgt Bultmanns Auslegung weithin im Ton der Übereinstimmung, als Nachzeichnung des theologischen Sachgehalts des Werks des Evangelisten. Immerhin sieht Bultmann darin das ‚Eschatologische‘ und damit das spezifisch Christliche innerhalb des Neuen Testaments in der konsequentesten Form zur Darstellung gebracht. *Cum grano salis* kann er in diesem Werk eine Präformation seines eigenen hermeneutischen Programms der existentialen Interpretation des Mythos (und zugleich dessen biblische Legitimation) erkennen.¹³

¹⁰ S. die Belege in J. FREY, Heil und Geschichte im Johannesevangelium, in: J. Frey/St. Krauter/H. Lichtenberger (Hgg.), Heil und Geschichte, WUNT 248, Tübingen 2009, (459–510)459f (= Nr. 12 in diesem Band).

¹¹ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ²¹1986.

¹² Zusammenfassend ist seine Theorie in R. BULTMANN, Art. Johannesevangelium, RGG³ III, 840–850, behandelt sowie dann in D.M. SMITH, The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory, New Haven/London 1965.

¹³ Dabei ist allerdings dann doch eine sehr konkrete Hypothese dazu vorausgesetzt, wie der Evangelist selbst mit den ihm vorliegenden Quellen und dem in ihnen nach Bultmann vorgegebenen gnostischen Mythos umging. S. dazu und zur Sachproblematik FREY, Eschatologie I (s. Anm. *), 107–118.

Mit seiner theologischen Sachinterpretation nahm Bultmann wesentliche Anliegen der von ihm mitbegründeten ‚Dialektischen Theologie‘ auf – auch die eindrückliche Johannesauslegung seines großen theologischen ‚Antipoden‘ *Karl Barth*¹⁴ repräsentiert diesen Typus der Auslegung. Dieser Ansatz erkennt mit Recht den theologischen Aussagewillen des Evangeliums, ohne dessen Aussagen einfach als ‚zeitbedingt‘ einzuordnen oder ‚historisch‘ oder ‚kulturell‘ zu erklären und damit zu relativieren. Der sachliche Anspruch des Johannesevangeliums, theologische Wahrheit zu vermitteln, wird in dieser Lektüre eindrücklich aufgenommen und vertreten. Darin besteht ihr Recht, denn zweifellos verlangt das vierte Evangelium nach einer solchen theologisch sensiblen Lektüre. Eine Gefahr mag allerdings darin liegen, daß in einer zu engen Identifikation des Interpreten mit seinem Autor bzw. dem Werk und seiner Verkündigung die Möglichkeit einer kritischen Distanznahme leicht verloren geht. Johannes wird dann zum Maßstab des eigentlich Christlichen, und die problematischen Aspekte der johanneischen Theologie, etwa die polemischen Äußerungen über ‚die Juden‘, lassen sich nur schwer relativieren.

Das Hauptproblem des Bultmann’schen Ansatzes liegt jedoch darin, daß auch er den Gegenstand seiner Sachinterpretation erst durch eine Reihe von historischen (!) Annahmen konstituieren muß. Dieser Gegenstand ist bei ihm gerade nicht das überlieferte Johannesevangelium, sondern das rekonstruierte Werk des Evangelisten, ohne die vermeintlichen Umstellungen und Zusätze der nachträglichen Redaktion. Außerdem wird das Profil des Evangelisten im Gegenüber zu jenen Quellen bestimmt, die er nach Bultmanns Theorie seinem Werk in kritischer Bearbeitung einverleibt hat. Damit ist die theologische Interpretation in sehr hohem Maße von literar- und religionsgeschichtlichen Annahmen abhängig. Dies gilt zumal dann, wenn sich die vermuteten Quellen sprachlich nicht verifizieren lassen und die Verteilung des Textes auf Quellen, Evangelist und Redaktion weitgehend aus dem je vorausgesetzten theologischen Profil dieser Größen, also in einer zirkulären Bewegung erfolgt. Mit der kritischen Infragestellung seiner historischen Annahmen mußte auch Bultmanns Bild des Evangelisten im Gegenüber zu seinen Quellen hinfällig werden. Aus dem mustergültigen Theologen mit seinem ‚geläuterten Offenbarungsverständnis‘ konnte so bei seinem Schüler Ernst Käsemann wieder ein doketisierender oder gar gnostisierender Autor werden, dessen theologische Aussagen nur noch sehr kritisch rezipiert werden konnten.¹⁵ Die historischen und literarhistorischen Fragen kamen somit wieder neu auf die exegetische Tagesordnung und sind es bis heute geblieben. Die Verbannung der historischen Fragen in

¹⁴ K. BARTH, Erklärung des Johannesevangeliums (Kapitel 1–8), hg. v. W. Fürst, Karl Barth Gesamtausgabe II/4, Zürich 1976.

¹⁵ S. dazu J. FREY, Eschatologie I (s. Anm. *), 160–170.

den ‚Vorhof‘ einer alles dominierenden theologischen Sachinterpretation war damit letztlich gescheitert. Sie empfiehlt sich auch heute nicht für die Darstellung einer wissenschaftlich begründeten und umfassend reflektierten Auslegung des Johannesevangeliums.¹⁶ Als theologische Sachinterpretation des Johannesevangeliums ist Bultmanns Auslegung dennoch bis heute mustergültig, auch wenn die meisten ihrer historischen und literarischen Annahmen inzwischen unhaltbar erscheinen.

1.2 Der historisierende Zugang:

Die Geschichte des irdischen Jesus als zentrales Erkenntnisinteresse

Ein zweiter Ansatz steht dem ersten komplementär gegenüber. Er ist aus dem wissenschaftlichen Gespräch im deutschsprachigen Raum weithin verschwunden, begegnet aber nach wie vor in ‚naiven‘ Lektüren und findet in konservativ-evangelikalen Kreisen, vor allem in Nordamerika immer wieder Verteidiger. Es ist die *historisierende Auslegung*, die in den bei Johannes berichteten Begebenheiten und auch aus den johanneischen Reden Jesu fast durchweg Informationen über die Zeit und Geschichte Jesu sehen will und somit das johanneische Werk allein mit Blick auf die Zeit und Geschichte Jesu liest. Aus nachvollziehbaren Gründen: Die johanneische Erzählung will ja die Geschichte Jesu erzählen, und sie erscheint textintern (jedenfalls ab dem Beginn der Passionsgeschichte) beglaubigt durch einen Augenzeugen, den Jünger, „den Jesus liebte“ (Joh 13,23), „der diese Dinge geschrieben hat“ (Joh 21,24). Es gibt auch keine expliziten Hinweise darauf, daß die Rezipienten die erzählte Geschichte nicht als eine ‚faktuale‘ Geschichte, d.h. als die geschehene Geschichte des irdischen Jesus betrachten sollten. Ohne den Vergleich mit anderen, parallelen Quellen (d.h. zunächst den Synoptikern) und ohne die neuzeitliche historisch-kritische Perspektive wäre dieser Auslegungsansatz schwerlich so grundlegend in Frage gestellt worden.¹⁷

¹⁶ Unter den neueren ‚großen‘ Kommentaren hat vor allem *Hartwig Thyen* einen solchen Weg beschritten, wenn er seine dezidiert synchrone Auslegung ohne wirkliche Einleitung präsentiert und auch programmatisch die Entstehungsgeschichte des Textes im Blick auf den Sinn für irrelevant hält (H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005). Auch Thyen kann freilich der Nötigung, hie und da Urteile zum historischen Kontext des kommentierten Textes zu fällen, nicht entgehen. S. zur kritischen Diskussion J. Frey, *Grundfragen* (s. Anm. *), 753.

¹⁷ Noch *Schleiermacher* konnte seiner Vorlesung über das ‚Leben Jesu‘ die johanneische Darstellung zugrunde legen, und die Kritik bei *David Friedrich Strauß* wandte sich gegen diese dogmatisch motivierte Bevorzugung des Johannesevangeliums in historischer Hinsicht. S. dazu D.F. STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* 3, Tübingen 1837, 57–61; dazu W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 147 mit Anm. 155.

Die Aporien dieser Lektüre zeigten sich allerdings schon in der altkirchlichen Diskussion, dort veranlaßt durch die Widersprüche zu den Synoptikern. Schon Origenes bemerkte,¹⁸ daß ein genauer Vergleich der Evangelien entweder dazu führe, daß man ihre Zuverlässigkeit generell bestreite oder sich nur an ein einziges halte oder daß man – so seine eigene Tendenz – die Wahrheit nicht mehr in den Buchstaben allein suche.¹⁹ An Punkten wie z.B. der Chronologie des Wirkens Jesu oder der Stellung der Tempelreinigung²⁰ drängten sich die Probleme unweigerlich auf. Sie wurden zumindest von einigen Auslegern diskutiert und dann – am einflußreichsten in Augustins Schrift *De consensu evangelistarum* – harmonisierend beiseite geschoben.

Die historisierende Lektüre legt sich nahe, solange man an der traditionell angenommenen Verfasserschaft des Zebedaiden Johannes festhält und mit dessen Augenzeugenschaft die historische Zuverlässigkeit des johanneischen Berichts gegeben sieht.²¹ Wenn eine Harmonisierung unmöglich erscheint, wird Johannes dann gerne sogar den Synoptikern vorgezogen. In diesem Horizont gewinnen Versuche einer Frühdatierung des Johannesevangeliums oder seiner Tradition²² oder einer ‚Verflüssigung‘ seines Verhältnisses zu den Synoptikern²³ neue Attraktivität, weil sich auf diese Weise ein höherer historischer Quellenwert eher plausibilisieren läßt.²⁴

¹⁸ Orig. in Ioh X 2.

¹⁹ S. dazu H. MERKEL, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche, TC 3, Bern 1978, 24ff.; ausführlicher DERS., Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971.

²⁰ Apollinaris v. Laodicea wollte nur eine Tempelreinigung (und zwar nach Johannes) annehmen, andere Interpreten wie z.B. Theodor von Mopsuestia rechneten mit einer Mehrzahl von Ereignissen, s. dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 19), 169.185.

²¹ S. zu diesen Fragen zuletzt ausführlich R. BAUCKHAM, Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids/Cambridge 2006, der freilich auch allzu sehr mit dem Anspruch der Augenzeugenschaft eine faktische historiographische Qualität des Evangeliums verbindet. S. noch DERS., The Testimony of the Beloved Disciple, Grand Rapids 2007; DERS., Historiographical Characteristics of the Gospel of John, NTS 53 (2007), 17–36.

²² So zunächst klassisch J.A.T. ROBINSON, Redating the New Testament, London 1976, 307ff; DERS., The Priority of John, London 1985; in Deutschland K. BERGER, Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997; s. auch P. Hofrichter (Hg.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums, ThTS 9, Hildesheim 2002.

²³ So neuerdings mit großer Energie P.N. ANDERSON, The Fourth Gospel and the Quest for Jesus, London/New York 2006, 40f. mit dem Begriff der „Interfluentiality“ zwischen Johannes und den Synoptikern.

²⁴ Nach ANDERSON, Fourth Gospel (s. Anm. 23), 127ff., präsentiert sich am Ende Jesus in „bi-optic perspective“, d.h. Johannes wird zum zusätzlichen Zeugen für die Geschichte Jesu neben Markus bzw. der synoptischen Tradition. Programmatisch soll in dieser Sichtweise das Johannesevangelium als Zeuge der Geschichte Jesu rehabilitiert

Zur historischen Plausibilisierung der johanneischen Erzählfolge und vor allem der johanneischen Reden werden jedoch von Vertretern dieses Auslegungstyps oft textfremde und psychologisierende Eintragungen verwendet. Klassische Beispiele sind die Kommentare von *Theodor Zahn* und *Benjamin F. Westcott*. Unter den neueren Kommentaren lassen sich ähnliche Tendenzen besonders in evangelikalischen Werken wie z. B. von *Leon Morris*, *Don Carson* und *Andreas Köstenberger* sowie in der programmatischen Monographie von *Craig Blomberg* erkennen.²⁵

Zahn identifizierte die johanneische Tempelreinigung mit der synoptischen, aber zog die johanneische Einordnung des Ereignisses der bei Matthäus gebotenen vor,²⁶ so daß das Johannesevangelium als historisch zutreffender erscheint. In der Behandlung der Aporie von Joh 14,31 trägt er die Erklärung ein, daß Jesus die Worte in Joh 15–17 „nicht mehr bei Tische liegend, sondern stehend oder allenfalls im Gehen gesprochen“ habe.²⁷ *Westcott* spekuliert gar, Jesus habe die Worte vom Weinstock gesprochen, als er mit den Jüngern das Tempeltor mit dem goldenen Weinstock passierte.²⁸ Solche Annahmen sollen die vorhandene Textfolge als Ereignisfolge plausibel machen, sind aber vom Text selbst nicht gedeckt. Daß es so gewesen sein *könnte*, reicht als Grundlage einer sachgemäßen Interpretation des Textes nicht hin. Daß die Erzählung in ihrem Setting in Zeit und Raum plausibel erscheint – und das wird man für das Johannesevangelium trotz einiger Sprünge (z.B. zwischen Kapitel 5 und 6) im Groben nicht abstreiten können – macht sie noch nicht zu einer historisch zuverlässigen Darstellung der Ereignisse zur Zeit Jesu.

Freilich finden sich solche harmonistischen und historisierenden Argumentationsfiguren überraschend häufig auch in neueren Werken: In seinem Plädoyer für die ‚Priorität‘ des Johannesevangeliums zieht auch *John A. T. Robinson* die johanneische Einordnung der Tempelreinigung der synoptischen vor,²⁹ und *Morris*, *Carson*, *Köstenberger* und

werden. *Anderson* gehört auch zu den Initiatoren der SBL-Gruppe „John, Jesus and History“, s. dazu P.N. Anderson/F. Just, S.J./T. Thatcher (Hgg.), *John, Jesus, and History 1: Critical Appraisals of Critical Views*, SBL Symposium Series 44, Atlanta 2007; F. Just/P.N. Anderson/T. Thatcher (Hgg.), *John, Jesus and History 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, *Early Christianity and Its Literature*, Atlanta 2009.

²⁵ L. MORRIS, *The Gospel according to John*. Revised Edition, Grand Rapids 1995; D. A. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991; A. J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2004; C. L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of St. John’s Gospel*. Issues and Commentary, Downers Grove 2001.

²⁶ T. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck der 5./6. Aufl. (Erlangen 1921), Wuppertal 1983, 178f. Für Zahn war noch Matthäus das älteste der synoptischen Evangelien, und gerade dort sah er ein stärker sachlich ordnendes Vorgehen als bei Johannes.

²⁷ ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (s. Anm. 26), 576.

²⁸ B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*. The Greek Text with Introduction and Notes, London 1908, II,187.197. S. zum Weinstock an den Tempeltoren Jos. Bell. 5,210; Jos. Ant. 15,395; mMid III,8; Tac. Hist. V,5.

²⁹ J.A.T. ROBINSON, *The Priority of John* (s. Anm. 22), 127–131. Zu weiteren Vertretern der johanneischen Einordnung s. J. ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel* (WUNT II/119), Tübingen 2000, 309–314.

Blomberg wollen sogar zwei Tempelreinigungen für möglich oder plausibler halten,³⁰ so daß Johannes auch hier *historisch* zutreffend berichtet haben kann. Hier zeigt sich eine klassische Figur der Harmonistik, die bis auf Augustinus (De consensu Evangelistarum II 67) zurückgeht. Auch zum literarischen Problem von Joh 15–17 wird nach wie vor erklärt, daß Jesus im Abendmahlssaal weitergeredet³¹ oder als ein peripatetischer Rabbi im Gehen gesprochen haben.³² Auch bei *Ben Witherington III* begegnet ein typisches Relikt historisierender Lektüre, freilich schon verbunden mit ‚Rückzugsbewegungen‘, wenn er spekuliert, daß der Stoff von Joh 13–17 von Jesus an zwei aufeinanderfolgenden Abenden des Passafests vorgetragen und dann vom Evangelisten in sprachlicher Transformation ausgestaltet worden sei.³³ Dieses letzte Zugeständnis macht deutlich, daß der historisierende Ansatz scheitern muß, sobald man die Freiheit und Eigenständigkeit des vierten Evangelisten in der Auswahl und Ausgestaltung seines Stoffes unverstellt wahrnimmt.

Bei vielen neueren Vertretern des historisierenden Ansatzes ist das apologetische Anliegen deutlich, die johanneische Erzählung weitestgehend als historisch möglich zu erweisen – auch um den Preis gezwungener Erklärungen. Signifikant für die Art der Diskussion ist, daß etwa bei Blomberg der Akzent auf die Frage verlegt wird, wo denn die Beweislast liege: Solange die Unmöglichkeit nicht erwiesen sei, müsse *in dubio pro reo* mit der Historizität gerechnet werden.³⁴ Die Frage stellt sich nur, wie sich in historischen Fragen aufgrund fragmentarischer Quellen ein solcher ‚Beweis‘ stichhaltig führen lassen soll. Mit der quasi-juristischen Verengung der Debatte wird der Boden für eine hermeneutisch sachgemäße Interpretation der Texte verlassen und das Ethos der intellektuellen Redlichkeit aufgegeben, was dann in textfremden und historisch völlig absurden Spekulationen wie über die Möglichkeit zweier Tempelreinigungen deutlich wird.

Die Möglichkeit, daß hinter einzelnen johanneischen Erzählzügen valide historische Informationen zu finden sind, ist ja keineswegs ausgeschlossen

³⁰ MORRIS, Gospel (s. Anm. 25), 167; CARSON, Gospel (s. Anm. 25), 177; KÖSTENBERGER, John (s. Anm. 25), 111; Blomberg, The Historical Reliability (s. Anm. 25), 89f. Kritisch dagegen z.B. G.L. BORCHERT, John I, Nashville 1996, 160, und C.S. KEENER, The Gospel of John. A Commentary, 2 Bde., Peabody 2003, I, 518. Zu Joh 15–17 erklärt MORRIS, Gospel (s. Anm. 25), 586f., Jesus könne nach 14,31 im Abendmahlssaal durchaus noch weitergesprochen haben. Vor allem sei die Erzählung zu lesen „as it stands.“

³¹ MORRIS, Gospel (s. Anm. 25), 586f.

³² BLOMBERG, Historical Reliability (s. Anm. 25), 205. Bemerkenswert ist, daß andere, gleichfalls evangelikale Kommentatoren auf solche Spekulationen verzichten und eine Erklärung auf der literarischen Ebene vorziehen, so z.B. G. BEASLEY-MURRAY, John, WBC 36, Waco 1987, 269.

³³ B. WITHERINGTON III, John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel, Louisville 1995, 231.

³⁴ BLOMBERG, Historical Reliability (s. Anm. 25), 63; diese Logik prägt auch weithin seine Diskussionen der historischen Details.

sen.³⁵ Doch weil sich historische Details bei Johannes immer nur im Medium einer schöpferischen theologischen Ausgestaltung finden, kann dies allein unter Berücksichtigung der literarischen Gestalt des Werks und – natürlich – aller verfügbaren Quellen im Einzelfall geprüft werden. Dem neuerdings mit viel Energie vorangetriebenen Anliegen der SBL-Gruppe „John, Jesus and History“, das Johannesevangelium als historische Quelle für das Wirken Jesu wieder stärker zu rehabilitieren,³⁶ ist daher mit großer Zurückhaltung zu begegnen. Auch hier steht im Hintergrund eine gegenüber der kritischen Forschung revisionistische,³⁷ konservativ-apologetische Agenda. Doch lassen sich die historischen Probleme der johanneischen Darstellung der Geschichte Jesu nicht überspielen, und diese sind keineswegs erst im Lichte rationalistischer Kritik zutage getreten. Eine konsequente Lektüre des johanneischen Textes im Horizont der Zeit und Geschichte Jesu stößt an unüberwindliche Grenzen, und es scheint, daß bei manchen – nicht allen – evangelikalischen Kommentatoren die Rücksichtnahme auf das an der Historizität der biblischen Texte interessierte Publikum, auf Sponsoren oder die Glaubenssätze einer spezifischen Lehrinstitution den Blick auf die Freiheit der johanneischen Darstellungsweise und damit eine sachgemäße und aufrichtige Reflexion ihrer Probleme allzu sehr beeinträchtigen.

Festzuhalten ist freilich die *particula veri* der historisierenden Auslegung: Das Johannesevangelium ist nach eigenem Anspruch keine zeit- und ortlose ‚mythologische‘ Darstellung, sondern das erzählte Zeugnis der konkreten, in Raum und Zeit verankerten Geschichte Jesu von Nazareth – ungeachtet der deutlichen Spuren nachösterlicher und adressatenbezogener Ausgestaltung.

1.3 Der zeitgeschichtliche Zugang:

Der historische Ort des Evangeliums als Schlüssel der Lektüre

Ein Pendant und zugleich ein Gegenstück zur historisierenden Interpretation bietet der *zeitgeschichtliche Zugang*, insofern hier die Darstellung des johanneischen Textes mehr oder weniger konsequent als Niederschlag der Situation der Abfassung des Evangeliums bzw. seiner Adressatengemeinde gewertet wird. Das Interesse gilt nun nicht mehr der Zeit und Geschichte

³⁵ S. den instruktiven Beitrag von M. HENGEL, Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften II (WUNT 109), Tübingen 1999, 292–334.

³⁶ Anderson/Just/Thatcher (Hgg.), *John, Jesus, and History* 1 (s. Anm. 24).

³⁷ Dies wird deutlich in ANDERSON, *Fourth Gospel* (Anm. 23), 1–9; s. auch die deutsche Zusammenfassung: P.N. ANDERSON, Das Johannes-, Jesus- und Geschichtsprojekt. Neue Beobachtungen zu Jesus und eine bi-optische Hypothese, *ZNT* 12/1 (2009), 12–26.

Jesu, sondern der Zeit und Situation des johanneischen Autors bzw. seiner Gemeinde, die sich – das ist die These – im johanneischen Text spiegelt. Diese als ‚*mirror reading*‘ nicht unproblematische Lektüre nimmt die zutreffende Beobachtung auf, daß nicht nur die johanneischen Jesusreden in hohem Maße von der Sprache des Evangelisten und seines Kreises geprägt sind, sondern daß auch die johanneischen Erzählungen Züge aufweisen, die aus der Zeit und Situation des irdischen Jesus kaum zu erklären sind und eher auf die Umwelt der johanneischen Adressaten hinweisen. Dies gilt zunächst für die Darstellung „der Juden“ und ihre stereotype und kaum mehr differenzierte Benennung und für den auffälligen, hier erstmals in der Gräzität belegten Terminus ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22; 12,42; 16,2) sowie die weithin vorliegende Identifikation von „Juden“ und „Pharisäern“, die nach einer historischen Erklärung verlangt – zumal für eine Exegese, die sich mittlerweile der überkommenen antijüdischen Klischees bewußt ist und einer unreflektierten Weitergabe dieser Klischees entgegenwirken will.³⁸

Hier setzen die beiden Entwürfe von *J. Louis Martyn* und *Klaus Wengst*³⁹ an. Martyns Entwurf hat in der amerikanischen Forschung größten Einfluß erlangt.⁴⁰ Wengst hat mit seinem Büchlein, das immerhin vier Auflagen erfuhr, die deutsche Forschung intensiv angeregt, freilich hat er seine historischen Thesen in seinem Kommentar zum Johannesevangelium nicht mehr detailliert wiederholt oder weitergeführt.⁴¹

³⁸ Die hermeneutische Frage, inwiefern eine historische Erklärung die Probleme der antijüdischen Wirkungsgeschichte (oder gar der antijüdischen Substanz) des vierten Evangeliums zu lösen vermag, kann hier nicht erörtert werden.

³⁹ J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York/Evanston 1968; 3. Aufl., Louisville 2003; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, BThS 5, Neukirchen-Vluyn 1981; Neubearbeitung: DERS., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München ³1990 (⁴1992). S. zur Auseinandersetzung mit beiden Arbeiten J. FREY, *Das Bild der Juden im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hgg.), *Israel und seine Heilstraditionen im vierten Evangelium*, FS Johannes Beutler, Paderborn etc. 2004, (33–53)39ff., der in erweiterter Fassung als Nr. 7 in diesem Band erscheint.

⁴⁰ S. dazu D. MOODY SMITH, *The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John*, in: Martyn, *History*³ (s. Anm. 39), 1–18. Zum Ansatz von Raymond E. Brown s. dort 12–14.

⁴¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium I-II, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/1-2*, Stuttgart 2000/01. Dazu s. meine Rezension in BZ 43 (2002), 137–140. WENGST ist hier nur noch am jüdischen Kontext des Johannesevangeliums im Ganzen interessiert, die Details seiner historischen Rekonstruktion scheinen ihm jedoch nicht mehr so stark am Herzen zu liegen.

Grundthese beider Ansätze ist, daß sich die johanneische Darstellung der Juden aus der konfliktreichen Beziehung der johanneischen Gemeinde zur zeitgenössischen Synagoge erklärt und daß – zunächst bezogen auf diesen Konflikt, potentiell auch auf weitere Auseinandersetzungen in der Geschichte der johanneischen Adressaten – *der historische Ort des Johannesevangeliums der „Schlüssel zu seiner Interpretation“* ist.⁴² Damit nimmt dieser Ansatz im Gegensatz zum historisierenden Lektüremodell eine Grundeinsicht auf, die die historisch-kritische Forschung seit ihren Anfängen bei Hugo Grotius oder Johann Salomo Semler bestimmt: daß neutestamentliche Schriften aus ihrer Zeit und deren Umständen heraus zu verstehen sind. Die Frage ist nur, inwiefern der johanneische Text eine solche Rekonstruktion seines historischen Ortes aus sich selbst heraus – ohne externe Quellen – erlaubt.

Die Durchführung differiert in den verschiedenen Versuchen. Der Ansatzpunkt war jedoch jeweils das Lexem ἀποσυνάγωγος, das auf den Ausschluß der johanneischen Gemeinde aus der Synagoge bezogen und in unterschiedlicher Weise mit den rabbinischen Überlieferungen über die Neuformulierung des sogenannten ‚Ketzersegens‘, der *Birkat ha-Minim*, im Achtzehn-Bitten-Gebet in Verbindung gebracht wurde, die man traditionell auf die sogenannte ‚Synode von Jamnia‘ bzw. richtiger: das Lehrhaus von Jabne nach dem Jahr 70 zurückführt, wo die frührabbinischen Gelehrten eine Reihe wegweisender Entscheidungen getroffen haben sollen. Wenn man aus diesen Überlieferungen das Faktum eines Ausschlusses von Judenchristen aus der Synagoge erschloß und diesen mit dem bei Johannes erstmals belegten Terminus ἀποσυνάγωγος verband, konnte dieses ‚Ereignis‘ dann zur näheren Bestimmung der Situation der johanneischen Gemeinden um die Zeit der Entstehung des Johannesevangeliums verwendet werden. Während bei *Martyn* und in anderer Weise dann auch bei *Raymond E. Brown* ein starkes Interesse an der Geschichte des johanneischen Gemeindeverbands und seinem Verhältnis zur Synagoge erkennbar ist,⁴³ hat *Klaus Wengst* seine Untersuchung auf die Lokalisierung der Gemeinde und damit die Frage nach dem möglichen Ort der Abfassung des Evangeliums konzentriert.

Sowohl die Voraussetzungen dieser Thesen im Blick auf die Textgeschichte und Bedeutung der *Birkat ha-Minim*⁴⁴ als auch die Annahmen Wengsts

⁴² So der Untertitel in der 3. und 4. Auflage von Wengst (s. Anm. 39).

⁴³ Vgl. auch J.L. MARTYN, Glimpses into the History of the Johannine Community. From Its Origin through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel was Composed, in: M. de Jonge (Hg.), *L'Évangile de Jean*, BEThL 44, Leuven 1977, 149–175, jetzt in: DERS., *History*³ (s. Anm. 39), 145–168. Das gemeindegeschichtliche Modell bei Brown rechnet dann mit mehreren aufeinander folgenden Konflikten, s. R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York etc. 1979; DERS., *The Epistles of John*, AncB 30, New York 1982. S. zur Diskussion den Beitrag ‚Das Bild der Juden‘ in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. G. STEMBERGER, Die sogenannte ‚Synode von Jabne‘ und das frühe Christentum, *Kairos* 19 (1977), 14–21; P. SCHÄFER, Die sogenannte Synode von Jabne (1975), in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64; R. KIMELMAN, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an*

im Blick auf die Rechtsverhältnisse im Reich Agrippas II⁴⁵ haben vielfältige Kritik auf sich gezogen, die hier nicht wiederholt zu werden braucht. Aufschlußreich und hermeneutisch weiterführend ist jedoch der von Martyn anhand der Erzählung von Joh 9 gewählte Ansatz: Demnach hat der Evangelist das ‚Einmalige‘ der Ereignisse des Wirkens Jesu dramatisch ausgeweitet, so daß der Text zugleich die machtvolle Gegenwart des Auf-erstandenen in der Zeit der Gemeinde bezeugt.

Das Evangelium ist nach der zugespitzten These *Martyns* sogar als ein „two-level drama“ auf zwei simultanen Ebenen zu lesen: Die von ihm als Paradigma verwendete Wundererzählung in Joh 9 berichtet demnach nicht allein, wie der irdische Jesus einen Blinden heilte, sondern zugleich und im Spiegel dieser Erzählung, wie in der johanneischen Gemeinde durch einen christlichen Prediger ein Blinder geheilt und aufgrund seines Bekenntnisses zu Jesus von ‚den Juden‘ – die hier als synagogale ‚Behörde‘ im Umfeld der Adressaten erscheinen – verhört und ausgeschlossen wird.

Die angenommene ‚Doppelung‘ der Ereignisse ist wohl allzu kühn, zumal für charismatische Wundertäter in der johanneischen Gemeinde kaum Indizien vorliegen. Für viele andere johanneische Erzählungen wäre eine solche Doppelung gänzlich unsinnig. Entscheidend ist jedoch die hermeneutische Einsicht, die sich aus dem Zwei-Ebenen-Modell ergibt: Das Johannesevangelium ist offenbar bewußt – nicht nur in Kapitel 9 – so gestaltet, daß sich der Horizont der Zeit und Geschichte Jesu mit dem Horizont des Autors und seiner Adressaten verschränkt. Damit wird die erzählte Geschichte Jesu für die Erfahrungen der Adressaten transparent; umgekehrt werden diese Erfahrungen im Lichte der irdischen Geschichte des ewigen Logos gedeutet.⁴⁶

Diese hermeneutische Einsicht bringt zugleich eine wesentliche Einschränkung gegenüber jeder reinen Durchführung des zeitgeschichtlichen Lektüreeinsatzes. Wenn sich im johanneischen Text die Erzählung von Begebenheiten aus dem räumlichen, zeitlichen und sachlichen Horizont des

Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity, in: *Jewish and Christian Self-Definition II*, hg. v. E.P. Sanders, A.I. Baumgarten und A. Mendelson, London 1981, 226–244; S.T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, JBL 103 (1984), 43–76; M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67, Tübingen 1993, 288f.; W. HORBURY, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in: DERS., *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, 67–110. S. zuletzt M. HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, WUNT II/277, Tübingen 2010, 162–174.

⁴⁵ S. dazu M. HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 44), 288–306; J. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder*, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), *Die Heiden*, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)231–237 (= Nr. 6 in diesem Band).

⁴⁶ S. zu diesem Phänomen der ‚hermeneutischen Horizontverschmelzung‘, seinem Aufweis an der Sprachgestalt des johanneischen Textes und seiner hermeneutischen Bedeutung J. FREY, *Die johanneische Eschatologie II* (s. Anm. *), 247–268.

irdischen Jesus mit Problemen, theologischen Einsichten und Sprachformen aus dem Horizont des johanneischen Autors und seiner Adressaten verbinden oder von diesen überlagert wird, dann läßt sich der johanneische Text weder allein als ‚historischer‘ Bericht über das Wirken Jesu noch ausschließlich als Spiegel von Vorgängen im Horizont der Adressatengemeinde oder ihrer Geschichte verstehen, vielmehr sind beide Horizonte in komplexer und meist nicht mehr klar auflösbarer Weise miteinander verschmolzen. Damit sind weder der historisierende Zugang noch der zeitgeschichtliche hermeneutisch suffizient, obgleich beide auf ihre Weise den Geschichtsbezug des johanneischen Textes zur Geltung bringen.

Außerdem besteht das Problem, ob der Streit mit den Juden wirklich das ganze Evangelium bestimmt und den hermeneutischen Rahmen für seine Komposition darstellt, oder ob noch andere Konflikte im Hintergrund stehen: Diese Frage wurde insbesondere durch *Raymond E. Brown* aufgeworfen, der in der Geschichte der johanneischen Gemeinde zwei aufeinanderfolgende Konflikte sah: den Konflikt mit ‚den Juden‘ und den mit innerchristlichen, doketisierenden Gegnern. Diese Diskussion betrifft zugleich das Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Johannesbriefen, insofern ein innergemeindlicher Konflikt insbesondere aus den Briefen zu rekonstruieren ist. Dabei besteht dann für die Interpretation die Alternative, entweder einen der beiden Konflikte – den mit ‚den Juden‘ oder den mit innerchristlichen Gegnern – als bestimmenden Rahmen für die Abfassung des Evangeliums *und* der Johannesbriefe anzusehen⁴⁷ oder – in unterschiedlichen Variationen – mit einem Nacheinander von zwei oder mehreren Konflikten zu rechnen.

Voraussetzung solch detaillierter Rückschlüsse ist jedoch, daß die johanneischen Texte und die in ihnen gegebenen Daten insgesamt als „Spiegel“ ihrer jeweiligen Abfassungssituation gewertet werden können. Wenn man dies nicht aus texttheoretischen Gründen grundsätzlich verneint, stellt sich zunächst die Frage, ob nicht einzelnen Texten innerhalb des Evangeliums, etwa den Abschiedsreden, größere Signifikanz zukommt als z.B. der Erzählung über Jesu Konflikt mit ‚den Juden‘ im Rahmen seiner öffentlichen Wirksamkeit.⁴⁸ Weiter ist zu fragen, ob im Blick auf die Auswertbar-

⁴⁷ Für eine durchgehende Interpretation des Johannesevangeliums *und* der Johannesbriefe in der Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern (und eine Deutung der ‚Sezessionisten‘ in 1Joh 2,18ff. als zur Synagoge zurückkehrender ehemaliger Judenchristen) haben sich im deutschen Sprachraum vor allem *Hartwig Thyen* und zuletzt auch *Ulrich Wilckens* ausgesprochen, vgl. H. THYEN, Art. Johannesbriefe, TRE 17 (1988), (186–200)191; U. WILCKENS, Die Gegner im 1. und 2. Johannesbrief, „die Juden“ im Johannesevangelium und die Gegner in den Ignatiusbriefen und den Sendschreiben der Apokalypse, in: DERS., Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften, FRLANT 2001, Göttingen 2003, 89–125.

⁴⁸ Vgl. J. FREY, Die johanneische Eschatologie II (s. Anm. *), 270f.

keit nicht auch gattungsmäßig zwischen den Briefen als Mittel einer direkten Kommunikation und dem Evangelium mit seiner indirekten, im Modus der Erzählung erfolgenden Kommunikationsweise, zu differenzieren ist. Schließlich stellt sich für jede Auswertung hinsichtlich der Geschichte der johanneischen Gemeindekreise das Grundproblem der Abfolge der Texte (und damit zugleich der literarischen ‚Einheitlichkeit‘ des Evangeliums). Grundsätzlich besteht aber das Recht der zeitgeschichtlichen Lektüre in der Beobachtung, daß eine Vielzahl johanneischer Darstellungselemente – nicht nur das Bild der Juden, sondern auch das der Jünger, die Diktion der Reden Jesu und die spezifische Christologie und Soteriologie – Verhältnisse und Einsichten widerspiegeln, die sehr viel eher der Zeit der Abfassung und der ersten Leser entsprechen dürften als etwa der Zeit Jesu.

*1.4 Der literarkritische und redaktionsgeschichtliche Zugang:
Die Suche nach ‚ursprünglichen‘ Quellen und die Frage nach der
theologischen Entwicklung der johanneischen Gemeinde*

Das vierte Modell ist der literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Zugang, der in unterschiedlichen Variationen die Johannesforschung in weiten Teilen des 20. Jahrhunderts bestimmt hat.

Literarkritische Zugänge wurden ja in der Johannesexegese erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts intensiver eingesetzt. Nach einigen methodologisch unzureichenden früheren Versuchen⁴⁹ haben die beiden Göttinger Gelehrten *Julius Wellhausen* und *Eduard Schwartz* als erste die in anderen Textbereichen bereits erfolgreich erprobte Methode der Literarkritik auch auf das Johannesevangelium appliziert. Der Ansatzpunkt war dabei für Wellhausen die klassische ‚Aporie‘ Joh 14,31 und damit das Problem der zweiten Abschiedsrede Joh 15–17.⁵⁰ Wellhausen etablierte so das literarkritische Modell einer ‚Grundschrift‘, die vor allem Erzählungen enthalten habe und später durch verschiedene Hände erweitert worden sei, wobei gerade die ‚typisch johanneischen‘ Reden (und z.B. Joh 17) dann zur ‚nachjohanneischen‘ Ergänzung gerechnet werden. Die Grundschrift ist nur der kleinere Teil des Evangeliums und nach Wellhausen auch „keineswegs intakt und vollständig erhalten“, so daß man „weder sie noch die verschiedenen Schichten der Bearbeitung mit Sicherheit ausscheiden“ kann.⁵¹ Diese Unsicherheiten und die oft wahrge-

⁴⁹ Diese waren lediglich bestimmt vom Interesse, das Johannesevangelium von den ärgsten historischen Anstößen zu reinigen und die Alternative zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Jesusbild, die David Friedrich Strauss und Ferdinand Christian Baur eröffnet hatten, einzuebnen. Man wollte mit Hilfe dieses Evangeliums zu einem Jesusbild gelangen, das weniger anstößig und philosophisch erträglicher war als das durch die Synoptiker vermittelte. Methodisch waren diese älteren Schichtentrennungen aber noch ganz unzureichend reflektiert. S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. *), 51–53.

⁵⁰ J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907. S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. *), 53–55.

⁵¹ J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 7. Vgl. ebd., 101, wo Wellhausen von „wuchernde[n] Continuationen“ und „störende[n] Einschaltungen“ spricht und feststellt, Stücke der Grundschrift seien nachträglich überarbeitet, nur frag-

nommene formal-stilistische Homogenität des Evangeliums führten dazu, daß Wellhausens Modell zu seiner Zeit nur wenige überzeugte.

Das zweite, diesem ersten in gewisser Hinsicht komplementär entgegengesetzte Modell, ist die Mehrquellenhypothese, mit der Rudolf Bultmann in seinem Kommentar eine Reihe älterer literarkritischer und religionsgeschichtlicher Hypothesen zusammenführte.⁵² In seinem Modell gilt das interpretatorische Interesse nicht der ‚ursprünglichsten‘ Schicht, sondern dem Werk des Evangelisten, also der (fast) am Ende erreichten Synthese, freilich nicht in der redaktionellen Gestalt des überlieferten Evangeliums. In Verbindung mit Bultmanns theologischer Gesamtinterpretation blieb dieses Modell einflußreich, auch wenn wichtige Einzelpunkte seiner Gesamthypothese (die Textumstellungen, die Offenbarungsredenquelle) von anderen kaum übernommen wurden und auch andere Bausteine (die Annahme einer vorchristlichen Gnosis, die Semeiaquelle und auch die Annahme einer eigenständigen Passionsquelle) nach und nach in Frage gestellt wurden. Das Bild des Evangelisten als eines genial seine Quellen kombinierenden und korrigierenden Theologen steht im Hintergrund der theologischen Sachinterpretation Bultmanns. Das Zerbrechen des literarhistorischen Gesamtmodells hat dann zu einer deutlichen Verschiebung der Interpretation geführt, wodurch umgekehrt deutlich wird, wie sehr hier literarhistorische Rekonstruktion und sachliche Interpretation in einem engen und kaum auflösbaren Zirkel erfolgten. Das Fehlen objektiver Kriterien für Quellen- und Schichten-scheidungen, die zumindest sprachlich-stilistisch nicht zu verifizieren sind, sowie die Vielfalt einander widersprechender Rekonstruktionen legen eine gewisse Skepsis gegenüber literarkritischen Zugängen nahe.

Die zunächst an Quellen bzw. redaktionellen Ergänzungen interessierte, ‚autorzentriert‘ angelegte Literarkritik wurde in neuer Form ab ca. 1970 wiederbelebt, als verschiedene Autoren in Weiterführung und teilweiser Kombination der älteren Modelle eine Rekonstruktion der Theologiegeschichte der johanneischen Gemeinden anstrebten.⁵³ Mit diesem gemeindegeschichtlichen Interesse gingen die Vertreter der sogenannten ‚Neuen Literarkritik‘ (*Georg Richter*, der frühe *Hartwig Thyen* und *Jürgen Becker*) deutlich über die Fragestellungen der älteren Forschung hinaus: das historische Interesse galt nun der theologiegeschichtlichen Entwicklung im johanneischen Gemeindekreis, die sich an den zur inneren Selbstverständigung produzierten Texten spiegeln sollte. Die Kriterien der Rekonstruktion bzw. das ‚Lackmus‘, an dem sich die Entwicklung der Gemeindekreise ablesen lassen sollte, differierten in den einzelnen Modellen. Erprobt wurden hier v.a. der Bereich des Dualismus bzw. des Weltverhältnisses (*Jürgen Becker*) und die Christologie bzw. die Frage von Doke-

mentarisch erhalten, ganz ausgelassen oder durch spätere Varianten ersetzt, was sich alles „schlecht kontrollieren“ lasse.

⁵² Dazu s. ausführlich und kritisch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. *), 119–150.

⁵³ Dazu s. ausführlich und kritisch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. *), 266–297; zum Modell von Jürgen Becker auch DERS., *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus*, in: D. Sänger/U. Mell (Hgg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*, WUNT 198, Tübingen 2006, (3–73)3–7.

tismus/Antidoketismus (*Georg Richter; Hartwig Thyen*), teilweise in Verbindung mit religionsgeschichtlichen Fragen nach der Nähe zum Judentum bzw. Judenchristentum oder zur werdenden Gnosis. Voraussetzung dazu war die Annahme, daß diese Kreise zumindest in wesentlichen Phasen ihrer Entwicklung von anderen frühchristlichen Gruppen ‚sektenhaft‘ abgeschlossen waren und ihre Identität in rapidem Wandel, ja oft in scharfen Konflikten entwickelten.

Auch auf diese mit hohem Anspruch vorgetragene ‚Neuere Literarkritik‘ fielen bald ähnliche Zweifel wie auf die älteren Modelle. Die Zuordnungen und Aufteilungen der Texte erschienen oft willkürlich und erfolgten gemäß den je gewählten Kriterien unterschiedlich. Auch das Grundmodell des ständigen Gemeindegrenzkonflikts und die vorausgesetzte ‚sektenhafte‘ Abgeschlossenheit der johanneischen Gemeindegrenze mußten Zweifel wecken. Andererseits läßt sich kaum leugnen, daß die johanneischen Gemeindegrenze eine gewisse Entwicklung durchlaufen haben, und es ist durchaus anzunehmen, daß sich im johanneischen Text nicht nur die Situation und das Denken zur Zeit der Abfassung des Werks niedergeschlagen haben, sondern auch Positionen und Diskussionen aus der zurückliegenden Geschichte der johanneischen Gemeinden (und eventuell anderer, vor- oder nebenjohanneischer Kreise). Die kritische Frage ist jedoch, ob sich diese noch eindeutig identifizieren, isolieren und zuordnen lassen und ob sich diese Geschichte durch das „Fenster“ von Evangelium und Briefen noch erheben läßt. Auch das vielleicht einflußreichste gemeindegeschichtliche Modell, die Rekonstruktion von Raymond E. Brown, wurde mittlerweile in der noch vom Autor selbst konzipierten, und von seinem Schüler Francis Moloney vollendeten Neuausgabe der Einleitung seines Kommentars entscheidend zurückgenommen.⁵⁴

Die Ernüchterung, die sich gegenüber der johanneischen Literarkritik vornehmlich aus texttheoretischen Gründen, unter dem Einfluß synchron ansetzender Linguistik und Literaturwissenschaft, sowie aufgrund der stilistischen Homogenität des vierten Evangeliums⁵⁵ eingestellt hat und die inzwischen viele Arbeiten bestimmt, verhindert nicht, daß einzelne Kommentatoren auch neuerdings noch ältere wie neue literarkritische Modelle vorlegen.

Dies gilt für den behutsam mit einem Drei-Schichten-Modell (Quellen, Evangelist, johanneische Redaktion) arbeitenden Kommentar von *Michael Theobald*, bei dem jedoch die Frage der literarischen Genese für die Interpretation nur einen sehr begrenzten Rang einnimmt. Sehr viel massiver ist der literarkritische Akzent in der neuen Kommentierung

⁵⁴ R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*. Edited, updated, introduced and concluded by F. J. Moloney, New York etc. 2003, 62–89. S. dazu meine Besprechung in J. FREY, *Grundfragen* (s. Anm. *), 750f.

⁵⁵ Dazu s. ausführlich J. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. *), 429–445.

des Evangeliums (und der Briefe) von *Urban von Wahlde*, der in Weiterführung von *Robert T. Fortnas* in Nordamerika einflußreicher Hypothese eines ‚Zeichenevangeliums‘ (d.h. einer zur ‚Grundschrift‘ ausgewachsenen ‚Semeiaquelle‘)⁵⁶ nun den ganzen Text des Evangeliums mutig in drei Schichten aufteilt und diese kommentiert.⁵⁷ Den Gipfel des Idiosynkratischen markiert der Kommentar von *Folker Siegert*, der – ganz im Stil der Forschung vor 100 Jahren – noch die Kühnheit besitzt, kurz nach einem ersten Versuch, den „Erstentwurf des Johannes“ zu rekonstruieren,⁵⁸ nun in einer modifizierten Form „Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt“ widerhergestellt haben will.⁵⁹ Hier wird munter umgestellt, ausgeschieden und zensuriert, nach sprachlichen, sachlichen und auch geschmacklichen Gesichtspunkten.⁶⁰ Das Interesse ruht hier ganz auf der Quellenfrage, und konsequenterweise ist der Autor von hier schon zu einer neuen Rekonstruktion des Historischen Jesus vorangeschritten, deren Akzeptanz in der kritischen Forschung erwartungsgemäß nahe bei null liegen dürfte.⁶¹ Der zweifellos hohen Gelehrsamkeit entspricht hier das Maß der Willkür: Was dem rekonstruierten Bild des noch stärker mit dem Judentum verbundenen johanneischen Erstautors nicht entspricht, wie etwa Rätsel, der Dualismus oder antijüdische Züge,⁶² wird ausgeschieden.

Solche Arbeiten sind geeignet, die Methode der Literarkritik gänzlich zu diskreditieren. Gleichwohl sollte auch hier eine *particula veri* festgehalten werden: Das Johannesevangelium kann eben doch kaum als ein Text ‚aus einem Guß‘, als eine völlig homogene, literarische Einheit, gelten. Es ist wahrscheinlich über einen längeren Zeitraum gewachsen, und dezidiert synchrone Interpretationen sind eher texttheoretisch als tatsächlich historisch begründet. Zumindest für Kapitel 21 stellt sich die Frage einer sekundären Ergänzung bzw. Edition eines vorliegenden Textes, und die Frage, was in diesem Zusammenhang eventuell noch ergänzt wurde, läßt sich, da keine Paralleltexte zum Vergleich bereitliegen, nur mit vorsichtigen Erwägungen angehen. Das gleiche gilt für die keineswegs irrelevante

⁵⁶ R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, MSSNTS 11, Cambridge 1970; ID., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh 1988.

⁵⁷ U. V. WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, 3 Bde., ECC, Grand Rapids 2010.

⁵⁸ F. SIEGERT, *Der Erstentwurf des Johannes. Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt nebst Nachrichten über den Verfasser und zwei Briefen von ihm (2.3 Joh.)*, Münsteraner Judaistische Studien 16, Münster 2004.

⁵⁹ F. SIEGERT, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar*, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6, Göttingen 2007.

⁶⁰ Man beachte nur die zahlreichen abwertenden Bemerkungen bei SIEGERT, *Evangelium* (s. Anm. 59), 149–160, die zeigen, wie der Autor über das überlieferte Johannesevangelium nur zutiefst die Nase rümpft.

⁶¹ F. SIEGERT, *Das Leben Jesu. Eine Biographie aufgrund der vorkanonischen Jesusüberlieferungen*, Göttingen 2010; vgl. DERS./S. BERGLER, *Synopse der vorkanonischen Jesusüberlieferungen. Die beiden Johannesquellen (Zeichenquelle, Passionsbericht), die Logienquelle und der Grundbestand des Markusevangeliums in deutscher Übersetzung gegenübergestellt. Rekonstruktion der Zeichenquelle von S. Bergler*, Göttingen 2010.

⁶² S. dazu SIEGERT, *Evangelium*, 149–160.

Frage nach den vorausgesetzten Quellen und Traditionen: Daß der Evangelist Quellen und Traditionen voraussetzt, scheint klar zu sein. Solange man die johanneische Entwicklungslinie für völlig eigenständig und von anderen frühchristlichen Überlieferungen (insbesondere den Synoptikern) unabhängig ansah, mußte man dann mit größeren erzählerischen Quellenstücken (Semeiaquelle und Passionsbericht oder Grundschrift) rechnen, wenn man mit Kenntnissen der synoptischen Überlieferung rechnet, können solche durchlaufenden Quellen kaum mehr rekonstruiert werden, aber auch dann ist die Aufnahme einzelner Sonderüberlieferungen aus dem johanneischen Gemeindekreis oder anderen Kreisen anzunehmen. Freilich ist die Quellenlage für eine Lösung der damit gegebenen Probleme alles andere als günstig, so daß von der Literarkritik der Schlüssel zur Interpretation des vierten Evangeliums kaum zu erwarten ist.

Forschungsgeschichtlich interessant sind diesbezüglich die ‚Konversionen‘ einzelner Wissenschaftler von einer ursprünglich literarkritisch oder gemeindegeschichtlich orientierten Position hin zu einer stärker textorientiert-synchronen Perspektive. Neben dem späten *Raymond E. Brown* ist hier insbesondere die Forscherbiographie von *Hartwig Thyen* interessant, der vom Marburger Seminar Bultmanns über Versuche mit der ‚neuen Literarkritik‘ zu einer konsequent synchronen intertextuellen Lektüre des Johannesevangeliums gelangte,⁶³ ebenso auch die mehrfache ‚Konversion‘ des langjährigen Leiters des Johannine Literature Seminar der Society of Biblical Literature, *Fernando F. Segovia*, von einem literarkritisch-gemeindegeschichtlichen Zugang zum synchronen ‚literary criticism‘⁶⁴ und zu Ansätzen einer interkulturellen Lektüre.⁶⁵ Daher ist nun ein kurzer (und etwas summarischer) Blick auf diesen fünften – in vielfältigen Varianten praktizierten – Lektüreansatz zu werfen.

⁶³ H. THYEN, *Johannesevangelium*, V und 773; DERS., Einleitung, in: DERS., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 1–6. Eine nicht so spektakuläre, aber analoge Wende zeigt auch die Arbeit von *Ulrich Busse* (s. die in Anm. 69 genannte Arbeit).

⁶⁴ F.F. SEGOVIA, *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, VII–IX. Die Dissertation Segovias war noch in der Linie der ‚Neuen Literarkritik‘ geschrieben, s. DERS., *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, SBL.DS 58, Chico 1982.

⁶⁵ F.F. SEGOVIA, *Reading Readers of the Fourth Gospel and Their Readings: An Exercise in Intercultural Criticism*, in: Ders. (Hg.), „What is John?“. *Readers and Readings of the Fourth Gospel*, SBL Symposium series 3, Atlanta 1996, 237–277; DERS., *Johannine Studies and the Geopolitical. Reflections upon Absence and Irruption*, in: T. Thatcher (Hg.), *What We Have Heard from the Beginning. The Past, Present, and Ruture of Johannine Studies*, Waco 2007, 281–306.

*1.5 Der literaturwissenschaftliche bzw. narratologische Ansatz:
Die Frage nach dem Text als Ganzem und der Kommunikation*

Ein Paradigma hat in den letzten 30 Jahren immer stärkeren Einfluß gewonnen: die durch unterschiedliche Theoreme der Textlinguistik, Literaturwissenschaft, Erzähltheorie und Rhetorik und Narratologie bestimmte literaturwissenschaftliche Auslegung,⁶⁶ wie sie im deutschsprachigen Raum insbesondere durch die Arbeiten von *Hartwig Thyen*⁶⁷ und seinen Kommentar, aber auch – etwas anders – durch *Ludger Schenke*⁶⁸ und *Ulrich Busse*⁶⁹ sowie, von den frankophonen Ansätzen geprägt, durch *Jean Zumstein*⁷⁰ vertreten wird. Im nordamerikanischen Bereich scheint seit der bahnbrechenden Arbeit von *Robert Alan Culpepper* von 1983⁷¹ eine synchrone, narratologische Auslegung – mit unterschiedlichen Rahmenkonzepten – den Ton anzugeben, und viele neuere Kommentare sind davon stark beeinflusst.⁷²

Trotz differierender Theorien und Terminologien⁷³ grundlegend ist die Betrachtung des Evangeliums als Erzählung und die Analyse narrativer Kategorien wie Erzählerinstanzen, Erzählperspektive, erzählerische Zeit und Ordnung, Charakterisierung und implizite Kommentare, wodurch sich

⁶⁶ S. zum Überblick den Band von Thatcher/Moore (Hg.), *Anatomies of Narrative Criticism* (s. Anm. 1).

⁶⁷ H. THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 16); programmatisch DERS., *Das Johannesevangelium als literarisches Werk*, in DERS., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214. Tübingen 2007, 351–369.

⁶⁸ L. SCHENKE, *Das Johannesevangelium*, UB 446, Stuttgart 1992; DERS., *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.

⁶⁹ U. BUSSE, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*, mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998, BETL 157, Leuven 2002.

⁷⁰ S. den französischsprachigen Kommentar, dessen deutsche Übertragung dann im KEK die Nachfolge des Bultmann'schen Werks antreten soll: J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean 2: Jean 13-21*, CNT 4b, Genève 2007; DERS., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2. überarb. und erw. Aufl., AThANT 84, Zürich 2004.

⁷¹ R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983.

⁷² S. etwa F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Minneapolis 1993; DERS., *Signs and Shadows. Reading John 5-12*, Minneapolis 1996; DERS., *Glory not Dishonor. Reading John 13-20 (21)*, Minneapolis 1998; kürzer: DERS., *The Gospel of John (Sacra Pagina 4)*, Collegeville 1998; s. auch G.R. O'DAY, *The Gospel of John*, in: L. E. Keck (Hg.), *The New Interpreter's Bible 9*, Nashville 1995. Den Paradigmenwechsel zeigt auch die Neufassung der Einleitung zum Kommentar von Raymond E. Brown, die dieser wohl bedeutendste nordamerikanische Johannesexeget noch in seinen letzten Lebensjahren bearbeitet hat (BROWN, *Introduction* [s. Anm. 54]; s. auch F. J. MOLONEY, *The Gospel of John. The Legacy of Raymond E. Brown and Beyond*, in: J.R. Donahue (Hg.), *Life in Abundance* (s. Anm. 2), 19–39.

⁷³ Einen instruktiven Überblick über narratologische Methoden in der Exegese bietet S. FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese*, WUNT II/285, Tübingen 2010, 1–22.

zahlreiche Einsichten in das ‚Funktionieren‘ des johanneischen Textes und seine innere Dramaturgie ergeben. Dahinter steht z.T. ein Verständnis des Textes als eines ‚autosemantischen‘ Ganzen, das seinen Sinn in sich selbst trägt, so daß seine Vorgeschichte für die Erhebung des Sinnes nicht mehr maßgeblich sein kann. Daß der Text eine solche Vor- oder Wachstumsgeschichte hatte, wird von vielen Autoren zugestanden, doch steht diese nun nicht mehr im Zentrum des Interesses. Ausgegangen wird vielmehr von der *synchronen* Betrachtung des Textes, der in seiner Ganzheit (programmatisch von Joh 1,1–21,25; zum Teil nur bis 20,31) wahrgenommen wird.

Mit dem narratologischen Ansatz verbindet sich häufig das Verständnis des Textes als Angebot der Interaktion mit (ersten wie späteren) Lesern, im Rahmen eines mehr oder weniger komplexen Modells textlicher Kommunikation. In diesem Kontext lassen sich schließlich weitere Einsichten aus der Rhetorik und Metapherntheorie, der literaturwissenschaftlichen Rezeptionstheorie und der Intertextualitätstheorie aufnehmen. Auch Beobachtungen der ‚klassischen‘ Exegese sind in einen solchen Rahmen integrierbar, wengleich der konkrete Bezug des Textes auf außertextliche Gegebenheiten, auf die Geschichte oder auf konkrete Gruppen und Kreise aus Theoriegründen verschwimmt oder zusätzliche – im Rahmen der rein synchronen Ansätze evtl. inkonsequente – Annahmen erfordert.

Das im deutschsprachigen Rahmen profilierteste Beispiel für einen solchen Ansatz ist der Kommentar von *Hartwig Thyen*, zumal dieser eben als Ende eines langen methodologischen Weges der Johannesauslegung gelten kann und Ertrag und Grenzen des Ansatzes erkennen läßt.⁷⁴ Für Thyen ist nun – nach seiner Hinwendung zu diesem Auslegungsmodell – das ganze johanneische Werk von 1,1 bis 21,25 (mit Ausnahme der textkritisch klar sekundären Passagen Joh 5,3b–4 und Joh 7,53–8,11) ein einheitliches literarisches Werk, das allein auf der Basis des überlieferten Textes zu interpretieren ist, zumal nach dem handschriftlichen Befund – wie Thyen betont – das Evangelium *öffentlich* nur in dieser Gestalt existiert hat.⁷⁵ Vorgegebene Quellen oder Schichten lassen sich aus diesem Werk nicht mehr mit hinreichender Sicherheit herauslösen. Und selbst wenn es sie gäbe – was Thyen nicht ausschließen will – wäre die sinnbestimmende Gesamtgestalt dieser Prätexte nicht mehr erkennbar. Als literarisches Werk ist das Evangelium Ergebnis einer *ποίησις*, nicht eines anonymen Wachstumsprozesses, „als setzten Texte wie Bäume ein-

⁷⁴ S. bereits meine Besprechung in J. FREY, Grundfragen (s. Anm. *); zum Ansatz schon Frey, Eschatologie I (s. Anm. *), 298–315.

⁷⁵ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 16), 1. Diese Einsicht läßt sich weder durch die einmalige Bezeichnung von Joh 20,30f. als ‚clausula‘ des Evangeliums bei Tertullian (so M. LATTKE, Johannes 20,30-31 als Buchschluß, ZNW 78 [1987], 288–292; dazu HENGEL, Frage [s. Anm. 45], 218) in Frage stellen noch durch ein neuerdings gefundenes koptisches Papyrusblatt, das mit Joh 20,31 abbricht und bis zum Seitenende nicht weiter beschrieben ist, aber auch keine *subscriptio* trägt, so daß unsicher bleibt, ob der Text das ganze Evangelium oder eben nur einen Auszug davon enthielt (zu diesem Fund s. G. SCHENKE, Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. Johannes 20,19–31, in: L. Painchaud/P.-H. Poirier [Hgg.], *Coptica – Gnostica – Manichaica*, FS Wolf-Peter Funk, BCNH.E 7, Québec etc. 2006, 893–904).

fach Jahresringe an“.⁷⁶ Es ist daher nicht aus seiner hypothetischen Entstehungsgeschichte zu verstehen, sondern allein aus den vielfältigen Hinweisen und Anspielungen, die der Autor seinen Lesern gibt und mit denen er bei ihnen (den ersten Lesern wie allen späteren) einen schöpferischen Prozeß in Gang setzt. Der Text liefert Sinnangebote, die seine Leser kreativ aufnehmen; er baut eine symbolische Sinnwelt auf, die seine Leser einlädt, diese zu ‚bewohnen‘, sie zu ihrer eigenen Wirklichkeit in Beziehung zu setzen und diese damit in einem neuen Licht zu sehen. Dies alles funktioniert mit subtilen literarischen Techniken, etwa dem Spiel mit Mißverständnissen der textinternen Figuren und impliziten Erläuterungen des Erzählers an die Leser, die das Ganze besser verstehen sollen (z. B. Joh 2,21: „er redete aber vom Tempel seines Leibes“ etc.). Die Leser wissen durch den Prolog ja bereits über Jesu wahren Ursprung und seine Würde Bescheid, sie durchschauen die Mißverständnisse der innertextlichen Gestalten und das subtil-ironische Spiel des Evangeliums mit diesen und werden so immer tiefer in die Wahrheit geführt. Das Evangelium ist daher nur zu verstehen, wenn man dieses Spiel des Textes mit seinen Lesern, die Pragmatik des Textes wahrnimmt. Darin liegt das Appellative dieses Werks: Die Leser sollen sich in der Lektüre des Evangeliums verlocken lassen, „aus der Finsternis ins Licht zu kommen.“⁷⁷

Thyen kommentiert somit das überlieferte Werk als einen einheitlichen, hoch poetischen, literarischen und auktorialen Text. Joh 21 dient dabei geradezu als Schlüssel für die Interpretation, weil nach Thyens Überzeugung alle narrativen Linien des Joh nicht in Joh 20, sondern in Joh 21 zusammenlaufen. Thyen verzichtet dabei nahezu konsequent auf die Frage nach Quellen und Vorstufen des Textes oder gar nach mündlichen Traditionsstücken und hält darüber hinaus auch die Rede von einer johanneischen Gemeinde für einen Forschungsmythos.⁷⁸ Die ‚Außenwelt‘ konkreter Leserinnen und Leser wird somit ebenso wie die Entstehungsgeschichte des Werks nahezu völlig ausgeblendet. Vielmehr erschließt sich sein Sinn nur im intertextuellen Raum, der durch das Evangelium und seine (alttestamentlichen wie synoptischen) Prätexte gebildet wird. Freilich ist auch dieser Sinn kein *sensus historicus* (den Thyen überhaupt für eine Illusion hält), sondern ein Sinn, der nach dem ‚Tod des Autors‘ ohne den Autor und ohne Rekurs auf eine konkrete Abfassungssituation zu finden ist. Insofern nähert sich dieser Auslegungstyp wieder dem zuerst genannten Zugang der theologischen Lektüre an – ohne daß das Interesse auf die Gewinnung präziser theologischer Lehren oder Aussagen zielen würde.

Sieht man von einigen Sondermeinungen ab, die ich hier übergehe, dann ist Thyens Kommentar das prononcierteste Beispiel eines synchron-textlinguistischen Zugangs, der weder an der Geschichte Jesu noch an der Geschichte der Abfassung des Werks noch am Rückschluß auf die Geschichte seiner Trägerkreise interessiert ist, vielmehr angesichts der Aporien all dieser historischen Rückschlußverfahren auf der allein greifbaren Ebene des literarischen Textes verbleibt, unter Ausblendung der historischen Dimension. Dabei vermag Thyen eine Fülle von Textbeobachtungen

⁷⁶ H. THYEN, Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums, DERS., Studien (s. Anm. 67), 134–154 (136).

⁷⁷ THYEN, Werk (s. Anm. 67), 366.

⁷⁸ THYEN, Johannesevangelium (S. Anm. 16), 4: „Als literarisches Werk ist unser Evangelium kein an eine vermeintliche johanneische Gemeinde gerichteter Brief, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen, die des Lesens fähig sind.“

festzuhalten, die anderen Exegeten aufgrund spezifischer literarkritischer Vorannahmen entgangen sind, andererseits liegt in der Reflexion des intertextuellen Spiels mit synoptischen Prätexten auch eine gewisse Unschärfe, die nur zu ertragen ist, wenn es letztlich gleichgültig ist, ob der johanneische Autor im ursprünglichen Kommunikationsprozeß mit seiner Gemeinde tatsächlich die erwähnten Texte als bekannt voraussetzen und den Dialog mit ihnen aufnehmen konnte. Und auch Thyens Entwurf setzt letztlich – *nolens volens* – doch historische Thesen und Annahmen voraus: Daß der johanneische Text bis zum Ende von Kapitel 21 eine ursprüngliche Einheit sei, muß auch textlich und historisch plausibilisiert werden.

Auch wenn Thyen – wie einst Bultmann – die historischen ‚Einleitungsfragen‘ für interpretatorisch irrelevant erklärt, ist er doch von konkreten historischen Vorannahmen abhängig, deren Plausibilität zu prüfen ist. Und an einzelnen Stellen zeigt sich ja auch in seinem Kommentar, daß er den Text in Zeit und Raum verortet, so z.B. wenn er mit einer Entstehung nicht in Kleinasien, sondern „im syrisch-palästinensischen Raum“ rechnet und dies durch „Sprache und topographische Eigenheiten“ begründet sehen will.⁷⁹ Im heutigen Forschungskontext wäre eine solche Lokalisierung aus der Erwähnung von Sychar, Kana und Bethanien oder den jerusalemischen Ortskenntnissen nicht mehr zu begründen, ebensowenig aus der – früher gerne in Syrien verorteten – Sprache des ‚johanneischen Dualismus‘. In das von Thyen vertretene texttheoretische Paradigma fügt sich der Rückschluß ohnehin nicht; vermutlich liegt hier ein Relikt aus seinen früheren Forschungsphasen vor.

Diese Inkonsequenz zeigt: Die komplexen Fragen nach der Einheitlichkeit, dem Autor, der Abfassungssituation bzw. dem historischen Kontext oder auch dem literarischen Verhältnis zwischen Evangelium und Briefen lassen sich nicht ganz verdrängen. Die Auskunft, die historische Erklärung sei für die Lektüre des Textes und das Verständnis seiner Textwelt nicht von Belang, ist unbefriedigend, solange unsere Beschäftigung mit biblischen Texten im Rahmen eines historischen Paradigmas erfolgt, wie es zumindest für den europäischen Kontext nach wie vor bestimmend ist. Ob die gestellten Fragen mit hinreichender Plausibilität beantwortet werden können, sei dahingestellt – und die Skepsis gegenüber allen Rekonstruktionen von Quellen und Schichten ist sehr berechtigt –, aber man wird in einem großen wissenschaftlichen Kommentar m. E. auf den Versuch einer Erhellung der Genese zumindest einzelner Teiltex-te nicht verzichten können, auch wenn die Möglichkeit einer Beantwortung dieser Fragen sehr eingeschränkt ist.

Das Recht der synchron und narratologisch ansetzenden Lektüre ist davon unbenommen: Sie nimmt das Textganze wahr, ohne es vorab schon

⁷⁹ So THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 16), 1, mit Verweis auf eine alles andere als aktuelle Bemerkung von Walter Schmithals in dessen Einleitung zur englischen Übersetzung von Bultmanns Kommentar: W. SCHMITHALS, Introduction, in: R. BULTMANN, *The Gospel of John* (transl. G. R. Beasley-Murray), Oxford 1971, (1–18)12. Hier liegt ein Relikt aus einem deutlich veralteten Forschungskontext vor.

auf unterschiedliche Schichten oder Ebenen aufzuteilen, sie berücksichtigt die zeitliche Sequenz der Lektüre und die innertextliche Dynamik und Dramatik, sie vollzieht das subtile Spiel des Textes mit seinen Leserinnen und Lesern nach und legt somit Wirkungsstrukturen frei – die dann aber der einer plausibleren historischen Kontextualisierung bedürfen.

1.6 Zwischenbilanz

Die fünf vorgeführten Lektüremodelle spiegeln m.E. das Koordinatensystem, in dem sich die wissenschaftliche Johannesexegese gegenwärtig vollzieht: zwischen theologischem (1) und historischem (2,3,4) Blickwinkel, zwischen dem Blick auf Jesus (2) und auf die Zeit und Situation des Evangelisten bzw. seiner Adressaten (3), zwischen einer ganzheitlichen Sicht (5; evtl. 1) und der Wahrnehmung und Identifikation historischer Vorstufen und Quellen oder redaktioneller Schichten (4) und zwischen der Lektüre des Textes (3) bzw. der Teiltexthe (4) als Spiegel der jeweiligen Situation („mirror reading“) und der Wahrnehmung der narrativen Strukturen und der semantischen Eigenständigkeit des Evangeliums als eines literarischen Werks (5).

2. Auf dem Weg zur eigenen Kommentierung

Auf dem Hintergrund der fünf vorgeführten Lektüremodelle möchte ich im Folgenden skizzieren, wie mir der Weg zur eigenen Kommentierung des Johannesevangeliums vorschwebt und welche Einsichten mir dazu hermeneutisch wesentlich erscheinen. Für historische Einzelentscheidungen und ihre Begründungen kann ich auf die oben S. 3 in Anm.* genannte Literatur sowie auf die in diesem Band gesammelten Beiträge verweisen.

2.1 Die Aufgabe eines ‚großen‘ wissenschaftlichen Kommentars

Die Frage, was ein wissenschaftlicher Kommentar leisten kann und leisten soll, stellt sich im Zeitalter von Internet-Suchmaschinen, bibliographischen Datenbanken und elektronisch verfügbaren Textcorpora anders dar, als in früheren Phasen der Forschung. Sie ist eng verbunden mit der Frage nach den Adressaten eines Kommentars. Für wen ist ein solches Werk gedacht, und wer soll es benutzen? Wenn weder die unpersönliche ‚Ewigkeit‘ von Bibliotheken noch eine spezifische Zielgruppe wie „teachers and preachers“ in Frage kommen, so ist die Adressatenschaft auf hohem wissenschaftlichem Niveau möglichst breit zu halten. Nutzen sollen einen wissenschaftlichen Kommentar Wissenschaftler und Studierende und natürlich Pfarrerinnen und Pfarrer, aber auch interessierte Gebildete, denen die Informationen und Interpretationen zum Text möglichst nachvollzieh-

bar zu präsentieren sind. Zugleich kann es nicht darum gehen, enzyklopädisch alles zu verzeichnen, was an mehr oder weniger sinnvollen Thesen zu einem Text bereits einmal vertreten wurde. Vollständigkeitsideale haben in der Informationsgesellschaft an Bedeutung verloren, wissenschaftlich sinnvoll (und allein praktikabel) ist vielmehr die verantwortete Selektion von Information, das kompetente Sichten und Scheiden zwischen Erhellendem und Abwegigem. Dabei kann es bei allen notwendigen wissenschaftlichen Entscheidungen gerade nicht um eine Engführung in ideologischen Fragen gehen,⁸⁰ ebensowenig um eine Eingrenzung des Bezugsrahmens der berücksichtigten Quellen oder religionsgeschichtlichen Horizonte. So sinnvoll ‚Spartenkommentare‘ wie ein Patristischer Kommentar,⁸¹ ein Papyrologischer Kommentar⁸² oder ein Rechtsgeschichtlicher

⁸⁰ Vgl. hingegen die Programmatik der im Kohlhammer-Verlag erscheinenden Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“, die dezidiert (und nach eigenem Anspruch erstmals) „die im christlich-jüdischen Gespräch behandelten Themen, den feministisch-theologischen Diskurs sowie sozialgeschichtliche Fragestellungen“ aufnehmen will (so der Umschlagtext), aber dabei mitunter deutliche ideologische Verkürzungen und Vereinseitigungen in Kauf nimmt, wie dies im Johanneskommentar von *Klaus Wengst* (WENGST, *Johannesevangelium* [s. Anm. 41]) erkennbar wird. S. dazu meine Rezension in BZ 43 (2002), 137–140. Ein anderes Beispiel einer spezifisch auf eine Adressatengruppe ausgerichtete Kommentarformats sind Reihen wie ein Feministischer Kommentar (C.H. Newsom/S.H. Rings [Hgg.], *The Woman’s Bible Commentary. Expanded Edition. With Apocrypha*, Louisville 1992 [darin S. 381–393: G. R. O’Day, John]) oder ein Pentecostal Commentary on Scripture (s. <http://www.deopublishing.com/pes.htm> – andere Bände sind bei T&T Clark erschienen, u.a. J.Ch. THOMAS, 1 John, 2 John, 3 John, Pentecostal Commentary, London 2004).

⁸¹ Ein patristischer Kommentar zum Neuen Testament (bezogen auf die patristische Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte) erscheint unter dem Titel *Novum Testamentum Patristicum* bei Vandenhoeck & Ruprecht (<http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/alte-kg/NTP/index2.html>); die Bände zum Johannesevangelium werden von Michael Theobald (Joh 1–12), Ilaria Ramelli (Joh 13–17) und Hans-Ulrich Weidemann (Joh 18–21) bearbeitet. Der sachliche Anspruch dieser Bände geht weit über die (englische) Textsammlung des ‚Ancient Christian Commentary‘ hinaus, s. <http://www.ivpress.com/accs/> von InterVarsity Press und die Bände J. C. Elowsky (Hg.), *John 1-10, Ancient Christian Commentary on Scripture*, Downers Grove 2007; und J.C. Elowsky (Hg.), *John 11-21, Ancient Christian Commentary on Scripture*, Downers Grove 2007. Eine andere rein auf die Wirkungsgeschichte beschränkte Zusammenstellung (aber keinen wirklichen Kommentar zum Text) bietet die Reihe ‚Blackwell Bible Commentaries‘, deren Band zum Johannesevangelium (M. EDWARDS, John, Malden etc. 2004) allerdings sehr oberflächlich und im Blick auf das verarbeitete Material recht zufällig und somit ganz unbefriedigend ist, zumal im gegebenen Konzept die Wirkungsspuren nicht auf das Textverständnis bezogen werden.

⁸² Zu der von Peter Arzt-Grabner initiierten Reihe ‚Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament‘ (von der inzwischen Bände zu 1 Kor, 2 Thess und Phlm erschienen sind, s. die Website http://www.uni-salzburg.at/portal/page?_pageid=141,154958&_dad=portal&_schema=PORTAL) Der Johannesband ist von Mauro Pesce geplant.

Kommentar⁸³ zum Neuen Testament auch sein mögen, weil sie Material zur Auslegung oder Wirkungsgeschichte eines Textes aus einem spezifischen Quellenbereich erschließen, so wenig können sie die in der ganzen Breite und gegenseitigen Abwägung der Bezüge erhobene historisch-philologische Textinterpretation bieten, die einen ‚großen‘ wissenschaftlichen Kommentar ausmacht. Ein solcher hat m.E. die Aufgabe, seine Leserinnen und Leser mit allen Informationen zu versorgen, die sie zu einem eigenständigen Urteil über den Text und seine Bedeutung führen können, er hat ihnen mitzuteilen, woran sie von sich selbst aus nicht denken würden.⁸⁴ Zugleich ist natürlich klar, daß er auch selbst Position zu beziehen hat, und es keineswegs das Ideal einer wissenschaftlichen Haltung sein kann, sich historisch und sachlich der Entscheidungen zu enthalten. Insofern wird auch die Kommentierung, die ich vorlegen werde, notwendigerweise Spuren meiner eigenen Subjektivität, meiner theologischen Urteile und meiner wissenschaftlichen Schwerpunktsetzungen zeigen. Es wird – bei aller ökumenischen Offenheit – der Kommentar eines protestantischen Theologen sein, der – bei allem Bemühen um Wahrnehmung internationaler Diskurse – von der reformatorischen Theologie, der europäischen Aufklärung und der deutschsprachigen Forschung geprägt ist und seine theologische Arbeit im bewußten Bezug auf die Kirche und in ökumenischer Weite versteht. Eine größere ‚Objektivität‘ zu beanspruchen wäre m.E. illusionär. Andererseits kann es auch nicht angehen, im Sinne eines ‚*pecca fortiter*‘ nur optional⁸⁵ die Perspektive der eigenen Denomination, Ethnie oder Weltanschauung unhinterfragt zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe des wissenschaftlichen Kommentars fordert, gerade angesichts der Positionalität der Auslegung die eigenen Sichtweisen intersubjektiv kommunikel zu formulieren und an die Grundlage, den zur Interpretation vorgegebenen Text, kritisch (und vor allem selbstkritisch) zurückzubinden. So können sie dann wieder in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht und auf ihre Sachgemäßheit hin befragt werden.

2.2 Das Tableau der vorliegenden Kommentierungen

Sichtet man die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Johanneskommentare im deutschen und englischen Sprachraum und – in Auswahl – darüber hinaus, dann zeigt sich eine große Diversität in der methodologischen

⁸³ Zum geplanten Projekt ‚Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament‘ s. die website <http://rknt.uni-muenster.de/>. Bislang ist noch kein Band erschienen, die johanneischen Texte werden entsprechend der problematischen Texteinordnung von Folker Siegert (dazu s.o. Abschnitt 1.4) erörtert werden.

⁸⁴ S. dazu SIEGERT, Evangelium (s. Anm. 59), 171.

⁸⁵ Zu den von mir so genannten ‚optionalen‘ Lektürewesen s.o. Anm. 5.

Vorgehensweise, der Darstellungsform und -breite, der positionellen Ausrichtung und auch des wissenschaftlichen Niveaus.

Ins Auge fällt die unterschiedliche *Darstellungsbreite und -tiefe*, so daß zwischen ‚großen‘ wissenschaftlichen Kommentaren, ‚mittleren‘ (meist einbändigen) Werken und (in der Regel allgemeinverständlichen) Kurzkomentierungen zu unterscheiden ist.

Zu den klassischen ‚großen‘ Kommentaren – im deutschsprachigen Raum vor allem die Werke von Zahn, Bauer (trotz seiner Kürze), Bultmann und Schnackenburg,⁸⁶ im angelsächsischen Raum Bernard, Barrett und v.a. Brown⁸⁷ – kamen seit ca. 1980 eine Reihe von Werken hinzu, deren Ansatz und Ausrichtung sehr unterschiedlich sind: so die posthum edierte Auslegung von Ernst Haenchen,⁸⁸ die deutsche Übersetzung von Barretts Kommentar,⁸⁹ die erweiterte 3. Auflage des in seinem literarkritischen Ansatz zunächst sehr innovativen Kommentars von Jürgen Becker, der besonders am jüdisch-christlichen Gespräch interessierte Kommentar von Klaus Wengst,⁹⁰ das idiosynkratische Werk von Folker Siegert sowie schließlich die großen Auslegungen von Hartwig Thyen und Michael Theobald.⁹¹ Aus dem englischen Sprachraum nenne ich (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) den in seinen literarischen Annahmen ebenfalls recht eigenwilligen Kommentar von Thomas L. Brodie,⁹² die evangelikal ausgerichteten Kommentare von George Beasley-Murray, Herman Ridderbos, Don Carson, Andreas Köstenberger und Ramsey Michaels,⁹³ die ausführli-

⁸⁶ TH. ZAHN, Das Evangelium des Johannes, Leipzig/Erlangen ^{5/6}1921, Nachdr. Wuppertal 1983; W. BAUER, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ³1933; R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK II, Göttingen ²¹1986; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, HThK IV/1-4, Freiburg/Basel/Wien, I: ³1972; II: 1972; III: ⁴1982; IV: Ergänzende Auslegungen und Exkurse, 1984.

⁸⁷ J.H. BERNARD, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John I–II, ICC, Edinburgh 1928; C.K. BARRETT, The Gospel according to John, London ²1978; R.E. BROWN, The Gospel according to John, AncB 29/29A, New York etc. 1966/1970.

⁸⁸ E. HAENCHEN, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980.

⁸⁹ C.K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, übers. v. H. Balz, KEK-Sonderband, Göttingen 1990. Der Übersetzung liegt die zweite englische Ausgabe zugrunde: DERS., The Gospel according to John, London ²1978.

⁹⁰ WENGST, Johannesevangelium I-II (s. Anm. 41).

⁹¹ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 16); M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009.

⁹² TH. L. BRODIE, The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York/Oxford 1993.

⁹³ G.R. BEASLEY-MURRAY, John, WBC 36, Waco 1987, 2nd ed. Nashville 1999; H.N. RIDDERBOS, The Gospel according to John. A Theological Commentary, Grand Rapids/Cambridge 1997; CARSON, Gospel (s. Anm. 21); KOESTENBERGER, John (s. Anm. 25); R. MICHAELS, John, NICNT, Grand Rapids 2010.

che und die kurzgefaßte Auslegung von *Francis Moloney*,⁹⁴ die Kommentare von *Craig Keener* und *Andrew Lincoln*,⁹⁵ die nur bis Kapitel 4 vorge-
drungene Auslegung von *John McHugh*⁹⁶ sowie zuletzt die literarkritische
Auslegung von *Urban von Wahlde*.⁹⁷ Im frankophonen Raum ist nach der
alten, noch konservativ-katholischen Auslegung von *Lagrange*⁹⁸ und der
,modernistischen‘ von *Loisy*⁹⁹ zunächst der große narratologisch orientierte
Kommentar von *Xavier Léon-Dufour*¹⁰⁰ zu erwähnen, dann die dreibändige
Auslegung von *Yves Simoens*,¹⁰¹ die konservativ katholische Auslegung
von *Robert Mercier*¹⁰² sowie der mit dem zweiten Band gestartete, theolo-
gisch dichte Kommentar von *Jean Zumstein*, der in deutscher Übersetzung
dann den Kommentar Bultmanns im KEK ablösen soll.¹⁰³ Aus anderen
Sprachkreisen nenne ich nur die wichtigen Auslegungen von *René Kieffer*
(schwedisch in zwei Bänden)¹⁰⁴ und *Helge Kjaer Nielsen* (dänisch).¹⁰⁵

Unter den wissenschaftlichen Kommentaren ‚mittleren‘ Umfangs sind
im deutschsprachigen Raum der knappe, aber mit vollem wissenschaftli-
chen Apparat ausgestattete Kommentar von *Udo Schnelle*¹⁰⁶ und die allge-
meinverständlich angelegte, aber umfangreiche Auslegung von *Christian
Dietzfelbinger*¹⁰⁷ sowie der theologisch gründliche, aber allgemeinver-
ständliche Kommentar von *Ulrich Wilckens*¹⁰⁸ zu nennen, außerdem die
umfangreiche, konservativ-katholische Auslegung *Benedikt Schwanks*,¹⁰⁹
der narratologisch-dramaturgisch angelegte Kommentar von *Ludger*

⁹⁴ S. die o. Anm. 72 genannten Werke.

⁹⁵ C.S. KEENER, Gospel (s. Anm. 30); A. LINCOLN, The Gospel According to John, Black's NT Commentaries, London/New York 2005.

⁹⁶ J. MCHUGH, John 1-4, ICC, London/New York 2009.

⁹⁷ U.C. VON WAHLDE, The Gospels and Letters of John, 3 Bde., Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids 2010 (Bd. 1-2 zum Evangelium).

⁹⁸ M.-J. LAGRANGE, Évangile selon Saint Jean, EtB 16, Paris 21925.

⁹⁹ A. LOISY, Le quatrième Évangile, Paris 1903; 21921.

¹⁰⁰ X. LÉON-DUFOUR, Lecture de l'évangile selon Jean, 4 Bde., Paris 1988-1996.

¹⁰¹ Y. SIMOENS, Selon Jean I-III, Brüssel 1996.

¹⁰² R. MERCIER, L'Évangile «pour que vous croyez». Le quatrième évangile (selon Saint Jean), Montreal 2010.

¹⁰³ J. ZUMSTEIN, L'Évangile selon Saint Jean (13-21), CNT 4b, Genève 2007.

¹⁰⁴ R. KIEFFER, Johannesevangelist I: 1-10, KNT (U) 4A, Uppsala 1987; DERS., Johannesevangelist II: 11-21, KNT (U) 4B, Uppsala 1988.

¹⁰⁵ H.K. NIELSEN, Johannesevangelist, Dansk kommentar til Det Nye Testamente 4, Aarhus 2007.

¹⁰⁶ U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK, Leipzig 1998 (42008).

¹⁰⁷ CH. DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes I-II, ZBK.NT 4,1-2, Zürich 2001.

¹⁰⁸ U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 171998.

¹⁰⁹ B. SCHWANK, Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis, 2. Aufl., St. Ottilien 1998.

*Schenke*¹¹⁰ und die eher praktisch orientierte Auslegung des Niederländers *Sjef van Tilborg*.¹¹¹ Im angelsächsischen Raum wird dieses Genre besonders gerne gewählt; zu nennen sind hier (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) die Auslegungen von *Robert Kysar*, *Charles Talbert*, *Ben Witherington*, *R. Alan Culpepper*, *Mark Stibbe*, *D. Moody Smith*,¹¹² die streng evangelikalen Auslegungen von *Gerald L. Borchert* und *Colin K. Kruse*¹¹³ sowie die kulturwissenschaftlich orientierten Interpretationen von *Bruce Malina* und *Richard Rohrbaugh* sowie von *Jerome Neyrey*.¹¹⁴

Als Kurzkommentierungen nenne ich nur aus dem deutschsprachigen Raum den ‚kleinen Kommentar‘ von *Felix Porsch*,¹¹⁵ die immer wieder provozierende Auslegung in der von *Klaus Berger* vorgelegten Kommentierung des ganzen Neuen Testaments¹¹⁶ und die Auslegung meines Schülers *Enno Edzard Popkes* im Kommentar zur Zürcher Bibel.¹¹⁷

An Auslegungen des Johannesevangeliums ist wahrlich kein Mangel. Vieles ‚wiederholt‘ und ‚doppelt‘ sich, ohne daß dies den Autoren immer bewußt wäre. Die Verlags- und Publikationsmaschinerie bringt auch in der exegetischen Wissenschaft zu viel ‚fast food‘ zutage. Die Frage stellt sich daher, was eine eigene Auslegung bieten kann und wie sie methodisch und sachlich anzulegen ist. Vier Verengungen sind dabei m.E. zu vermeiden:

¹¹⁰ L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.

¹¹¹ S. VAN TILBORG, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2005.

¹¹² R. KYSAR, *John*, ACNT, Minneapolis 1986; CH.H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1994; B. WITHERINGTON, III, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995; R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John, Interpreting Biblical Texts*, Nashville 1998; M.W.G. STIBBE, *John. Readings: A New Bible Commentary*, Sheffield 1993; D.M. SMITH, Jr., *John*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1999.

¹¹³ G.L. BORCHERT, *John 1-11*, New American Commentary, Nashville 1996; DERS., *John 12-21*, New American Commentary, Nashville 2002; C.G. KRUSE, *The Gospel according to John*, Tyndale New Testament Commentaries 4, Leicester 2003.

¹¹⁴; B. MALINA/R.L. ROHRBAUGH, *Social Science Commentar on the Gospel of John*, Minneapolis 1998; J. H. NEYREY, *The Gospel of John*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge u.a. 2007.

¹¹⁵ F. PORSCH, *Johannesevangelium*, SKK.NT 4, Stuttgart 1988.

¹¹⁶ K. BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 319–414, der mit seiner Frühdatierung des Evangeliums um 68/69 n. Chr. (321) und letztlich fast aller neutestamentlicher Texte zu sehr idiosynkratischen Urteilen neigt und diese quasi ‚*ex cathedra*‘ dekretiert.

¹¹⁷ E.E. POPKES, *Johannes*, in: *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*, Bd. 3, Zürich 2010, 2176–2237.

2.3 Vier ‚Türhüter,‘ die einen angemessenen Zugang verstellen

Die vorliegenden Kommentare unterscheiden sich beträchtlich hinsichtlich ihrer historischen und textgenetischen Annahmen und ihrer interpretatorischen Profile. In einigen Werken nehmen methodologische Grundentscheidungen geradezu die Funktion eines ‚Türhüters‘ ein, durch den ein angemessener Zugang möglicherweise behindert oder gar verstellt wird.

a) Der Ansatz bei der Verfasserfrage

Für eine Reihe von Interpreten, konservative Katholiken (so *Mercier*) wie (vor allem) evangelikale Protestanten (*Morris, Carson, Koestenberger*), scheint nach wie vor die Verfasserfrage (d.h. die Zuschreibung an den Apostel und Zebedaïden Johannes), eine Schlüsselstellung zu besitzen.¹¹⁸ Dabei wird in der Regel zugestanden, daß es sich dabei um eine Hypothese handelt,¹¹⁹ von der dann freilich recht schnell postuliert wird, sie sei der Kritik gegenüber die plausible, so daß das dogmatisch-apologetische Interesse dann doch deutlich die Oberhand gewinnt. Man kann zwar beobachten, daß die johanneische Verfassertradition im 19. Jahrhundert gleichfalls zunächst aus dogmatischen und philosophischen Gründen kritisiert wurde,¹²⁰ doch ist mit dieser Feststellung das Gewicht der historischen und philologischen Gründe, die sich gegen eine Abfassung des Werks durch den galiläischen Fischer Johannes anführen lassen, noch nicht beseitigt. Vielmehr steht die konservative Behauptung der apostolischen Autorschaft selbst deutlich im Zeichen eines dogmatischen Apriori. Dabei ist es erstaunlich, daß im nordamerikanischen Kontext auch Kommentatoren, die sonst fundamentalistischen Neigungen sonst abhold sind, wie etwa *Craig Keener*, in dieser Frage z.T. merkwürdig schwankend bleiben und

¹¹⁸ Bei *Mercier*, *Évangile* (s. Anm. 102), 1–5, ist dies bezeichnenderweise der erste Punkt der Einleitung: „Qui a écrit le IV^e évangile?“ Auch bei *L Morris*, *Gospel of John*, *NICNT*, Grand Rapids 1971, 8–30 (etwas vorsichtiger in: *The Gospel of John*, Revised Edition, Grand Rapids 1995, 4–25) wird die Autorschaft zuerst (und sehr ausführlich) argumentativ begründet; s. auch *J.A.T. Robinson*, *The Priority of John* (s. Anm. 22), 122. Sehr vorsichtig hingegen argumentiert *Schwank*, *Evangelium* (s. Anm. 109), 506–508.

¹¹⁹ So z.B. *Koestenberger*, *John* (s. Anm. 94), 7 Anm. 16.

¹²⁰ So das Argument bei *Koestenberger*, ebd., der auf seinen eigenen gründlichen Bericht über die frühen Kritiker der johanneischen Verfasserschaft (vor 1820) verweist: *A. Koestenberger*, *Early Doubts of the Apostolic Authorship of the Fourth Gospel in the History of Modern Biblical Criticism*, in: *Ders.*, *Studies on John and Gender. A Decade of Scholarship*, *Studies in Biblical Literature* 38, New York u.a. 2001, 17–47, allerdings die letztlich durchschlagend wirksamen Arbeiten von Ferdinand Christian Baur nicht weiter berücksichtigt.

am Ende die Tür für den Apostel doch noch einen Spalt offen lassen.¹²¹ In der deutschsprachigen Forschung nach *Rudolf Schnackenburg*¹²² wurden die Argumente für eine Autorschaft des Apostels Johannes meist gar nicht mehr diskutiert, freilich bleibt das johanneische Verfasserproblem als historisches Problem nach wie vor rätselhaft und letztlich wohl unlösbar.¹²³ Für eine Kommentierung sollte diese Frage jedoch m.E. keine fundamentale Bedeutung gewinnen – wo dies geschieht und dann mit der Behauptung der apostolischen Zeugenschaft auch die historische Zuverlässigkeit des johanneischen Berichts bzw. seine Überlegenheit gegenüber den Synoptikern mit ‚gesetzt‘ wird, sind die Weichen allzusehr in Richtung auf eine historisierende Lektüre gestellt, und die Freiheit des johanneischen Autors im Umgang mit seinen Traditionen, seine theologische Eigenständigkeit und seine spezifische Botschaft an Leserinnen und Leser seiner Zeit kommen zu wenig zur Geltung.

b) Der Ansatz bei der Literarkritik

Eine zweiter ‚Türhüter‘ der Auslegung ist in manchen Kommentaren eine spezifische literarkritische Hypothese, die dann determiniert, welche Textzusammenhänge letztlich in welchem Rahmen interpretiert werden. Bei *Bultmann* war dies das (auf dem Hintergrund der angenommenen Quellen) interpretierte Werk des Evangelisten vor der vermuteten Dislokation zahlreicher Textpassagen und der redaktionellen Edition des Werks. Interpretiert wurde somit nicht der überlieferte Text, sondern das hypothetisch rekonstruierte Werk; hingegen interessierten die Zusätze der Redaktion sachlich-theologisch kaum. Aus heutiger Sicht kann man ohne weiteres sagen: Das bei Bultmann interpretierte Evangelium des Evangelisten in seiner textlichen Anordnung hat in dieser Form nie existiert – es ist nicht mehr als ein kritisches Phantasiegebilde. Auch bei *Becker* werden im Grunde die einzelnen Schichten interpretiert: der Logoshymnus, die Semiaquelle, die Synthese durch den Evangelisten und die Zusätze der Ergänzungen aus der kirchlichen Redaktion; hingegen kommt der Text in seiner Gesamtheit kaum wirklich ins Blickfeld. Ähnliches gilt auch für die neuesten literarkritischen Kommentare: *Siebert* interpretiert das Evangelium des

¹²¹ Vgl. KEENER, John I (s. Anm. 30), 139: „that the Gospel includes at least eyewitness tradition from John the apostle.“ Vgl. ebd., 82: „I believe that traditional conservative scholars have made a better case for Johannine authorship of the Gospel ... than other scholars have made against it.“ Selbst die gemeinsame Verfasserschaft von Evangelium und Apokalypse will Keener nicht definitiv ausschließen, auch wenn er sie für weniger wahrscheinlich hält (ebd., 139).

¹²² R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium I (s. Anm. 7), 60–88.

¹²³ S. dazu als letzte gründliche Untersuchung HENGEL, Frage (s. Anm. 45).

Johannes „in seiner ursprünglichen Gestalt“,¹²⁴ über die vermeintlichen Zusätze fallen vorwiegend kritische bis verächtliche Urteile, außerdem ist der Text nach der Gliederung des vermeintlichen Erstentwurfs rearrangiert, so daß es auch hier (wie einst bei Bultmann) schwer fällt, einzelne Textstellen aufzufinden. Am konsequentesten geht *von Wahlde* vor, der für sein Drei-Schichten-Modell den kühnen Anspruch erhebt, präziser als alle Vorgänger Kriterien der Textzuordnung entwickelt zu haben,¹²⁵ und dann detailliert jede der drei angenommenen ‚Editionen‘ des Evangeliums hinsichtlich ihrer sprachlichen Gestalt und ihrer theologischen Aussagen interpretiert. So kommt zwar auch die Gesamtgestalt des Textes zur Geltung, freilich primär unter dem Aspekt, daß sie viele Inkonsistenzen enthält, die ihrerseits wieder zur literarkritischen Analyse zwingen.

Betrachtet man die sehr detaillierte Liste von Kriterien sprachlicher und sachlicher Art, die von Wahlde für die von ihm angenommenen Vorstufen präsentiert, so kommen doch erhebliche Bedenken auf: Lassen sich sprachliche Variationen sicher auf Schichten verteilen und kann man annehmen, daß ein Editor (der ja auch seinen Text nicht einfach ‚erfindet‘) für einen Sachverhalt immer nur ein Wort oder eine Formulierung bereit hat? Solche Aufteilungen wecken (wie schon bei den Vorgängern seit *Wellhausen*) große Zweifel, ob die Texte in der angenommenen Gestalt je existiert haben. Konsensfähig ist eine so detaillierte Rekonstruktion sicher nicht, ein Autor bewegt sich hier weithin in seinem selbsterschaffenen Zirkel, in dem vieles aufgehen mag, was die historische Wahrscheinlichkeit der Konstruktionen aber nicht erhöht. Der Grad des Hypothetischen steigert sich mit jeder weiteren Vorstufe, die Validität der darauf aufbauenden gemeindegeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklungsmodelle ist dann nicht mehr zu kontrollieren. Das geschlossene Gesamtbild wird zur Fiktion, zum schönen ‚Glasperlenspiel‘ – ein Phänomen, von dem bekanntlich auch die alttestamentliche Forschung ein Lied singen kann. Wie schon die älteren Entwürfe¹²⁶ scheinen sich auch die neuesten Versuche der Literarkritik von *Siebert* und *von Wahlde* am Johannesevangelium die Zähne auszubeißen. Für eine Kommentierung ist dieser Ansatz m.E. verfehlt, zumal

¹²⁴ So im Titel seines Kommentars. SIEBERT, Evangelium (s. Anm. 59), 172: „Die jüngeren Zusätze hingegen, die das Joh II ausmachen, ... werden hier nur beiläufig betrachtet.“

¹²⁵ VON WAHLDE, Gospel (s. Anm. 57) I, 2, „with a clarity that has not been previously achieved“. Von Wahlde stellt fest, daß die früheren literarkritischen Ansätze „have not achieved widespread acceptance“ (ebd.), ob sein Versuch eher konsensfähig sein wird, ist zu bezweifeln.

¹²⁶ S. meine kritische Analyse der literarkritischen Versuche von Wellhausen und Schwartz, Bultmann, Becker und Richter, Schmithals und anderen in FREY, Eschatologie I (s. Anm. *), 51–71.119–150.273–297.381–388.429–445.

wenn dann mit der Quellenrekonstruktion bzw. Schichtenzuweisung bereits der Blick auf den Gesamttext eingeschränkt oder ‚gefiltert‘ wird.

c) Der Ansatz bei einer religionsgeschichtlichen bzw. religionspolitischen Vorentscheidung

Seit den Anfängen einer religionsgeschichtlichen ‚Einordnung‘ des Johannesevangeliums – und diese Anfänge gehen in nuce bereits in die christliche Antike zurück, wo die sogenannten ‚Aloger‘ das Werk dem ‚Gnostiker‘ Kerinth zuschreiben wollten – wurde das vierte Evangelium (oder seine Tradition) in eine Vielzahl religionsgeschichtlicher Kontexte gestellt.¹²⁷ Persisches und alexandrinisches Denken, christliche und vorchristliche Gnosis, orthodoxes und heterodoxes Judentum, täuferische und frühchristliche Traditionen wurden herangezogen, um die johanneische Sprache und Theologie zu erklären. Dabei hat sich nicht zuletzt durch die Qumranfunde eine Rückkehr zur Wahrnehmung jüdischer Hintergründe des Evangeliums im Ganzen oder zumindest seiner Traditionen ereignet, freilich ist in der neuesten Forschung auch eine Rückbewegung zur Einbeziehung eines weiteren Kreises von Quellen aus der griechisch-römischen Welt erkennbar, z.B. in den Kommentaren von *Udo Schnelle*¹²⁸ oder auch *Craig S. Keener*. Die Vielzahl der Parallelen, die verzeichnet, aber oft nicht wirklich ausgewertet werden, läßt ohnehin fragen, was durch ‚Parallelen‘ eigentlich erklärt wird. Letztlich kann es hier weniger um genealogische Ableitungen gehen als vielmehr um eine Kontextualisierung, die zeigt, welches Profil der auszulegende Text im Gefüge anderer Texte seiner Welt und Zeit besitzt.

Problematisch ist aber auch eine allzu einseitige Begrenzung des Quellenspektrums. So findet sich im Kommentar von *Klaus Wengst* in bewußter Einseitigkeit eine Beschränkung auf jüdische Quellen, und hier insbesondere auf jüdisch-rabbinisches Material, das dazu dienen soll, den jüdischen Horizont des johanneischen Textes sichtbar zu machen. Abgesehen davon, daß mit Texten aus Midrasch und Talmud ein z.T. anachronistischer Rahmen gewählt¹²⁹ und das Diasporajudentum eher ausgeblendet wird, bietet eine solche – aus einem bestimmten religionspolitischen Interesse heraus

¹²⁷ S. dazu den Aufsatz „Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums“ (= Nr. 2 in diesem Band).

¹²⁸ S. auch die von Udo Schnelle federführend herausgegebene Quellensammlung: *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*, Teilband I/2: *Texte zum Johannesevangelium*, hg. v. U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Labahn und M. Lang, Berlin/New York 2001.

¹²⁹ Letztlich unterliegt der Kommentar den gleichen methodischen Problemen wie die viel gescholtene Präsentation des rabbinischen Materials von Paul Billerbeck, wenngleich der Autor natürlich gegenüber den antijüdischen Klischees in Billerbecks Werk ein diametral entgegengesetztes Interesse vertritt.

gewählte – Beschränkung des Quellenmaterials problematische Verzerrungen: Wenn z.B. zum Logosbegriff im Johannesprolog für die Leserinnen und Leser des Kommentars nicht mehr erkennbar ist, welche Bedeutung dieser in der griechischen Welt – von den Vorsokratikern bis zur Stoa – und im hellenistischen Judentum hatte, sondern nur Stellen zum schöpferischen Wort Gottes in der hebräischen Bibel und in rabbinischen Texten geboten werden,¹³⁰ dann wird die Informations- und Wahrheitspflicht eines Kommentars verfehlt bzw. einer ideologischen Verengung geopfert. Eine solche Einschränkung des Vergleichsmaterials – auf Gnosis, Philosophie, Rabbinica oder auch ‚nur‘ auf die alttestamentlichen Schriften – bietet für die Interpretation eine problematische Einengung, die zu meiden ist.

d) Der Ansatz bei einer einengenden Texttheorie

Ein vierter ‚Türhüter‘ liegt im Prinzipialismus bestimmter Texttheorien, d.h. in der programmatischen (wenngleich nicht völlig konsequent durchführbaren) Beschränkung auf die rein-synchrone Textanalyse, wie sie etwa im Kommentar von *Hartwig Thyen* vorliegt. Eine solche Beschränkung, die methodisch der Strenge eines bestimmten Textverständnisses geschuldet sein mag, muß unweigerlich zu einer Verengung des Blicks führen, die die Welt der Texte und ihre Geschichte ausblendet. Diese Beschränkung erfolgt natürlich aus methodologisch nachvollziehbaren Gründen. Synchrone und diachrone Methoden sind in der neutestamentlichen Exegese nach wie vor nur unzureichend miteinander verknüpft,¹³¹ und es gehört zu den Grenzen der synchron-narratologischen Methoden, daß sich die Frage nach der Entstehung eines Textes in ihr Ensemble nicht bruchlos einfügen läßt.¹³² Doch wenn die Texte der Evangelien den Anspruch erheben, die Geschichte Jesu zu erzählen und (zumindest partiell) Worte und Berichte aus seiner Zeit bzw. aus der den Evangelisten vorgegebenen Überlieferung zu präsentieren, dann kann sich die Interpretation dieser Rückfrage nicht grundsätzlich versagen – ganz gleich, mit welchem Optimismus oder Pessimismus man hier valide Antworten erwarten darf. Thyen klammert in seinem Kommentar diese Fragen aus, die sich letztlich eben doch nicht ausklammern lassen, wenn denn die Annahme der literarischen Einheit des Textes oder auch der Kenntnis und Verwendung der synoptischen Evange-

¹³⁰ WENGST, *Johannesevangelium I* (s. Anm. 41), 44.

¹³¹ Dies zeigt auch die Neuausgabe der einst von Wilhelm Egger konzipierten Methodenlehre: W. EGGER / P. WICK, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, 6. Aufl., Freiburg i.Br. 2011, in der die synchronen und die diachronen Methoden nach wie vor nur nebeneinander stehen.

¹³² Vgl. dazu neuerdings S. FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese*, WUNT II/285, Tübingen 2010, 478f., der freilich insgesamt eine stärkere Öffnung narratologischer Konzepte für die historische Fragestellung herausgearbeitet hat.

lien nicht ein bloßes Postulat sein sollen.¹³³ Abgewogener präsentieren sich die Überlegungen bei *Francis Moloney*, der sich ebenfalls mehr der Welt *vor* dem Text als der Welt *hinter* dem Text widmen möchte, doch ohne die historischen Fragen zu ignorieren.¹³⁴ In dieser methodischen Offenheit auch gegenüber der historischen Kontextualisierung und Perspektivierung kann sich auch die interpretatorische Fruchtbarkeit der narratologischen Ansätze am deutlichsten entfalten.

3. Literarisch – historisch – theologisch: Überlegungen zum eigenen Ansatz

In der Tat scheint mir die Wahrnehmung der *literarischen*, narrativen und dramatischen Elemente des johanneischen Textes, der fortschreitenden ‚Entwicklung‘ von Motiven und Themen, des subtilen Gefüges von impliziten Kommentaren und Verstehenshilfen an die Leser, ja der didaktischen Dynamik des Textes zu den wichtigsten Erträgen der neueren Johannesforschung zu gehören. Das Evangelium ist gerade nicht ein verrätseltes, sich abschließendes Werk, sondern eines, das mit vielfältigen Mitteln sein Verständnis der Geschichte Jesu vermitteln will. Diese Mittel werden aber nur dann erkennbar, wenn man den Text in seiner Gesamtheit, als ‚funktionierendes‘ Ganzes betrachtet. Gewiß ist auch in manchen narrativen Analysen der theoretische Aufwand überzogen und interpretatorisch unfruchtbar, doch helfen die Beobachtungen zu intratextuellen (und intertextuellen) Bezügen, den Text ganz anders wahrzunehmen, als dies in einem alten, nur historischen oder literarkritischen Paradigma möglich war. Die synchron-narrativen Ansätze binden die Interpretation zurück an die sprachliche Gestalt des überlieferten Textes, an das, was faktisch vorliegt, und sie veranlassen zur vorsichtigen Skepsis gegenüber allen, oft allzu selbstsicher vorgetragenen Hypothesen zu Quellen und Redaktionsprozessen. Die neueren Ansätze nehmen zugleich das bildsprachliche Gefüge ernst, das bei Johannes in einer wesentlich größeren Dichte als bei den Synoptikern vorliegt. Die Beobachtungen zum Spiel des Textes mit seinen Lesern lassen schließlich auch etwas von der Faszination verstehen, die dieses Evangelium bis heute auf unterschiedliche Leserinnen und Leser ausübt. Die Wahrnehmung der ‚Pragmatik‘, in der ein Text auf seine Leser einwirken will bzw. potentiell einwirkt, führt zugleich nahe an die theologische Sachin-

¹³³ S. dazu und zum Folgenden J. FREY, Grundfragen (s. Anm. *). S. jetzt die wesentlich subtilere Begründung der Rezeption synoptischer Stoffe (auf der Basis einer ebenfalls streng synchronen Texttheorie) bei Z. GARSKÝ, Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes, WUNT II/325, Tübingen 2012.

¹³⁴ F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), Collegeville 1998, 15.

terpretation und die Aufgabe der Vermittlung heran. Diese Beobachtungen sind grundlegend für eine Kommentierung des johanneischen Textes.

Dennoch können wir den *historischen* Fragen und Aporien auch im Horizont synchroner Ansätze nicht entgehen. Ein dezisionistisches Ausblenden solcher Fragen führt nur zu einer eingeschränkten und letztlich einseitigen Wahrnehmung der textlichen und geschichtlichen Wirklichkeit. Ganz gleich, wie weit die historischen Fragen auf der gegebenen Quellenbasis zu beantworten sind, müssen wir sie doch nach Möglichkeit bedenken, weil wir umgekehrt eben auch nicht annehmen können, daß das vierte Evangelium irgendwann ‚vom Himmel gefallen‘ oder – was auf dasselbe hinausliefere – von einem nicht näher interessierenden (und nur im Text impliziten) Autor ohne Bezug auf dessen reale Welt in einem Zug niedergeschrieben wurde. So sehr ich also einen synchron-textbezogenen Ansatz für den interpretatorisch aussichtsreichsten und methodologisch angemessensten halte, kann ich doch weder auf die historische Frage nach dem möglichen Autor und seinen ersten Leserinnen und Lesern verzichten noch auf die Frage nach den angemessenen historischen und traditions- oder religionsgeschichtlichen Kontexten. Für die literaturgeschichtliche Kontextualisierung ist dabei der breite Bestand an frühjüdischen und griechisch-römischen Quellen wie auch das Zeugnis der christlichen (und christlich-agnostischen) Schriften des 2. Jahrhunderts sorgfältig und kritisch einzubeziehen. Zu bedenken sind auch die klassischen Fragen nach eventuell erkennbaren Quellen oder Traditionen und – damit verbunden – nach dem historischen Quellenwert der johanneischen Erzählung bzw. einzelner ihrer Aspekte, auch wenn gerade diese Fragen oft nur noch in Ansätzen, sehr hypothetisch oder vielleicht auch gar nicht mehr beantwortet werden können. Auch die Frage nach dem ursprünglichen Textsinn ist m.E. legitim und (auch theologisch) notwendig, wenngleich im Rahmen neuerer narratologischer Theorien der ‚aufgeklärte‘ leserzentrierte Ansatz zur Dominanz gekommen ist, der die Rekonstruierbarkeit eines solchen Ursprungssinns deutlich in Frage stellt und davon ausgeht, daß der Sinn eines Textes nur je im Akt des Lesens konstituiert wird. Die Frage mag daher modifiziert als Frage nach dem für die ersten Rezipienten eines Textes erkennbaren Sinn formuliert werden. Doch als solche ist sie m.E. nach wie vor unverzichtbar, nicht zuletzt im Interesse einer theologischen Interpretation des Textes.

Letztlich zielt das Johannesevangelium nämlich darauf, in seinem *theologischen* Sachanspruch interpretiert zu werden. Eine Interpretation des als bloßes literarisches Kunstwerk greift ebenso zu kurz wie eine reine historische ‚Erklärung‘ seiner Entstehung und ihrer Umstände. Eine Interpretation, die den Text nur in seiner Genese erklären und diese auf sprachgeschichtliche Phänomene und Entwicklungen oder gemeindliche Heraus-

forderungen zurückführen, ihn als Antwort auf eine defizient erscheinende Christologie oder auf eine als unzureichend erkannte Eschatologie, auf Anschuldigungen seitens der Synagoge oder die Herausforderung ‚doketisierender‘ Kreise verstehen wollte, wird dem sachlichen Anspruch des johanneischen Textes noch nicht hinreichend gerecht. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß das Johannesevangelium auch eine eigenständige und kreative theologische Leistung darstellt, eine innovative Reflexion über den Weg Jesu von Nazareth, und daß es darin seinen Leserinnen und Lesern in der Sache neu zu denken geben will. Das Johannesevangelium ist ein Buch, das – vom Prolog mit dem Einsatz „im Anfang“ (Joh 1,1) bis zu seinem hyperbolischen Abschluss in Joh 21,25 – mit dem Anspruch auftritt, grundlegende und gültige Aussagen über Christus und Gott, über den Glauben und das (ewige) Leben zu machen. Schon der Beginn mit seiner den Anfang der Genesis (Gen 1,1 LXX) aufnehmenden und zugleich überbietenden Formulierung zeigt, dass sich dieser Text dezidiert in eine Linie mit den biblischen Schriften stellt und einen Verbindlichkeits-Anspruch erhebt, wie er im Neuen Testament nur noch von der ‚johanneischen‘ Apokalypse in vergleichbarer Weise erhoben wird.¹³⁵ Es bringt – wohl auch aufgrund seines historischen Ortes – eine Reihe neutestamentlicher Diskurse zu einem Höhepunkt und führt andere zumindest entscheidend weiter.¹³⁶ Zugleich ist nicht zu verschweigen, dass dieser Text trotz seiner Größe an anderen Stellen, etwa in der Frage des Antijudaismus oder der Prädestinationsauffassung, ungelöste Probleme offenlässt.

In der frühkirchlichen Rezeption des Evangeliums wurden schließlich zahlreiche johanneische Aussagen zu Fixpunkten, die die spätere Reflexion leiten konnten – vor allem in der Christologie.¹³⁷ Auch im Blick auf das Verständnis Gottes und sein geschichtlichen Handelns hat das Johannesevangelium Entscheidendes über die älteren biblischen Aussagen hinaus beizutragen.¹³⁸ Nur eine Interpretation, die auch diesen theologischen Anspruch wahr- und ernstnimmt, wird dem Text tatsächlich gerecht.

Das Konzept des Evangelisch-katholischen Kommentars (EKK), für den ich meinen Kommentar vorbereite, fordert mit Recht eine theologische, den Sachanspruch der neutestamentlichen Texte wahrnehmende Interpretation, die zugleich nach Möglichkeit deren vielfältige Wirkungsgeschichte mit reflektiert. Letztere kann allerdings bei einem Werk wie dem Johan-

¹³⁵ So in der abschließenden Textsicherungsformel Apk 22,18f.; vgl. Dtn 4,2; 13,1.

¹³⁶ S. dazu J. FREY, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, ZThK 107 (2010), 448–478 (= Nr. 18 in diesem Band).

¹³⁷ Dazu s. die Diskussion in FREY, Klimax (s. Anm. 136).

¹³⁸ Dazu s. auch J. FREY, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, in: ID./U. POPLUTZ, Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, BThS 130, Neukirchen-Vluyn 2012, 217-257.

nesevangelium niemals vollständig erfaßt und aufgearbeitet werden. Ein derart ‚buchhalterisches‘ Vorgehen wäre der Interpretation selbst kaum dienlich. Vielmehr kann es nur darum gehen, an exemplarischen Spuren der Rezeption des Textes in theologischen Auslegungen und kirchlicher Frömmigkeit wie auch in weiteren Bereichen der Kultur (Philosophie, Literatur, Musik, bildende Kunst) Wirkungs- und Sinnpotentiale der Texte, Verständnis- und Mißverständnismöglichkeiten und Deutungsalternativen aufzuzeigen, um so das Verstehen des johanneischen Textes selbst zu fördern.

4. Zum vorliegenden Band

Die in diesem Band zusammengestellten Aufsätze lassen sich als Vorarbeiten und Vorklärungen zu einem solchen Gesamtverständnis des Johannesevangeliums verstehen. Ausgehend von meinen Arbeiten zur johanneischen Forschungsgeschichte,¹³⁹ zum johanneischen Umgang mit dem Faktor ‚Zeit‘ in der Erzählung und zum johanneischen Zeitverständnis¹⁴⁰ sowie zur Eschatologie in den Johannesbriefen und im vierten Evangelium¹⁴¹ thematisieren diese Beiträge Grundfragen der Johannesinterpretation: zunächst der johanneischen Schriftrezeption (Nr. 3) und der religionsgeschichtlichen Kontextualisierung (Nr. 2) sowie insbesondere das Verhältnis zu den Textfunden vom Toten Meer (Nr. 4) sowie zur synoptischen Überlieferung (Nr. 5). Weiterhin wird die Frage der johanneischen Adressaten (Nr. 6) und – anhand der Aussagen über ‚die Juden‘ – der evtl. zu rekonstruierenden Situation und Geschichte dieser Adressatengemeinden (Nr. 7) behandelt, außerdem Fragen der innertextlichen ‚Entwicklung‘ spezifischer Themen und Termini und damit der innerjohanneischen Dramatik und Dynamik (Nr. 8 und 9), wobei insbesondere Funktion der dualistischen Sprachformen Beachtung findet (Nr. 9). Theologische Themen kommen schließlich ausführlich zur Sprache, so die Frage nach der ‚Kreuzestheologie‘ (Nr. 10) und, noch einmal weiterführend, Aspekte der Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium (Nr. 11), das Problem des Geschichtsbezugs der johanneischen Erzählung (Nr. 12), das Verhältnis von $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ und $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (Nr. 13), die Eschatologie der johanneischen Schriften (Nr. 14), die Frage der Leiblichkeit, am Beispiel der Auferstehungsaussagen (Nr. 15), das Motiv der Liebe und das Netzwerk von Liebesaussagen (Nr. 16) und der Ansatz der johanneischen Ethik (Nr. 17). Der letzte Beitrag fragt programmatisch danach, inwiefern die johanneische Theologie

¹³⁹ FREY, Eschatologie I (s. Anm. *).

¹⁴⁰ FREY, Eschatologie II (s. Anm. *).

¹⁴¹ FREY, Eschatologie III (s. Anm. *).

als ‚Klimax‘ der neutestamentlichen Theologie für das weitere theologische Denken maßstäbliche Bedeutung erlangen konnte (Nr. 18). Dabei kommt besonders deutlich zum Ausdruck, was die Beiträge generell kennzeichnen soll: In allen historischen Detailfragen und Überlegungen geht es letztlich auch um die Frage nach dem sachlichen Anspruch und der theologischen Wahrheit der biblischen Texte. Diese ist letztlich in einer Kommentierung heutigen Leserinnen und Lesern zu präsentieren – im Rahmen umfassender historischer Nachfrage und in nachvollziehbarer Erläuterung des überlieferten literarischen Textes.

Teil II:
Zur Religions- und Traditionsgeschichte

2. Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums

Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung*

Die Suche nach dem angemessenen Kontext des vierten Evangeliums ist fast so alt wie dieses Werk selbst. Auch die schon früh vorgenommene und bis in die Neuzeit vorherrschende Zuschreibung des Evangeliums an den Apostel Johannes, den Fischersohn aus dem galiläischen Bethsaida, hat die Frage nach den Hintergründen dieses Werks nur zeitweise zurücktreten lassen. Dies gilt für die Frage nach seinen innerkanonischen Bezügen, nach seinem Verhältnis zu den anderen drei Evangelien, zur gleichfalls ‚johanneischen‘ Apokalypse und nicht zuletzt zu Paulus bzw. zum *Corpus Paulinum*. Dies gilt aber auch für die Frage nach dem Verhältnis dieses Evangeliums zu den später als häretisch bezeichneten ‚gnostischen‘ Traditionen (wie z.B. Kerinth), zur Denkwelt des paganen Hellenismus und des hellenistischen Judentums (wie z.B. Philo) und zu den palästinisch-jüdischen Überlieferungen (wie den rabbinischen Traditionen oder Qumran). Aufgrund des Einflusses der ‚religionsgeschichtlichen Schule‘ kam der religionsgeschichtlichen Fragestellung in der Johannesauslegung des 20. Jahrhunderts eine Schlüsselstellung zu, und die Debatte ging mit jedem neu erschlossenen Textcorpus (Mandaica/Manichaica, Qumran, Nag Hammadi) in eine neue Runde.

In diesem einführenden Beitrag sollen einige forschungsgeschichtliche Perspektiven für die religions- und traditionsgeschichtliche Suche nach dem Ort bzw. dem ursprünglichen Kontext des vierten Evangeliums vorgeführt werden. Dabei kann es nicht darum gehen, archivarisch eine Vollständigkeit der Bezüge, Belege oder gar der literarischen Vertreter einer bestimmten Einordnung anzustreben. Gemäß einem Verständnis von Forschungsgeschichte als Problemgeschichte¹ sollen vielmehr signifikante Entwicklungen und Problemstellungen vorgeführt werden, aus denen sich wesentliche Aspekte der | Frage nach der religions- und theologiege-

* Der Schlußteil der Erstpublikation ist hier weggelassen.

¹ Dazu s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 6.

schichtlichen Einordnung des vierten Evangeliums erschließen. Für Detailprobleme ist dabei auf die Beiträge des vorliegenden Bandes zu verweisen.

Der Überblick wird zeigen, daß die Diskussion um die angemessenen Kontexte (und den sich daraus ergebenden Standort) des vierten Evangeliums – gnostisch oder antignostisch, jüdisch oder unjüdisch, in der Mitte oder am Rand des neutestamentlichen Kanons – sich immer wieder mit der Frage nach der Legitimität dieses eigentümlichen Werkes verband. Entsprechend dem Standpunkt der einzelnen Interpreten erfuhr dieses Werk völlig gegensätzliche Einordnungen. Dies bestätigt nur, daß religions- und traditionsgeschichtliche Arbeit sich wie jede historische Interpretation in einem hermeneutischen Zirkel bewegt. Doch die damit gegebene Schwierigkeit entläßt die wissenschaftliche Exegese nicht aus der Pflicht, nach dem textlich und historisch angemessensten Kontext zu suchen und die nach Ausweis *aller* verfügbaren Quellen wahrscheinlichste Kommunikationssituation dieses Evangeliums nach Möglichkeit zu rekonstruieren.

1. Johannes und die Religionsgeschichte

1.1 Altkirchliche Ansätze: Irenäus und die Aloger

Ein Hinweis auf die frühe religionsgeschichtliche Kontextualisierung des vierten Evangeliums läßt sich der berühmten Johannesnotiz des *Irenäus* entnehmen. In Haer. III 11,1 schreibt der Bischof von Lyon, Johannes habe sein Evangelium geschrieben, um „den Irrtum zu beseitigen, der von Kerinth den Menschen eingesät worden war und schon viel früher von denen, die Nikolaiten genannt werden, die ein Ableger der fälschlich so genannten Gnosis sind“.² Unter Rückbezug auf Apk 2,6.15 (und 1Tim 6,20) wird dem Apostel, der zugleich als Verfasser der Apokalypse gilt, eine antignostische Intention zugeschrieben. Dies entspricht dem Argumentationsinteresse des Irenäus und seiner eigenen Johannesrezeption und greift zugleich eine der im Corpus Johanneum – freilich in der Apokalypse – explizit genannten Frontstellungen auf. Neben die Nikolaiten (die auf den Act 6,4 erwähnten ‚Hellenisten‘ Nikolaos zurückgeführt werden) tritt nun Kerinth, den Irenäus bereits in Haer. I 26,1 als gnostischen Häresiarchen eingeführt hatte.³ Johannes ist für Irenäus | der Kronzeuge gegen die gnosti-

² Text nach N. BROX, *Irenäus von Lyon, Adversus haereses. Gegen die Häresien III*, FC 8/3, Freiburg u.a. 1995, 96: „*volens ... auferre eum qui a Cerintho insemminatus erat hominibus errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius quae falso cognominatur scientiae*“.

³ Die Zeugnisse über Kerinth sind zusammengestellt bei A.F.J. KLIJN/G.J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, NT.S 36, Leiden 1973, 3–19.102ff. Kerinth begegnet neben Simon (Magus) als Gegner der Apostel auch in der aus dem zweiten

schen Häresien seiner Zeit,⁴ und Kerinth wird – als Zeitgenosse des Evangelisten – zum paradigmatischen Gegner, dem der Apostel nach der Anekdote selbst im Bade nicht begegnen wollte.⁵ Ob der ‚historische Kerinth‘ bereits Gnostiker war oder ob sich erst seine Schüler „in gnostischer Weise weiterentwickelt haben“,⁶ steht auf einem anderen Blatt.

Eine entgegengesetzte Kontextualisierung erfolgte wenig später durch die Gruppe um den römischen Presbyter *Gaius*, die Epiphanius „mit dem Schimpfnamen ‚Aloger‘ belegt hat, da sie das Logosevangelium ablehnten“⁷ und es ebenso wie die Apokalypse dem Apostel absprachen und pikanterweise seinem Gegner, dem ‚Gnostiker‘ Kerinth, zuschrieben. Ihre Ablehnung des Evangeliums und der Apokalypse hängt wohl mit ihrem Kampf gegen den Montanismus zusammen, in dem die johanneische Rede vom Geist-Parakleten ebenso wie die chiliastische Eschatologie und der Rigorismus der Apokalypse intensiv rezipiert worden waren.⁸ Gaius und

Jahrhundert stammenden *Epistula Apostolorum* (c. 1); s. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43, Berlin 1919, 25. Zur Johannesrezeption in der *Epistula Apostolorum* vgl. T. NAGEL, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur*, ABG 2, Leipzig 2000, 120–156.

⁴ S. den Nachweis und die Analyse der Verwendung der johanneischen Schriften bei B. MUTSCHLER, *Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon*, STAC 21, Tübingen 2004.

⁵ Irenäus, *Haer* III 3,4; vgl. Euseb, *h.e.* IV 14,6. Da diese Notiz bei Irenäus eine „gegen die Aloger gerichtete Anekdote“ sei (W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZNV 64, Berlin/New York 1992, 23.27), ist eine nicht weiter begründbare Vermutung. Irenäus führt sie vielmehr auf Polykarp zurück.

⁶ M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67, Tübingen 1993, 179; vgl. dort 176–181 zu Kerinth, der nach Hengels Auffassung als ein doketisierender „judenchristlicher Lehrer mit einer gewissen popularphilosophischen Bildung“ (179) anzusehen ist, aber von Irenäus doch „mit Recht ... als Widersacher des Johannes von Ephesus“ angeführt wird (176). Zu den Traditionen über Kerinth s. weiter C. MARKSCHIES, *Kerinth: Wer war er und was lehrte er?*, *JbAC* 41 (1998), 48–76.

⁷ H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, WUNT 13, Tübingen 1971, 34. Vgl. Epiphanius, *Haer* XI 3.

⁸ Zur Bedeutung des *Corpus Johanneum* für den Montanismus s. HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 24f. und R.E. HEINE, *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, *The Second Century* 6 (1987/88), 1–20; s. auch C. MARKSCHIES, *Art. Montanismus*, *RGG*⁴ 5, 1471–1473; zur Bibelrezeption des Montanismus auch H. PAULSEN, *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanon*, in: DERS., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums* (hg. v. U. Eisen), WUNT 99, Tübingen 1997, 310–343. Zu den ‚Alogern‘ weiter J.J. GUNTHER, *Early Identifications of Authorship of the Johannine Writings*, *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), (407–

seine Anhänger verwiesen aber zur Begründung ihrer Ablehnung mit philologischem Scharfsinn auf die Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern.⁹ Im Vergleich mit den ersten drei Evangelien, deren Angaben sie vorzogen, konnte ihnen das Johannesevangelium (und die Apokalypse) offenbar nur als häretische Fälschung erscheinen.

Die gegensätzliche Einordnung des vierten Evangeliums bei Irenäus und den ‚Alogern‘ zeigt paradigmatisch, wie die Kontextualisierung des Werks – als rechtgläubig-antignostisch oder als häretische Fälschung – von aktuell polemischen Interessen und zugleich von der Frage nach der Legitimität des vierten Evangeliums (bzw. seiner Inanspruchnahme) bestimmt war.

Man wird die Versuche einer Verwerfung des vierten Evangeliums in der Alten Kirche allerdings nicht überschätzen dürfen. Im Unterschied zu der im kirchlichen Osten zögerlichen Rezeption der Apokalypse waren diese „letzten Angriffe“¹⁰ auf das Evangelium auf eine relativ enge Zeitspanne zwischen Irenäus und Hippolyt (ca. 180–220) und eine einzige Gruppierung begrenzt, und die kühne Zuschreibung an Kerinth dokumentiert im Grunde nur, daß die kirchliche Geltung des vierten Evangeliums in dieser Epoche weithin schon fest verankert war.¹¹ Einige Jahrzehnte später ließen sich Zweifel nur noch im Blick auf die Apokalypse formulieren, die dann – durch *Dionysios v. Alexandrien* (um 250)¹² – hinsichtlich ihrer Verfälschung vom Evangelium abgerückt und in ihrem apostolischen Charakter in Frage gestellt wurde. Zweifel existierten außerdem noch bezüglich der beiden kleinen Johannesbriefe, für die eine abweichende Zuschreibung (an den ‚Presbyter Johannes‘) bei Euseb und Hieronymus erwähnt wird.¹³ Da der ‚Presbyter‘ aber als Schüler des ‚Apostels‘ Johannes gilt, lassen sich diese abweichenden Zuschreibungen kaum als Zweifel am ‚orthodoxen‘ Charakter dieser Schriften werten. Die Anerkennung des Evangeliums war nach der Zeit der ‚Alogern‘ ohnehin nicht mehr zweifelhaft, und die von

427)413–415, und J.D. SMITH, Jr., *Gaius and the Controversy Over the Johannine Literature*, PhD Diss. Yale 1979.

⁹ S. dazu MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 7), 35f.

¹⁰ So HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 26.

¹¹ Gegenüber den Synoptikern erfuhr Johannes als das ‚pneumatische‘ Evangelium (so nach Clemens von Alexandrien, *Hypotyposen*, bei Euseb, h.e. VI 14,7) in der Alten Kirche weithin besondere Hochschätzung. Vgl. dazu J. FREY, *Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: Th. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, QD 203, Freiburg 2003, (60–119)61–67 (= Nr. 5 in diesem Band); s. weiter ausführlich MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 7).

¹² S. das Zitat bei Euseb, h.e. VI 25,24–26. Vgl. dazu J. FREY, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum*, in: HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), (326–429)359f.

¹³ So Origenes (bei Euseb, h.e. VI 25,10); *Dionysios v. Alexandrien* (bei Euseb, h.e. VII 25,7ff.); Hieronymus, *vir. ill.* 9.18.

Irenäus angenommene antignostische Ausrichtung der johanneischen Schriften wurde von den altkirchlichen Autoren gerade angesichts der häufig konstatierten Verwendung des johanneischen Werks | in gnostischen Kreisen¹⁴ von vielen übernommen und an spätere Epochen der Johannesauslegung, auch an die frühe Neuzeit, weitergegeben.

1.2 Religionsgeschichtliche Ansätze in den Anfängen der neuzeitlichen Forschung

Mit der beginnenden historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments mußte die Kontroverse um die geschichtliche Stellung und den Abfassungszweck des vierten Evangeliums erneut aufbrechen. Dabei wurden die altkirchlichen Überlieferungen aufgenommen und in unterschiedlicher Weise variiert.¹⁵ Zudem wurden unter Heranziehung neu erschlossener Quellen immer mehr Parallelen zu Sprache und Motivatik der neutestamentlichen Texte gesammelt, so daß auf dieser Basis neue religionsgeschichtliche Hypothesen zum Kontext des vierten Evangeliums entstehen konnten.

Die Sammlung philologischer Parallelen erfolgte zunächst in der Form gelehrter *annotationes*.¹⁶ Ansätze einer historisch-kritischen Fragestellung und eine reiche Fülle philologischer Parallelen bieten schon die *annotationes* zum Neuen Testament von *Hugo Grotius* (1679). Zum Logosbegriff Joh 1,1.14 verweist dieser Gelehrte auf das Alte Testament, die Targumim und die jüdischen Lehrer bis Maimonides, auf die Orphik und Heraklit, auf Stoiker und Platoniker und natürlich auf Philo von Alexandrien. Dabei hält

¹⁴ S. die Hinweise bei NAGEL, Rezeption (s. Anm. 3), 281ff.; HENGEL, Frage (s. Anm. 6), 37ff.; zu Herakleon s. E.H. PAGELS, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis, Heracleon's Commentary on John*, SBL.MS 17, Nashville/New York 1973; A. WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus*, WUNT 142, Tübingen 2002; zu Nag Hammadi s. W. RÖHL, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, EHS 23/428, Frankfurt u.a. 1991, sowie NAGEL, Rezeption, 357ff.

¹⁵ SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 5), 38ff., nennt als mögliche Abfassungszwecke a) die historische Ergänzung der Synoptiker, b) deren theologische Überbietung, c) eine antignostische Polemik, d) eine antijudaistische Ausrichtung und e) – nur unter Annahme der ‚Unechtheit‘ – eine Eintragung gnostischer Anschauungen in das Christentum. Diese Annahmen konnten teilweise miteinander kombiniert werden.

¹⁶ Vgl. aus der humanistischen Tradition bereits die großen *annotationes* des *Erasmus von Rotterdam* in seiner Ausgabe des Neuen Testaments: *Novum instrumentum omne*, Basel 1516. Dort wird (ebd., 619.625) die altkirchliche Kritik u.a. an 2/3Joh und Apk aufgenommen (vgl. J. LEIPOLDT, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons II*, Leipzig 1908, 14ff., bes. 21). Beachtlich ist auch J. Camerarius, *Commentarius in Novum Foedus: In quo et figurae sermonis, et verborum significatio, et orationis sententia, ad illius Foederis intelligentiam certioorem, tractantur*, Cambridge 1642 (dazu W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Orbis Academicus III/3, Freiburg/München 1958, 27f.).

er unter Verweis auf Irenäus und andere Kirchenväter an der antignostischen Ausrichtung der johanneischen Aussagen fest.¹⁷ In eine andere Richtung gehen die nicht | weniger gelehrten ‚*Horae Hebraicae et Talmudicae*‘ von *John Lightfoot*, in denen vor allem die jüdischen (alttestamentlichen, targumischen und talmudischen) Parallelen in einer erstaunlichen Fülle zusammengetragen werden.¹⁸ Grotius und Lightfoot haben „mit einer religionsgeschichtlichen Einordnung des Neuen Testaments in seine Umwelt den Anfang gemacht“¹⁹ – zugleich spiegelt sich in ihnen die unterschiedliche Blickrichtung, einerseits mit der klassischen Philologie in die griechisch-römische Welt, andererseits in das zeitgenössische und spätere rabbinische Judentum. Einen weiteren Meilenstein auf der Suche nach philologischen Parallelen zum Neuen Testament bildet dann das große Werk von *Johann Jakob Wettstein*,²⁰ das die klassischen Parallelen gegenüber Grotius noch vermehrt, aber auch rabbinische Parallelen anführt. Wettstein machte auch schon wesentlich stärker von den Mitteln des religionsgeschichtlichen Vergleichs Gebrauch,²¹ auch wenn die Fülle der hier gesammelten Belege erst in späteren Epochen umfassend ausgewertet wurde.

Die seit Irenäus vertretene Auffassung, daß das Evangelium gegen gnostische Irrlehrer gerichtet sei, wurde bereits beim Vater der englischen Bibelkritik, *Henry Hammond*,²² zustimmend aufgenommen, und viele an-

¹⁷ H. Grotius, *Annotationes in quatuor Evangelia et Acta Apostolorum*, *Opera Theologica* I, Amsterdam 1679, 474.478 (s. zu Johannes insgesamt ebd. 473–574); s. zu Grotius: KÜMMEL, *Das Neue Testament* (s. Anm. 16), 29–36; W. BAIRD, *History of New Testament Research I: From Deism to Tübingen*, Minneapolis 1992, 7–11.

¹⁸ Zu Johannes: J. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae impensae in Evangelium S. Johannis*, London 1671 (s. dort S. 51–53 zu Joh 1,1 mit vorwiegend targumischen Parallelen); vgl. die englische Übersetzung des Gesamtwerks: *Horae Hebraicae et Talmudicae I-IV*, Oxford 1859. Zu Lightfoot s. KÜMMEL, *Das Neue Testament* (s. Anm. 16), 36f.; BAIRD, *History I* (s. Anm. 17), 11–17.

¹⁹ KÜMMEL, *Das Neue Testament* (s. Anm. 16), 37.

²⁰ J.J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum I-II*, Amsterdam 1752, zu Joh s. I, 831ff. Vgl. dazu KÜMMEL, *Das Neue Testament* (s. Anm. 16), 51–54; BAIRD, *History I* (s. Anm. 17), 101–107; P.W. VAN DER HORST, *Johann Jakob Wettstein nach 300 Jahren: Erbe und Anfang*, *ThZ* 49 (1993), 267–281; ausführlich G. SEELIG, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft*, ABG 7, Leipzig 2001, 23–121.

²¹ So SEELIG, *Methode* (s. Anm. 20), 114; ebd., 120: er sei „einer der Väter der religionsgeschichtlichen Betrachtung des NTs“.

²² H. Hammond, *A paraphrase, and annotations upon all the books of the New Testament. Briefly all the difficult places thereof*, London 1653; lat. Bearbeitung Ders., *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi ... cum paraphrasi et adnotationibus ... in Latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Johannes*

dere Ausleger folgten,²³ unter anderem der Begründer der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, *Johann David Michaelis*, der bereits weitergehend die Auffassung vertrat, Johannes passe sich in der Verwendung seiner Begriffe, insbesondere in der Rede vom ‚Logos‘ für eine göttliche Person, der gegnerischen Position an.²⁴ Damit hat Michaelis wohl als erster „den Zusammenhang des vierten Evangeliums mit der gnostischen Gedankenwelt“²⁵ formuliert. Andere Ausleger, wie z.B. *Johann Salomo Semler*, interpretierten das Evangelium zumindest in antidoketischer Stoßrichtung (was vor allem durch das Zeugnis der Johannesbriefe Unterstützung finden konnte).²⁶

Eine eigene, wenngleich selten gewürdigte Position nahm in dieser Diskussion *Johann Gottfried Herder* ein. Unbefriedigt von der Sicht des Johannes als bloßem Ketzerbestreiter bei Michaelis oder Semler²⁷ und fasziniert von der Publikation der Übersetzung des Zend-Avesta durch den Orientreisenden Abraham Anquetil du Perron²⁸ erkennt Herder in dieser Quelle auffällige Parallelen vor allem zur Sprache des Johannesevangeliums. Diese erklärt er durch die Annahme, der Apostel habe die ‚Sprache

Clericus, 2 Bde., Amsterdam 1698, Bd. 1, 403f. (Frankfurt ²1714). Zu Hammond s. D. CARTER, Art. Hammond, Henry, RGG³ 3, Tübingen 1959, 51.

²³ SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 5), 43f., nennt weiter G.L. Oeder, *De Scopo Evangelii S. Johannis Apostoli, certissime haeresi Cerinthi et Ebionis oppositi ...*, Frankfurt 1732; und J. Oporin, *Clavis evangelii Johannis historico-ecclesiastica, quae patefacit, totum evangelium Iohanneum nihil alium esse, nisi demonstrationem anticerinthianam*, Göttingen 1743 [sic!]; H.E.G. PAULUS, *Historia Cerinthi, quatenus ad Iudaeognosticis et Evangelii atque epistolarum Ioannis fata illustranda pertingit*, Jena 1795; vgl. weiter G.C. STORR, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, Tübingen 1786, nach dem das Evangelium zur Abgrenzung gegen eine gnostisierende Täufersekte geschrieben sein sollte, sowie die J.A.L. WEGSCHEIDER, *Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1806.

²⁴ J.D. MICHAELIS, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes II*, Göttingen ⁴1788, 1137.

²⁵ KÜMMEL, *Das Neue Testament* (s. Anm. 16), 82, vgl. auch SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 5), 44.140.

²⁶ J.S. SEMLER, *Paraphrasis Evangelii Johannis*, 2 Bde., Halle 1771/2 (I, 24 zu Joh 1,14).

²⁷ Vgl. schon Herders Rezension von Semler, *Paraphrasis Evangelii Johannis* (s. Anm. 26), die 1772 in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen erschienen war: J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, hg. v. B. Suphan, Nachdr. D. Ausg. Berlin 1877, Hildesheim 1967, 440–444.

²⁸ A.A. DU PERRON, *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, Paris 1771. Herders Faszination zeigt sich in der Schrift „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle“ (1775), in: *Werke VII*, 335–470, sowie in der späten Johannesschrift „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung“ (1797), in *Werke XIX*, 253–424.

der Chaldäer‘ als das würdigste Idiom seiner Zeit aufgenommen und ‚geläutert‘.²⁹ Johannes sei also nicht (wie in der Tradition der gelehrten *annotations*) an den Zeugnissen der klassischen Gräzität zu messen, sondern nur aus ‚morgeländischem‘ Denken zu begreifen. Herder wird damit zum Vorreiter der iranischen Herleitung der johanneischen Sprache und einzelner johanneischer Motive³⁰ – einer These, | die erst viel später im Rahmen der Religionsgeschichtlichen Schule breitere Aufmerksamkeit finden sollte. Die Brisanz dieser These konnte freilich in dieser frühen Phase der Forschung noch nicht wirklich erkannt werden. Die Zuschreibung des Evangeliums an einen apostolischen Verfasser ließ einen im strengen Sinne ‚fremdreligiösen‘ Einfluß auf die johanneische Verkündigung noch nicht wirklich ins Blickfeld geraten.³¹

Weiterreichende Bedeutung konnten religionsgeschichtliche Thesen erst gewinnen, wo man auch die traditionelle Annahme der apostolischen Verfasserschaft des vierten Evangeliums in Zweifel zog. So verband sich schon mit der ersten klaren Bestreitung der ‚Authentizität‘ des vierten Evangeliums 1792 durch *Edward Evanson*³² eine neue religionsgeschichtliche Einordnung desselben. Evanson verwies auf die sprachlichen Differenzen zur Apokalypse (die er dem Zebedaiden zuschrieb) und die sachlichen Differenzen zu den Synoptikern, besonders zu Lukas, und bestritt von hier aus die traditionelle Annahme der apostolischen Verfasserschaft. Das Johannesevangelium sei „eine fiktive und im höchsten Maße irrige Darstellung des Lebens Jesu aus dem 2. Jahrhundert“, sein Autor ein zum Christentum bekehrter Platonist „whose doctrines are a heterogeneous compound of Paganism, Judaism and Christianity“.³³ Andere Autoren bringen auf der Basis der Bestreitung der Apostolizität und erster literarkritischer Unterscheidungen den Evangelisten oder auch seine Quellen mit

²⁹ Dabei ergibt sich für Herder anders als für die spätere religionsgeschichtliche Schule nicht das Problem der Übernahme fremdreligiöser Ideen.

³⁰ Neben dem Logosbegriff nennt Herder die Lichtmetaphorik, die dualistische Weltansicht und die Vorstellungen von Himmelsheeren und Engelwesen (Werke XIX, 279), die alle in den johanneischen Schriften (wozu nach Herder natürlich auch die Apokalypse gehört) eine wichtige Rolle spielen.

³¹ Zu Herders Position in der Forschung s. J. FREY, Herder und die Evangelien, in: V. Leppin/M. Kessler (Hgg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks, Berlin/New York 2005, 47–91.

³² E. EVANSON, The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists, and the Evidence of their Respective Authority examined, Ipswich 1792, 219–254; s. das Referat bei U. BUSSE, Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual, BETL 162, Leuven 2002.

³³ EVANSON, Dissonance (s. Anm. 32), 235, zitiert bei BUSSE, Johannesevangelium (s. Anm. 32), 32.

philonisch-alexandrinischen oder gnostischen Gedanken in Verbindung.³⁴ Einen philonisch-alexandrinischen Ursprung des | Johannesevangeliums postulierte 1802 *Heinrich Christian Ballenstedt*, der aufgrund dieser Beobachtungen allerdings erst in einem zweiten Schritt zur Kritik der johanneischen Verfassertradition gelangte.³⁵ Auch *Karl Gottlieb Bretschneider*, der die rationalistische Kritik der johanneischen Verfassertradition in Deutschland am klarsten formulierte, wollte im vierten Evangelisten einen nichtjüdischen Alexandriner sehen, der sein Werk in apologetischer und polemischer Absicht gegen jüdische Angriffe geschrieben habe. Die gnostisierende Sprache des Werks erkläre sich aus seiner alexandrinischen Herkunft.³⁶

³⁴ So unter den frühen rationalistischen Bestreitern der Verfassertradition G.K. HORST, Ueber einige Widersprüche in dem Evangelium des Johannes in Absicht auf den Logos oder das Höhere in Christo, *Museum für Religionswissenschaft* 1 (1803), 20–46; DERS., Läßt sich die Echtheit des Johannes-Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift?, *Museum für Religionswissenschaft* 1 (1803), 47–118, der bei Johannes die Verbindung zweier disparater Christologien erkennen wollte. Das Evangelium sei eine „Sammlung von Bruchstücken“ (HORST, Widersprüche, 40), die ein Sammler wenig glücklich miteinander verbunden habe. „Sprache, Einkleidung und Ideenform der Schrift scheinen deutlich einen Alexandrinischen Ursprung zu verrathen“ (HORST, Echtheit, 96f.; vgl. SCHMITHALS, Johannesevangelium [s. Anm. 5], 54; BUSSE, Johannesevangelium [s. Anm. 32], 33f.). H.H. CLUDIUS, Uransichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments, Altona 1808, 50ff., schreibt „eine Grundschrift des JohEv einem unbekanntem Judenchristen, die eine Ergänzung einem jüdisch, die andere Ergänzung einem alexandrinisch gesinnten Christen zu, der das JohEv für Gnostiker annehmbar machen wolle“ (SCHMITHALS, Johannesevangelium [s. Anm. 5], 53).

³⁵ H.Chr. BALLENSTEDT, Philo und Johannes oder neuere philosophisch-kritische Untersuchung des Logos beim Johannes nach dem Philo nebst einer Erklärung und Übersetzung des 1. Briefes Johannes aus der geweihten Sprache der Hierophanten, Braunschweig 1802, 9.27f.; vgl. DERS., Philo und Johannes, oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Johanneischen Schriften, mit besonderer Hinsicht auf die Frage: Ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften sein könne, Göttingen 1812, 28f. (dazu M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos, NTA 20, Münster 1988, 9f.). Zur frühen religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesprologs s. auch C.F. Ammon, *Agitur de prologi Johannis evangelistae fontibus et sensu*, Göttingen 1800, der bereits drei Ansichten unterscheidet: die Herleitung aus dem platonischen *νοῦς*, aus dem *verbum aeternum* der Targume und Philos oder aus der Weisheit der Weisheitsbücher (vgl. THEOBALD, Fleischwerdung, 9 Anm. 13). Zur Geschichte der Auslegung der Logoslehre des Prologs s. weiter F. LÜCKE, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes I*, Bonn 1820, 321–356.

³⁶ C.Th. BRETSCHNEIDER, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine eruditorum iudiciis modeste subiecit*, Leipzig 1820 (s. dazu BUSSE, Johannesevangelium [s. Anm. 32], 35; SCHMITHALS, Johannesevangelium [s. Anm. 5], 56ff.).

Die religionsgeschichtlichen Thesen der beginnenden Johannesforschung konzentrierten sich weithin auf den Logosbegriff im Prolog. Als Hintergründe der johanneischen Darstellung werden dabei vor allem der alexandrinische Hellenismus (Philo) und die (noch relativ unklar erfaßte) Gnosis erörtert, wobei die religionsgeschichtlichen Fragen noch immer stark mit der primären Frage nach dem Verfasser und der Einheitlichkeit des Werks verknüpft blieben.

1.3 Von der christlichen Gnosis zum alexandrinischen Hellenismus: die Diskussion im 19. Jahrhundert von Baur bis Holtzmann und Heitmüller

Dies änderte sich, nachdem durch *Ferdinand Christian Baur* und seine Schüler ein neues Stadium der Diskussion erreicht und die Apostolizität des Johannesevangeliums definitiv in Frage gestellt war.³⁷ Anders als bei den älteren rationalistischen Autoren verband sich mit der Tübinger Kritik der | johanneischen Verfassertradition eine positive Wertung des Evangeliums, das mit seiner Darstellungsweise der idealistischen Deutung Baur's besonders entgegenkam. Die Johannesdiskussion der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts läßt sich weithin als Auseinandersetzung mit den Thesen der Tübinger erfassen, in der sich zwischen ihnen und ihren konservativen Gegnern nach und nach ein kritischer Konsensus der Johannesforschung herausbildete.³⁸ Im Zuge dieser Diskussion wurden in verschiedener Weise gnostische, hellenistische, *und* (hellenistisch-) jüdische Elemente zur Geltung gebracht, so daß sich das Spektrum der religionsgeschichtlichen Kontextualisierung des vierten Evangeliums nach und nach erweiterte. Im Einflußbereich der Baur-Schule war die religionsgeschichtliche Diskussion jedoch primär vom Interesse an der theologischen Entwicklung des Urchristentums geleitet, so daß sich auch für Johannes primär die Frage nach seiner dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen Einordnung und seinem Verhältnis zur christlichen Gnosis stellte.

Nach Baur's Verständnis setzt das Johannesevangelium bereits die Versöhnung der Gegensätze von Judenchristentum und Paulinismus in der ‚frühkatholischen‘ Kirche sowie das Auftreten von Gnostizismus, Montanismus und Passastreitigkeiten voraus.³⁹ Zur Gnosis, die Baur nicht als

³⁷ Grundlegend ist F.CH. BAUR, Über die Composition und den Charakter des Johannesevangeliums, ThJb(T) 3 (1844), 1–191.397–475.615–700; weiter DERS., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847; DERS., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864.

³⁸ S. zu diesen Entwicklungen E. SCHÜRER, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage (1889), in: K.H. Rengstorf (Hg.), Johannes und sein Evangelium, WdF 82, Darmstadt 1973 (1–27)10–12; FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 37f.; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 60ff.

³⁹ Daraus ergibt sich die radikale Spätdatierung des Evangeliums auf ca. 170 n.Chr. (und des ersten Briefs, den Baur wegen seines Antidoketismus vom Evangelium abrückt,

fremdreligiöse Erscheinung, sondern als christliche ‚Religionsphilosophie‘ ansah, besteht nach seiner Überzeugung kein Gegensatz, sondern zumindest eine gewisse Verwandtschaft.⁴⁰ Der Evangelist bleibe allerdings „auf der Grenzlinie stehen“⁴¹ und nehme die Gnosis „nur geistig“ auf, „nur so weit ..., als die Gnosis ein bewegendes Element des allgemeinen christlichen Bewußtseyns seyn kann“.⁴² Doch ist gerade in Baur's Interpretation die eigentlich *religionsge*|schichtliche Fragestellung zugunsten der *theologie*geschichtlichen zurückgedrängt.⁴³

Im Anschluß an seinen Lehrer Baur konnte *Adolf Hilgenfeld*⁴⁴ das Johannesevangelium „in beachtlicher Konsequenz ... als Zeugnis des (christlichen) Gnostizismus“ interpretieren.⁴⁵ Dabei nimmt Hilgenfeld die radikale Spätdatierung Baur's bereits um einige Jahrzehnte zurück. Die Entstehung des johanneischen Werks will er konkret im „Übergang von der valentinianischen zur marcionitischen Gnosis“, also zwischen 130 und 140 n. Chr., einordnen.⁴⁶ Kriterium ist auch hier die vorausgesetzte theologiegeschichtliche Entwicklung: Johannes biete bereits den Antijudaismus, der bei Valentin noch fehle.⁴⁷ Interessanterweise ordnet Hilgenfeld die Johannesbriefe vor dem Evangelium ein, da sich diese noch (!) gegen die Gnosis wendeten, während eine solche Gegnerschaft dann im Evangelium nicht mehr erkennbar sei.⁴⁸ Eine radikal gnostische Einordnung begegnet dann bei einem exegetischen Außenseiter, dem Philosophen *Johannes Kreyenbühl*, der in Johannes ein (kirchlich redigiertes) gnostisches Werk sehen wollte, das er – in später Variation der These der ‚Aloger‘ – dem

auf eine noch spätere Zeit); vgl. BAUR, Kritische Untersuchungen (s. Anm. 37), 349ff.; A. HILGENFELD, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875, 194f.698; SCHÜRER, Stand (s. Anm. 38), 6.

⁴⁰ BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 37), 353f.

⁴¹ BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 37), 362.

⁴² BAUR, Kritische Untersuchungen (s. Anm. 37), 374. In ähnlicher Weise steht auch schon für A. SCHWEGLER, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung I-II, Tübingen 1846, das Evangelium „ganz auf gnostischem Boden, obwohl es alles spezifisch d.h. unkirchlich Gnostische glücklich vermeidet und nur mit seiner Christologie hin und wieder an den gnostischen Dokerismus anstreift“ (II, 371). Der Baur-Schüler Schwegler hat damit – vor Baur – dessen Ideen Ausdruck verliehen.

⁴³ BAUR, Kritische Untersuchungen, 95: „Der ganze Streit der Ausleger über die Beziehung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches, Jüdisches und Heidnisches, ist zwecklos.“ S. zu Baur's religionsgeschichtlicher Position weiter THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 35), 21–23; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 67–69.

⁴⁴ A. HILGENFELD, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

⁴⁵ THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 35), 23 (vgl. weiter 23–25).

⁴⁶ HILGENFELD, Evangelium (s. Anm. 44), 320.

⁴⁷ So SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 74f.

⁴⁸ HILGENFELD, Evangelium, 322ff.; DERS., Die johanneischen Briefe, ThJb(T) 14 (1855), 471f.; DERS., Einleitung (s. Anm. 39), 682ff.737ff.

Gnostiker Menander zuschrieb.⁴⁹ Auch wenn diese These von den meisten Zeitgenossen zurückgewiesen wurde, läuft eine interessante ‚Genealogie‘ der gnostischen Einordnung des vierten Evangeliums von Baur über Hilgenfeld und Kreyenbühl bis auf Walter Bauer und Rudolf Bultmann.⁵⁰

Die einseitige Konzentration der Forschung auf das Verhältnis zur Gnosis wurde bereits in der Schule Ferdinand Christian Baur's dadurch gelockert, daß | andere seiner Schüler⁵¹ auf die Bedeutung des hellenistischen Christentums für die Entwicklung der frühen Kirche hinwiesen. Damit traten Philo und die alexandrinische Tradition verstärkt ins Blickfeld, und der „religionsgeschichtliche Vergleich mit der frühjüdischen und hellenistischen Lebenswelt“⁵² gewann an Bedeutung. *Theodor Keim* wollte in seiner umfangreichen Leben-Jesu-Darstellung den vierten Evangelisten als einen von der alexandrinischen Religionsphilosophie und damit vom Mittelplatonismus beeinflussten Autor ansehen.⁵³ Für *Otto Pfleiderer* ist das vierte Evangelium die reifste Frucht der „hellenistischen Lehrbildung“.⁵⁴ Ihm zufolge stand der Evangelist „in steter Fühlung sowohl mit Philo als mit dem Gnostizismus seiner Zeit“, allerdings „so, dass er immer den einen durch den anderen korrigiert“.⁵⁵ Nicht zuletzt die großen Repräsentanten des ‚kritischen Konsensus‘ der liberalen Forschung um die Jahrhundertwende, *Heinrich Julius Holtzmann* oder *Adolf Jülicher*, brachten das vierte Evangelium religionsgeschichtlich eng mit der Denkwelt Philos und eines alexandrinisch-philosophisch verstandenen Hellenismus in Verbindung,⁵⁶

⁴⁹ J. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I-II*, Berlin 1900/1905.

⁵⁰ S. dazu S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, 45f. Anm. 3. KREYENBÜHL, *Das Evangelium I* (s. Anm. 49), 108, weist ausdrücklich auf Hilgenfeld als Anreger seiner Menander-Hypothese hin. W. BAUER, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, ThR 1 (1929), (135–160)149, nennt später Kreyenbühl als Vorläufer der Versuche von ihm selbst und Rudolf Bultmann, das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der synkretistischen Gnosis zu verstehen.

⁵¹ A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn ²1857; T. KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt I-III*, Zürich 1867–1872; O. PFLEIDERER, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang* (¹1887) I-II, Tübingen ²1902.

⁵² BUSSE, *Johannesevangelium* (s. Anm. 32), 45.

⁵³ KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara I* (s. Anm. 51), 112. Zu Keim s. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁹1984, 233–237.

⁵⁴ PFLEIDERER, *Urchristentum II* (s. Anm. 51), 335.

⁵⁵ PFLEIDERER, *Urchristentum II* (s. Anm. 51), 345.

⁵⁶ Vgl. H.J. HOLTZMANN, *Johanneisches Evangelium*, HC IV/1, Freiburg 1890, 6–8; DERS., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, Tübingen ²1911, 409–421, der ebd., 421–432, die Differenzen zur Gnosis deutlich macht; A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen ^{5/6}1906, 359.

Kommentatoren wie *Wilhelm Heitmüller*⁵⁷ und *Walter Bauer*⁵⁸ folgten dieser Linie, und *Julius Grill*⁵⁹ oder auch *Ernest F. | Scott*⁶⁰ trugen in ihren Monographien eine Vielzahl hellenistischer und v.a. philonischer Parallelen zum vierten Evangelium zusammen.

1.4 Von Philo zum ‚gnostischen Erlösermythos‘: die religions- und mythologiegeschichtliche Deutung zwischen Bousset und Bultmann

Interessanterweise verschob sich aber in dieser Forschungsphase auch das Verständnis von ‚Hellenismus‘. Hatte man unter diesem Begriff im Anschluß an Droysen bislang primär ein Kulturphänomen verstanden: die Ausbreitung der griechischen Sprache, Bildung und Philosophie in der seit den Eroberungen Alexanders ‚hellenistischen‘ Welt des Mittelmeerraums, so kamen nun aufgrund der Erschließung neuer Texte stärker die ‚orientalischen‘ und ‚synkretistischen‘ Züge der hellenistischen Welt ins Blickfeld.⁶¹ Dies betraf auch die religionsgeschichtliche Beurteilung der Lehre Philos: Wurde dessen Logosidee bei *Holtzmann* noch wesentlich aus der griechischen Philosophie erklärt, so verwiesen *Heitmüller*⁶² und noch stärker *Wilhelm Bousset*⁶³ auf die Gestalt des Hermes-Thot als Offenbarungsmittler in den hermetischen Schriften. So geriet auch der ‚Kronzeuge‘ der

⁵⁷ W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium*, SNT2 II, Göttingen 1908, (685–861)697–699; zu Heitmüller s. L. SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte*. Teildruck aus der Arbeit: *Geschichte der Johannesforschung*, Diss. Tübingen 1933, 14–16. Auffällig ist immerhin, daß Heitmüller – als Vertreter der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘ der eigentlich religionsgeschichtlichen Erklärung relativ wenig Raum gibt und stattdessen in psychologisierender Weise auf das ‚religiösen Erleben‘ des Autors verweist (ebd., 697; vgl. SCHMITHALS, *Johannesevangelium* [s. Anm. 5], 142).

⁵⁸ *Das Johannesevangelium*, HNT II/2, Tübingen ¹1912. In der zweiten (1925) und dritten Auflage der Bearbeitung (1933) modifizierte Bauer dann seine Position zugunsten einer mandäischen Herleitung des johanneischen Denkens.

⁵⁹ J. GRILL, *Untersuchungen zur Entstehung des vierten Evangeliums* I, Tübingen/Leipzig 1902; II, Tübingen 1923. Zu den Bezügen zum Alexandrinismus s. bes. I, 106–139.

⁶⁰ E.F. SCOTT, *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology*, Edinburgh 1906, 4ff.

⁶¹ Dazu s. SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte* (s. Anm. 57), 7f.39f. Die hier skizzierte Bewegung wurde freilich nicht von allen Forschern gleichermaßen geteilt. Vgl. zu dem nach wie vor an Droysen orientierten Hellenismusverständnis von *Georg Heinrici* bei SEELIG, *Methode* (s. Anm. 20), 172ff.

⁶² HEITMÜLLER, *Johannes-Evangelium* (s. Anm. 57), 699; DERS., *Das Johannes-Evangelium* 3, SNT IV, Göttingen 1920, 39, verweist auf „die neu-ägyptische Verbindung der alt-ägyptischen Religion vor allem mit Bestandteilen der griechischen Religion und insbesondere der stoischen Philosophie“. Gemeint ist die Auffassung von Hermes-Thot als Offenbarer und seine Verbindung mit der Logos-Vorstellung.

⁶³ W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen (1913); 2. neubearbeitete Auflage Göttingen 1921, 304–316.

hellenistischen Interpretation des Johannesevangeliums in den Bannkreis der orientalischen Mythologie.⁶⁴ In der letzten Konsequenz – die schließlich Rudolf Bultmann zog – konnte man auf Philo als Vermittlungsinstanz für die johanneische Logosvorstellung gänzlich verzichten.⁶⁵ |

Im Zuge der skizzierten Entwicklung gewannen auch in der Johannesauslegung orientalisch-synkretistische Traditionen immer größeres Gewicht. In seiner ‚Summe‘ der Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule bietet *Wilhelm Bousset*⁶⁶ zu der von ihm so genannten ‚Mystik‘ und ‚Gnosis‘ des Johannesevangeliums in erster Linie Parallelen aus den Mysterienreligionen, den hermetischen Schriften, aus der astronomisch-astrologischen Frömmigkeit und aus gnostischen Texten, wobei alles unter dem relativ unklaren Begriff der ‚hellenistischen Mystik‘ zusammenfaßt werden kann.⁶⁷

Die ‚Orientalisierung‘ des Hellenismus-Begriffs und insbesondere die Erschließung von immer neuen Texten aus dem Bereich des ‚orientalischen Synkretismus‘ führte somit zu einer sukzessiven Umorientierung der religionsgeschichtlichen Interpretation des vierten Evangeliums. Diese ist schon bei *Gillis P. Wetter*⁶⁸ zu erkennen, der in seiner gelehrten Arbeit über den ‚Sohn Gottes‘ die johanneische Christologie in den Horizont einer von ihm aus sehr unterschiedlichen Texten hellenistischer Frömmigkeit und ganz disparaten Einzelwendungen rekonstruierten, letztlich ‚orientalischen‘ Vorstellung eines ‚göttlichen Menschen‘ (θεῖος ἄνθρωπος) herleitet.⁶⁹ Die johanneische ‚Mystik‘ verdankt sich nach der hier dargelegten

⁶⁴ BOUSSET, *Kyrios Christos*² (s. Anm. 63), 167 (zu Philo und der astronomischen Weltanschauung); 315 (zum Mythologischen in der Konzeption Philos).

⁶⁵ Vgl. R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium* (1923), in: DERS., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 10–35. Vgl. zu dieser Interpretation SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte* (s. Anm. 57), 40–46. Die Zurückweisung der philonischen Deutung findet sich explizit bei R. BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, in: DERS., *Exegetica*, (55–104)55.

⁶⁶ W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen ¹1913 (vgl. die umgearbeitete Auflage Göttingen ²1921 = ⁶1967).

⁶⁷ BOUSSET, *Kyrios Christos* ²1921, 164ff. u.ö.; zu Boussets Johannesinterpretation s. A. VERHEULE, *Wilhelm Bousset*, Amsterdam 1973, 215–221; FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 73f.

⁶⁸ G.P. WETTER, *Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike*, FRLANT 9, Göttingen 1916.

⁶⁹ Vgl. zu Wetter SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte* (s. Anm. 57), 18–25; D. DU TOIT, *Theios Anthropos*, WUNT II/91, Tübingen 1997, 9–11. Der Terminus θεῖος ἄνθρωπος begegnet im technischen Sinn erstmals bei R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 50 (so DU TOIT, *Theios Anthropos*, 5).

Auffassung nicht der theologischen Arbeit eines wirklichen Autors, sondern einer kollektiv erfahrenen „kultischen Mystik“ bzw. der „Gemeindefrömmigkeit“⁷⁰ – ein solcher kollektiver Ansatz ist für die Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule besonders charakteristisch. Die ‚Orientalisierung‘ des Johannes-Verständnisses zeigt sich auch in dem 1923 erschienenen zweiten Band der Arbeit von *Julius Grill*,⁷¹ in dem das Evangelium nicht mehr philonisch aus der Logosidee des Prologs, sondern synkretistisch aus der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit erklärt wird. Christus wird nun als Antityp des Dionysos gedeutet, das vierte Evangelium als Mysterienevangelium, das Hellenisten in das Mysterium der | Offenbarung des Logos-Christus und in die kultischen Mysterien der johanneischen Gemeinde einführen sollte.⁷²

Die Wandlung der religionsgeschichtlichen Kontextualisierung des Johannesevangeliums vom Hellenismus hin zum orientalischen Synkretismus und zur orientalischen Gnosis manifestiert sich am deutlichsten im Kommentar von *Walter Bauer* und in den parallel dazu entstandenen Arbeiten von *Rudolf Bultmann*.⁷³ Bauer hatte in der ersten Auflage seiner Bearbeitung des vierten Evangeliums im ‚Handbuch zum Neuen Testament‘ 1912 noch einen philonischen Hintergrund des Johannesevangeliums vorausgesetzt. In der Neuauflage 1925 führte er nun erstmals eine Vielzahl mandäischer Parallelen zur Erklärung an. Bauer und Bultmann rekurrieren dabei auf die neuerschlossenen manichäischen und mandäischen Texte und die ebenfalls neu publizierten Oden Salomos⁷⁴ sowie auf die religionsge-

⁷⁰ WETTER, Sohn Gottes (s. Anm. 68), 158.

⁷¹ GRILL, Untersuchungen II (s. Anm. 59), dazu SCHMID, Johannesevangelium und Religionsgeschichte (s. Anm. 57), 16–18.

⁷² Vgl. GRILL, Untersuchungen II (s. Anm. 59), 370. Damit wird ausgeführt, was sich in der Darstellung Wilhelm Boussets bereits andeutungsweise gezeigt hatte.

⁷³ W. BAUER, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ²1925 (vgl. ³1933); R. BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund (s. Anm. 65), 10–35; DERS., Bedeutung (s. Anm. 65), 55–104.

⁷⁴ Zu den Turfanfunden, ihren verstreuten Editionen und ihrer Auswertung s. A. BÖHLIG, Die Gnosis III: Der Manichäismus, Zürich 1980, 10–12.16–18; DERS., Art. Manichäismus, TRE 22 (1992), (25–45)27f.42f. Vgl. die Editionen der Mandaica: W. BRANDT, Mandäische Schriften, Göttingen 1893; M. LIDZBARSKI, Das Johannesbuch der Mandäer I-II, Gießen 1905/1915; DERS., Mandäische Liturgien, AGWG.PH NF 17,1, Berlin 1920; DERS., Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Manäer, QRG 13, Göttingen 1925; R. REITZENSTEIN, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, SHAW.PH 12/1919, Heidelberg 1919. Zu den Oden Salomos vgl. J.R. HARRIS, The Odes and Psalms of Solomon, Cambridge 1909; A. V. HARNACK/J. FLEMMING, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, TU 35/4, Leipzig 1910 (dazu die Rez. von R. BULTMANN in MPTH 7 [1910/11], 23–29; s. DERS., Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte, hg. v. M. Dreher und K.W. Müller, Tübingen 2002, 26–33 [33: „Es ist eine Vorstufe speziell der johanneischen Frömmigkeit und Theologie. Deren Hauptbegriffe sind also nicht Erzeugnisse des Geistes Christi,

schichtlichen Arbeiten von *Richard Reitzenstein* und *Hans Heinrich Schae-der*.⁷⁵

Der Ausgangspunkt war auch hier der Johannesprolog. Dessen Logospekulation sah Bultmann – ebenso wie den Logosbegriff *Philos* – im Zusammenhang der Vorstellung der jüdischen Weisheit, die ihre Boten sendet | bzw. sich in irdischen Gesandten verkörpert. Entscheidend ist nun freilich, daß Bultmann diese Gestalt und ihren Mythos nicht „aus israelitisch-jüdischen Prämissen“ erklären kann.⁷⁶ Er stellt sie vielmehr in den Zusammenhang der bei Mandäern, Manichäern und Gnostikern belegten mythologischen Vorstellung von einem himmlischen ‚Urmenschen‘ und erklärt sie damit – unter bewußter Ausklammerung literarischer Prioritätsfragen⁷⁷ – als Ausdruck dieser ‚gnostischen‘ Vorstellung. Über den Prolog hinaus ausgreifend weist Bultmann am Ende seines programmatischen Aufsatzes darauf hin, daß auch

„die Christologie des ganzen Johannes-Evangeliums in den Zusammenhang der von Reitzenstein ... herausgearbeiteten und als iranisch bezeichneten Spekulation hineingehört von dem erlösten Erlöser, d.h. von dem Gottwesen, dem himmlischen ‚Menschen‘, der als Gesandter Gottes, als Offenbarer, auf die Erde herabgekommen ist, menschliche Gestalt angenommen hat und nach Vollendung seines Offenbarerberufes in die Himmelswelt zurückkehrt, erhöht und verklärt wird und das Richteramt erhält, und alles das, weil er der ‚Mensch‘ ist“.⁷⁸

Diesen Gedanken hat Bultmann 1925 in einem weiteren großen Aufsatz ausgearbeitet und dabei seine wirkungsvolle Konstruktion des ‚gnostischen Erlösermythos‘ im (bzw. hinter dem) Johannesevangelium entwickelt.⁷⁹

sondern bereits vorchristlich. ... Die Tat des Johannes besteht darin, daß er in das vorhandene Gewebe religiöser Ideen seinen Christus hineinstellte, ihn als die Verkörperung und Quelle dieser Ideen auffassen lehrte.“]).

⁷⁵ R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, DERS., *Hellenistische Wundererzählungen* (s. Anm. 69); DERS., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig/Berlin 1910 (3., erweiterte Aufl. 1927); DERS., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; DERS./H.H. SCHAEDELER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig/Berlin 1926. Bultmann hat Reitzensteins Untersuchungen (auch schon die früheren Arbeiten früh rezipiert, vgl. die Liste der Rezensionen in: R. BULTMANN, *Theologie als Kritik* (s. Anm. 74), 557.

⁷⁶ BULTMANN, *Hintergrund* (s. Anm. 65), 27.

⁷⁷ BULTMANN, *Hintergrund* (s. Anm. 65), 27.

⁷⁸ BULTMANN, *Hintergrund* (s. Anm. 65), 34.

⁷⁹ BULTMANN, *Bedeutung* (s. Anm. 65). Vgl. die Rekonstruktion des Mythos ebd., 59; DERS., *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Göttingen ²¹1986, 41f.; DERS., Art. *Johannesevangelium*, RGG³ 3 (1959), (840–850)847; DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 169f. Vgl. zu dieser Konstruktion C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, FRLANT 78, Göttingen 1961, besonders 171–193; zur Entwicklung der Thesen ebd., 9–68.

Diesen Mythos will er nun als die „Grundkonzeption“ ansehen, auf der die gesamte johanneische Darstellung der Sendung Jesu beruht.⁸⁰

Daß dieser Mythos in seiner vollständigen Form vorjohanneisch, ja im Grunde vor der Zeit des Manichäismus textlich nicht belegt ist,⁸¹ konnte Bultmann nicht sonderlich beeindrucken. Er postulierte lediglich, „das höhere Alter des Mythos gegenüber dem JohEv [sei] nicht zu bezweifeln“.⁸² Methodisch und sachlich folgte er dabei *Reitzenstein*, der vier manichäische Texte – aus heutiger Sicht unzutreffenderweise – als überarbeitete Zeugnisse der altiranischen Zarathustra-Religion interpretiert⁸³ und auf der so geschaffenen Basis auch die neu veröffentlichten mandäischen Texte in den Rahmen der altiranischen Religion gestellt hatte.⁸⁴ Reitzenstein konnte auf dem Hintergrund des so rekonstruierten ‚iranischen Erlösungsmysteriums‘ sowohl die | Oden Salomos als auch philonische, apokalyptische und neutestamentliche Texte religionsgeschichtlich interpretieren.⁸⁵ Diese faszinierende, wenngleich religionshistorisch schwerlich haltbare Konstruktion war für Bultmann hermeneutisch außerordentlich fruchtbar, insofern sich das Johannesevangelium nun nicht nur als ein Zeugnis der Auseinandersetzung mit der gnostischen ‚Weltanschauung‘, sondern auch als einen Beleg der ‚Vergeschichtlichung‘ des gnostischen Mythos interpretieren ließ.⁸⁶ Beides ließ sich in die von Bultmann in den 20er-Jahren entwickelte existentielle Interpretation bestens integrieren. Die Gnosis fungiert in Bultmanns Entwurf als Paradigma des vorgläubigen Selbstverständnisses, als die ‚Folie‘, von der sich die Verkündigung des Evangeliums dann ihrerseits in Anknüpfung und Widerspruch abheben kann. In Verbindung mit der eindrücklichen theologischen Interpretation des Johannesevangeliums in Bultmanns epochalem, die gesamte ältere literar- und religionsgeschichtliche Johannesforschung integrierenden Kommentar,⁸⁷ wurde die religionsgeschichtliche These einer ‚vorchristlichen Gnosis‘ und einer Abhängigkeit des vierten Evangelisten (und gegebenenfalls anderer neutestamentlicher Autoren) von derselben zu einer weithin akzeptierten und –

⁸⁰ BULTMANN, *Bedeutung* (s. Anm. 65), 57.

⁸¹ R. BERGMIEIER, *Glaube als Gabe nach Johannes*, BWANT 112, Stuttgart u.a. 1980, 22, bezeichnet ihn mit Recht als „buntes religionsgeschichtliches Konkordanzmosaik“.

⁸² BULTMANN, *Bedeutung* (s. Anm. 65), 97f.

⁸³ Vgl. die Texte bei REITZENSTEIN, *Erlösungsmysterium* (s. Anm. 75), 2–42.

⁸⁴ REITZENSTEIN, *Erlösungsmysterium* (s. Anm. 75), 43–92.

⁸⁵ Vgl. die Interpretationen bei REITZENSTEIN, *Erlösungsmysterium* (s. Anm. 75), 98ff. Zur Kritik dieser Konstruktionen s. insbesondere COLPE, *Schule* (s. Anm. 79); H.-M. SCHENKE, *Der Gott ‚Mensch‘ in der Gnosis*, Göttingen 1962. Vgl. zusammenfassend auch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 133ff.

⁸⁶ Zur hermeneutischen Funktion der Gnosisthese in Bultmanns Interpretation s. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 130–132.

⁸⁷ Dazu s. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 86ff.

zumindest in Deutschland – lange Zeit nur wenig hinterfragten Größe der neutestamentlichen Exegese.⁸⁸

Rudolf Bultmann hat in seinem eigenen Werdegang den Weg von der an Bousset ausgerichteten Interpretation des Johannesevangeliums im Horizont der ‚hellenistischen‘ Mystik zu der Deutung auf dem Hintergrund des ‚orientalisch‘-synkretistischen Erlösermythos vollzogen. Doch schon in seiner früheren Sicht wollte Bultmann im vierten Evangelium eine einheitliche religiöse Stimmung erkennen, eine „mystisch ausgerichtete Frömmigkeit“,⁸⁹ die ihrerseits nur aus einer spezifischen und einheitlichen religiösen Auffassung verstanden werden konnte. Mit dem Eklektizismus eines gegebenenfalls auf unterschiedliche religiöse Vorstellungsbereiche rekurrierenden Autors konnte er – wie all die Vertreter der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘ – nicht mehr rechnen. Von hier aus erklärt es sich, daß *Bultmann* in seinem Aufsatz von 1925 erneut | die „zentrale Auffassung“, die „Grundkonzeption“⁹⁰ der johanneischen Darstellung herausarbeiten wollte (d.h. den gnostischen Erlösermythos) und später äußerst polemisch jede Interpretation zurückwies, in der die johanneische Sprache nicht als „ein Ganzes“,⁹¹ d.h. auf dem einheitlichen Hintergrund des vorausgesetzten gnostischen Erlösermythos erfaßt wurde.

1.5 Die Kontextualisierung im palästinischen Judentum – eine Außenseiterposition

Im Zuge der skizzierten Forschungsdiskussion scheint das Judentum nahezu völlig aus dem Blickfeld geraten zu sein. Für *Baur*s dogmen-geschichtliche Einordnung des Evangeliums war es unerheblich, aber auch die liberalen Theologen, die Johannes ‚auf den Schultern des Paulus‘ stehen sahen, konnten hinter dem vierten Evangelium allenfalls die Entwicklung des ‚hellenistischen Christentum‘, also mittelbar Einflüsse eines ‚hellenistischen Judentums‘ – z.B. Philos – erkennen. Die universalistische Denkweise des Johannesevangeliums schien in einem diametralen Gegensatz zu dem Bild zu stehen, das man sich zu dieser Zeit vom palästinischen

⁸⁸ Der Unterschied zur älteren ‚gnostischen‘ Interpretation des Johannesevangeliums, z.B. bei *Hilgenfeld*, besteht also darin, daß die Gnosis nun nicht mehr als christliches, sondern als vorchristliches Phänomen verstanden wird.

⁸⁹ BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 65), (76–87)79; vgl. DERS., Die neutestamentliche Forschung 1905–1907, MPTH 5 (1908), (124–132.154–164)163, jetzt in DERS., Theologie als Kritik (s. Anm. 74), 25.

⁹⁰ BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 65), 57.

⁹¹ R. BULTMANN, Johanneische Schriften und Gnosis, in: DERS., Exegetica (s. Anm. 65), (230–254)233, im Rahmen der schroffen Abweisung der gegenüber Bultmanns Thesen kritischen Interpretation von E. PERCY, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939.

Judentum machte.⁹² Wo man umgekehrt die Wurzel der religiösen Vorstellungen des vierten Evangeliums wie auch des hellenistischen oder apokalyptischen Judentums in einer allgemeinen spätantik-synkretistischen Geistesverfassung erkennen wollte, wurden die jüdischen Parallelen zum johanneischen Denken gleichermaßen irrelevant. Dies gilt auch für *Bultmanns* Interpretation, die letztlich weniger an der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion als an der existentialen Interpretation des aus den Texten zu erhebenden Selbstverständnisses interessiert war.

Eine religionsgeschichtliche Verbindung des vierten Evangeliums mit dem palästinischen Judentum lag auch vielen der konservativen Autoren fern, die im 19. Jahrhundert noch apologetisch an der apostolischen Verfasserschaft festhalten wollten. Hier verwies man zwar – gegen das Postulat hellenistischer | Einflüsse – auf das Alte Testament,⁹³ aber die zu jener Zeit verfügbaren Parallelen aus dem palästinischen Judentum, vor allem rabbinische und einige apokalyptische Texte, wollte man zum Verständnis des vierten Evangeliums nicht ins Zentrum rücken. Gelegentlich finden sich Verweise auf den hebräischen Sprachcharakter des Evangeliums, die aber nicht im Sinne einer sachlichen Affinität zu jüdischen Traditionen ausgewertet wurden.⁹⁴

Aus den sprachlichen Beobachtungen ergaben sich schließlich doch neue Impulse, die letztlich zur ‚Wiederentdeckung‘ des Judentums in der Johannesforschung beitragen sollten. Einer Anregung Theodor Zahns folgend⁹⁵ hat *Adolf Schlatter* in bewundernswerter Detailarbeit sprachliche

⁹² Dieses war im wesentlichen durch die rabbinische Literatur sowie durch einige apokalyptische Texte geprägt; vgl. etwa E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I*, Leipzig 1901, 111ff.; W. BOUSSET/H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1926, 21ff.35ff. Auch *Bultmann* folgte – ungeachtet der von ihm selbst geäußerten vorsichtigen Kritik – weithin dem Bild des Judentums, das durch Boussets Darstellung vermittelt worden war (s. K. DE VALERIO, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, BZNW 71, Berlin/New York 1994, 350–353 und passim).

⁹³ Vgl. A.H. FRANKE, *Das Alte Testament bei Johannes*, Göttingen 1885. Immerhin hatte auch der große Alttestamentler *Julius Wellhausen* die Auffassung geäußert, das vierte Evangelium sei weithin auf alttestamentlich-jüdischer Grundlage entstanden (J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Göttingen 1908, 123f.).

⁹⁴ So etwa H. EWALD, *Die johanneischen Schriften I*, Göttingen 1861, 44; vgl. ausführlich bei CH.E. LUTHARDT, *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt I*, Nürnberg 1875, 48ff.

⁹⁵ A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, BFchTh 6/4, Gütersloh 1902, wieder abgedruckt in: Rengstorf (Hg.), *Johannes und sein Evangelium* (s. Anm. 38), 28–201 (danach zitiert). Ebd., 28, verweist *Schlatter* auf TH. ZAHN, Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig 1900, 565, der einige Beobachtungen auflistet, aber darauf verweist, daß der johanneische Stil noch „einer besonderen Untersuchung bedürfte“.

Parallelen zum vierten Evangelium aus zwei alten palästinischen Midraschim, Mekhilta und Sifre, zusammengetragen und dadurch ein hohes Maß an Evidenz für einen semitischen Hintergrund der johanneischen Sprache erzeugt. Freilich fand diese gelehrte Materialsammlung, die *Schlatter* 1930 noch um den Vergleich mit der Sprache des palästinischen Juden Josephus erweiterte und damit explizit auf die Ebene des Griechischen bezog,⁹⁶ zunächst wenig Beachtung, zumal der konservative Tübinger an der apostolischen Verfasserschaft des vierten Evangeliums festhielt und darin – wie auch in vielen anderen Fragen – eine Außenseiterrolle in der Forschung einnahm. Zwar erkannte *Schlatter* auch bei Johannes, etwa in der Rede von der ζωὴ αἰώνιος, eine „Zuwendung zum griechischen Gedanken“,⁹⁷ doch stand die palästinische ‚Denkform‘ dieses Evangeliums für ihn in markantem Gegensatz zu Philo wie auch zum pagan-griechischen Denken. Damit stand die palästinisch-jüdische Herleitung von Sprache und Denken des Evangelisten den dominanten hellenistischen und synkretistischen Kontextualisierungen nahezu unvermittelt gegenüber.

Im Anschluß an *Schlatter* – und auf dem Hintergrund der von *Paul Billerbeck* vorgelegten Parallelsammlung⁹⁸ – arbeiteten andere Forscher die sachlichen Bezüge zwischen dem Johannesevangelium und dem palästinischen Judentum heraus.⁹⁹ Nach der Überzeugung von *Gerhard Kittel*, *Friedrich Büchsel* und *Karl Bornhäuser* sollte das Johannesevangelium „religionsgeschichtlich vom Spätjudentum aus verstanden werden, womit ... im wesentlichen die schriftgelehrte Frömmigkeit und Theologie, der Rabbinismus gemeint ist“.¹⁰⁰ Dazu versuchte Büchsel, die johanneischen Hauptbegriffe aus dem palästinischen Judentum zu erklären und die Differenz zum hellenistischen Verständnis dieser Begriffe herauszuarbeiten. Bornhäuser zielte primär auf die Erhellung des Abfassungszwecks des Evangeliums als einer an Juden adressierten Missionsschrift, aber auch diese These konnte nur auf der Basis eines gänzlich jüdischen Verständnisses des Evangeliums, konkret seines Prologs, vorgetragen werden. Die

⁹⁶ A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1930.

⁹⁷ A. SCHLATTER, *Die Theologie der Apostel*, Stuttgart ²1922, 210f.

⁹⁸ H.L. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1924.

⁹⁹ Vgl. G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums*, Stuttgart 1926; F. BÜCHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, *BFchTh II 16*, Gütersloh 1928, bes. 107–111; K. BORNHÄUSER, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel*, *BFchTh II 15*, Gütersloh 1928.

¹⁰⁰ SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte* (s. Anm. 57), 25 (vgl. ebd., 25–38, zu *Schlatter*, *Büchsel* und *Bornhäuser*). Die Rede vom ‚Spätjudentum‘ war zu jener Zeit üblich, ist aber heute aufzugeben, weil dadurch das nachbiblische Judentum als Verfallserscheinung klassifiziert wird.

durch diese Entwürfe und den 1930 erschienenen Kommentar Schlatters¹⁰¹ repräsentierte Position konnte zwar die einseitige Festlegung der Forschung auf ein hellenistisches oder orientalisch-gnostisches Verständnis in Frage stellen, dennoch blieb sie – aus vielfältigen Gründen – der hellenistisch-orientalischen Deutung zunächst unterlegen.

Unabhängig von Schlatter, vielmehr angeregt durch die Arbeiten des großen Cambridger Gelehrten *Joseph Barber Lightfoot*,¹⁰² hatte der Oxforder Semitist *C.F. Burney* 1922 den stilkritischen Nachweis zu erbringen versucht, daß das johanneische Werk auf einer semitischen Sprachgrundlage basiere, ja ursprünglich aramäisch verfaßt sei.¹⁰³ Anders als *Schlatter* verband *Burney* diese Auffassung nicht mit der Annahme der apostolischen Verfasserschaft, vielmehr schrieb er das Werk dem einem gebildeten Jerusalemer zu, der sein Werk nach 70 n. Chr. in Syrien verfaßt und später in Ephesus – als der ‚Presbyter Johannes‘ – ins Griechische gebracht haben könnte.¹⁰⁴ Aber im Einklang mit Schlatter vertrat *Burney* die Auffassung, daß das Evangelium ein Ausfluß palästinischen, nicht griechisch-hellenistischen Denkens sei. Die philonischen Bezüge hielt er durch diesen Nachweis für widerlegt, vielmehr sei die Logoslehre des Evangeliums als Weiterentwicklung der Konzeptionen der מִימְרָא, des hypostatischen Gotteswortes der palästinischen Targumim zu verstehen.¹⁰⁵

Philologisch konnte die Argumentation von Burney und seinen Nachfolgern ebenso wie die Schlatters nicht völlig überzeugen.¹⁰⁶ Der Aufweis der Semitismen in der johanneischen Sprache war jedoch auch für jene

¹⁰¹ SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 96).

¹⁰² C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, 1, nennt als Anreger weiterhin Joseph Barber Lightfoot. Vgl. die Arbeiten des großen Cambridger Gelehrten zum Johannesevangelium: J.B. LIGHTFOOT, *Internal Evidence for the Authenticity and Genuineness of St. John's Gospel*, in: DERS., *Biblical Essays*, London 1893, 1–198. Zu Lightfoot s. M. HENGEL, *Bischof Lightfoot und die Tübinger Schule*, *ThBeitr* 23 (1992), 5–33; G.L. TRELOAR, *Lightfoot the Historian*, *WUNT* II/103, Tübingen 1998.

¹⁰³ So C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922 (s. zu Vorläufern ebd., 1–3, dort auch den Hinweis auf Schlatter, dessen Werk Burney erst nach Abschluß seiner Arbeit bekannt wurde).

¹⁰⁴ BURNEY, *Origin* (s. Anm. 103), 126–152. Da durch die Übersetzungsthese die Möglichkeit zur stilistischen Unterscheidung von der Apokalypse hinfällt und beide Werke sich durch einen stark semitischen Stil auszeichnen, schreibt *Burney* am Ende alle fünf ‚johanneischen‘ Schriften diesem Presbyter zu.

¹⁰⁵ BURNEY, *Origin*, 126f.; vgl. zur Logoslehre 37ff.

¹⁰⁶ Vgl. noch C.C. TORREY, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, *HThR* 16 (1923), 305–344; kritisch zur Position von *Burney* und *Torrey* E.C. COLWELL, *The Greek of the Fourth Gospel. A study of its Aramaisms in the light of Hellenistic Greek*, Chicago 1931; J. BONSIRVEN, *Les aramaises de S. Jean l'évangéliste?*, *Bib.* 30 (1949), 405–432. Vgl. die Forschungsberichte von M. BURROWS, *The Original Language of the Gospel of John*, *JBL* 49 (1930), 95–139; S. BROWN, *From Burney to Black. The Fourth Gospel and the Aramaic Question*, *CBQ* 26 (1964), 323–339.

Forscher ‚anschlußfähig‘, die die Wurzeln der johanneischen Sprache (bzw. die Quellen des Evangeliums) im Umfeld gnostischer Täufersekten oder im Zusammenhang mit den Oden Salomos sehen wollten. So konnten auch Bultmann und dann vor allem *Hans Heinrich Schaeder* und *Hugo Odeberg* die These vom aramäischen, d.h. orientalischen Hintergrund des Johannesevangeliums rezipieren, ohne dieses Werk in den Zusammenhang mit einem ‚orthodoxen‘ Rabbinismus bringen zu müssen.

Schaeders heute weithin vergessene Arbeit über den Johannesprolog¹⁰⁷ nimmt insofern eine wichtige Stellung in der Geschichte der Johannesforschung ein, weil sie die sprachlich-aramäische und die religionsgeschichtlich-hellenistisch-synkretistische Linie der Johannesdeutung, d.h. *Burney* und *Reitzenstein*, miteinander verband.¹⁰⁸ Die Worte des Prologs stammten nach *Schaeder* ganz aus dem Judentum, freilich wurde dieses Judentum nun selbst hochgradig synkretistisch verstanden. Die Verbindung, die *Schaeder* zwischen der von ihm angenommenen aramäischen Grundlage des Johannesprologs und der mandäischen ‚Urmensch‘-Mythologie sah, konnte *Bultmann* jedoch in seiner Interpretation zustimmend aufnehmen. |

Eine gleichfalls eigenständig zwischen jüdischen und orientalsch-synkretistischen Bezügen vermittelnde Position entwickelte *Odeberg* in seinem leider unvollendeten Kommentar.¹⁰⁹ *Odeberg* stellte zu den johanneischen Reden Parallelen aus dem Bereich des Mandäismus, des rabbinischen Judentums und zusätzlich aus Texten der jüdischen Mystik wie z.B. dem dritten Henochbuch, das er selbst ediert hatte,¹¹⁰ zusammen. Diese Form der jüdischen Mystik bildet für *Odeberg* einen Schnittpunkt von jüdischem und hellenistischem Denken. Der Blick auf die heute so genannte ‚Hekhalot-Literatur‘ führt *Odeberg* zu der Einsicht, daß das rabbinische Denken auch in Palästina nicht völlig dominant war und daß daher auch das frühe Christentum in seiner Beziehung nicht allein zum Rabbinat, sondern auch zu den diversen Nebenströmungen zu sehen ist.¹¹¹ An diese Erkenntnis und die Einordnung des vierten Evangeliums in ein ‚heterodoxes‘ Judentum konnte die Forschung später anknüpfen.

¹⁰⁷ H.H. SCHAEDEER, Der ‚Mensch‘ im Prolog des IV. Evangeliums, in: R. REITZENSTEIN/H.H. SCHAEDEER, Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland, Leipzig/Berlin 1926, 306–341.

¹⁰⁸ SCHMID, Johannesevangelium und Religionsgeschichte (s. Anm. 57), 46 (zu der hochspekulativen Deutung *Schaeders* s. ausführlich ebd., 46–55).

¹⁰⁹ H. ODEBERG, The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic Oriental World, Uppsala 1929. Vgl. noch DERS., Über das Johannesevangelium, ZSTh 16 (1939), 173–188. Zu *Odeberg* s. SCHMID, Johannesevangelium und Religionsgeschichte (s. Anm. 57), 56–59; FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 80–82.

¹¹⁰ H. ODEBERG, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928.

¹¹¹ ODEBERG, Gospel (s. Anm. 109), 5f.

1.6 Die religionsgeschichtliche Einordnung des Johannesevangeliums nach 1945: Qumran, Nag Hammadi und die Folgen

Die Forschungssituation nach 1945 war zumindest in Deutschland geprägt von der Dominanz der Interpretation *Rudolf Bultmanns*. Die religionsgeschichtlichen Aspekte rangierten darin nur noch als Voraussetzungen der Interpretation; beherrschend war die sachlich-theologische Auslegung. Nur wenige Interpreten versuchten, das herrschende Paradigma mit religionsgeschichtlichen und historischen Argumenten zu hinterfragen, und ihr Erfolg war zunächst gering.¹¹² |

Im Kontext der Bultmann-Schule erfolgte eine neue Zuwendung zu religionsgeschichtlichen Fragen dann erst, als der historische und theologische Rahmen der Interpretation *Bultmanns* durch *Ernst Käsemann* aufgebrochen war. Insofern Käsemann die gnostisierenden Aussagen des Johannesevangeliums nicht mehr – wie *Bultmann* – einer (Offenbarungsreden-)Quelle, sondern dem Evangelisten selbst zuschrieb, konnte das Werk nicht mehr als Dokument der Entmythologisierung gnostischer Sprachformen verstanden werden, vielmehr rückte es selbst tendenziell in die Nähe einer (zumindest *in statu nascendi* befindlichen) Gnosis.¹¹³ Die von *Käsemann* in

¹¹² Unter den abweichenden Positionen zu nennen sind die Arbeiten des Jenaer Neutestamentlers *Herbert Preisker*, der die apokalyptische Grundlage des Johannesevangeliums herausstellen wollte (H. PREISKER, Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannesevangelium, dargelegt an dem Begriff ‚Licht‘, ThLZ 77 [1952], 673–678; s. bereits vorher DERS., Das Evangelium des Johannes als Teil eines apokalyptischen Doppelwerks, ThBl 15 [1936], 185–192 [s. dazu FREY, Eschatologie I, 212f.]); des Erlangers *Ethelbert Stauffer*, der Johannes (den Apostel) als einen „Apokalyptiker levitisch-liturgischer Prägung“ ansehen wollte (E. STAUFFER, Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart ⁴1948, 24–28; DERS., Probleme der Priestertradition, ThLZ 81 [1956], 135–150; DERS., Agnostos Christus. Joh. ii.24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums, in: The Background of the New Testament and its Eschatology [FS C.H. Dodd], Cambridge 1956, 281–299), aber immer stärker auf die abwegige Idee eines im Johannesevangelium bewahrten Bildes eines unmessianischen ‚historischen Jesus‘ verfiel (s. zur Kritik FREY, Eschatologie I [s. Anm. 1], 215f.), sowie der Basler Neutestamentler *Oscar Cullmann*, der das vierte Evangelium – dann unter Bezug auf die Tempelkritik der Qumrangemeinde – mit den judenchristlichen Pseudoklementinen in Verbindung brachte und schließlich in den Kontext eines tempelkritischen heterodoxen Judentums stellte (O. CULLMANN, Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen, in: Neutestamentliche Studien für *Rudolf Bultmann* zu seinem siebzigsten Geburtstag, BZNW 21, Berlin 1954, 35–51; DERS., Secte de Qumran, hellénistes des Actes et quatrième évangile, in: Les manuscrits de la mer morte. Colloque de Strasbourg 25–27 Mai 1955, Paris 1957, 61–74; DERS., L’opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant, NTS 5 [1958/59], 157–173).

¹¹³ S. grundlegend E. KÄSEMANN, Rez. *Rudolf Bultmann*, Das Evangelium nach Johannes, VF 3 (1942/46), 182–201; DERS., Ketzler und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1967,

Anknüpfung an die Tübinger Schule Baur vorgetragene gnostisierende Interpretation des Johannesevangeliums wurde dann von *Luise Schottroff* und anderen Auslegern noch weiter radikalisiert¹¹⁴ und von zahlreichen anderen Exegeten zumindest für eine ‚vorredaktionelle‘ Schicht des Evangeliums (die man dann wieder durch eine christlich-, ‚orthodoxe‘, ‚antido- ketische‘ Position zensiert sehen wollte) rezipiert.¹¹⁵

Im angelsächsischen Raum, in dem die Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule und auch die Theologie *Rudolf Bultmanns* wesentlich weniger Einfluß gewonnen hatten, dominierte nach wie vor eine Einordnung des Evangeliums in die hellenistische Frömmigkeit,¹¹⁶ wie sie auch in dem großen | Entwurf von *Charles Harold Dodd*, dem britischen ‚Antipoden‘ Bultmanns vorherrscht, in dessen Skizze der geistigen Hintergründe, die der Evangelist bei seinen Lesern voraussetzt, die Hermetica und das hellenistische Judentum (insbesondere Philo) an erster Stelle stehen, während eine unmittelbare Heranziehung der mandäischen Texte klar zurückgewiesen wird.¹¹⁷ Das Johannesevangelium wird hier in erster Linie als Dokument der Transformation der urchristlichen Botschaft für Adressaten in der hellenistischen Welt verstanden. Dabei ist der Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Überlegungen nicht das Bild eines grundlegenden ‚Synkretismus‘, sondern die primäre Verankerung des Evangeliums im frühen Christentum.¹¹⁸

168–187; DERS., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980. Zur Interpretation Käsemanns und seiner Kritik des Bultmann’schen Entwurfs s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 160–170.

¹¹⁴ L. SCHOTTROFF, Der Glaubende und die feindliche Welt, WMANT 37, Neukirchen-Vluyn 1970; DIES., Heil als innerweltliche Entweltlichung, NT 11 (1969), 294–317. Vgl. auch M. LATTKE, Einheit im Wort, StANT 41, München 1975.

¹¹⁵ Vgl. S. SCHULZ, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen ¹²1972, 10ff.; W. LANGBRANDTNER, Weltferner Gott oder Gott der Liebe, BET 6, Frankfurt a.M. u.a. 1977, 116ff.; G. RICHTER, Studien zum Johannesevangelium, hg. v. J. Hainz, BU 13, Regensburg 1977, 357f. u.ö.; J. BECKER, Das Evangelium des Johannes I, ÖTbK 4/1, Gütersloh/Würzburg 1979, 55; H.-M. SCHENKE/K.M. FISCHER, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Gütersloh 1979, 188ff.

¹¹⁶ Vgl. die Werke von SCOTT, The Fourth Gospel (s. Anm. 60); B.W. BACON, The Gospel of the Hellenists, hg. v. C.H. Kraeling, New York 1933; vgl. weiter insbesondere C.H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953 (zu Dodd s. FREY, Eschatologie I [s. Anm. 1], 247–254).

¹¹⁷ DODD, Interpretation (s. Anm. 116), 130: „we must conclude that the Mandaean literature has not that direct and outstanding importance for the study of the Fourth Gospel which has been attributed to it by Lidzbarski, Reitzenstein and Bultmann, since it is hazardous, in the presence of obvious and pervasive Christian influence, to use any part of it as direct evidence for a pre-Christian cult or mythology.“

¹¹⁸ Damit ist noch keine spezifische Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zur synoptischen Tradition vorgegeben. *Dodd* setzt hier wie *Bultmann* eine Unabhängigkeit des Johannesevangeliums voraus, während z.B. *Barrett* eine Abhängigkeit annimmt (s.

Die entscheidenden Veränderungen der Forschungslage sind freilich auf die neuen Textfunde zurückzuführen, die ab 1947 bei Qumran am Toten Meer und schon 1945 in Nag Hammadi in Mittelägypten gemacht wurden. Während die koptisch-gnostischen Texte von Nag Hammadi erst mit einer gewissen Verzögerung für die Johannesforschung fruchtbar gemacht wurden, lösten die Schriftrollen von *Qumran* fast unmittelbar eine intensive Forschungsdiskussion aus.¹¹⁹ In den Texten aus Höhle Eins fielen schnell enge Parallelen zum johanneischen Dualismus auf, und da die Funde von Anfang an der jüdischen ‚Sekte‘ der Essener zugeordnet wurden, konnten sie als Zeugnisse jenes ‚heterodoxen‘ Judentums gelten, auf das die Forschung schon in früheren Arbeiten gestoßen war. So konnte *Karl Georg Kuhn* schon 1950 postulieren, in diesen Texten läge der „Mutterboden des Johannesevangeliums“ vor. Dieser sei nun als „palästinisch-jüdisch“ zu erkennen, allerdings nicht im pharisäisch-rabbinischen Judentum, sondern in einer „palästinisch-jüdischen[n] Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur“.¹²⁰ |

Dieses Urteil ist symptomatisch, sowohl hinsichtlich der anfänglichen Unsicherheiten in der Einordnung der Qumran-Texte, für die zeitweise noch das Attribut ‚gnostisch‘ gebraucht werden konnte, als auch in der Einordnung des Johannesevangeliums, das nun im Gegensatz zu den Auffassungen der religionsgeschichtlichen Schule wieder stärker jüdisch erscheinen konnte, allerdings dezidiert nicht im Sinne der pharisäisch-rabbinischen ‚Orthodoxie‘, sondern im Sinne eines *heterodoxen* Judentums. Die Qumran-Funde boten eine für viele Forscher willkommene Alternative zu der von Bultmann vertretenen Deutung des Johannesevangeliums im Kontext einer synkretistischen Gnosis. Sie konnten als Indiz für einen stärker jüdischen Hintergrund des vierten Evangeliums gewertet werden, ohne daß es notwendig wurde, eine Verbindung zur pharisäisch-

dazu den Beitrag von M. LABAHN/M. LANG, Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990, in: J. Frey/U. Schnelle/J. Schlegel [Hgg.], Kontexte des Johannesevangeliums, WUNT 175, Tübingen 2004, 443–516).

¹¹⁹ S. zu dieser Diskussion ausführlich den Artikel von J. FREY, Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran, in: Frey/Schnelle/Schlegel, Kontexte (s. Anm. 118), 117–204 (= Nr. 4 in diesem Band).

¹²⁰ K.G. KUHN, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950), (192–211)209. Der qumranische Dualismus wurde von Kuhn ebenfalls auf iranische Einflüsse zurückgeführt (vgl. DERS. Die Sektenschrift und die iranische Religion, ZThK 49 [1952], 296–316), so daß sich die Einschätzung der Verbindungen zwischen Qumran und dem vierten Evangelium hier noch im Rahmen des ‚Panorientalismus‘ der religionsgeschichtlichen Schule bewegt. Die Alternative zwischen einer gnostischen und einer qumranischen Herleitung des johanneischen Dualismus wurde in späteren Arbeiten deutlicher, vgl. O. BÖCHER, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965, sowie insbesondere R. BERGMIEIER, Glaube als Gabe nach Johannes, BWANT 112, Stuttgart 1980.

rabbinischen Tradition zuzugestehen, die in der neutestamentlichen Forschung – von Ausnahmen abgesehen – weithin in negativem Licht gesehen wurde¹²¹ und zum universalistischen Denken des Evangeliums in diametralem Gegensatz zu stehen schien. Eine palästinisch-jüdische Kontextualisierung des Johannesevangeliums oder seines Autors kam zudem auch den eher konservativen Positionen im Blick auf den historischen Wert der johanneischen Traditionen entgegen. Sie ermöglichte es, eine ‚synkretistische‘ Einordnung dieses Werks zu vermeiden und seinen Wert als Zeugnis des Evangeliums zu verteidigen. Beide Aspekte dürften zur hohen Resonanz der Qumran-These in der exegetischen Diskussion um das vierte Evangelium beigetragen haben.

Auch wenn aus heutiger Sicht die vor allem in den 50er und 60er-Jahren geäußerten, zum Teil allzu enthusiastischen Urteile¹²² in bezug auf eine qumranische Herleitung des vierten Evangeliums zu korrigieren sind,¹²³ haben die Qumranfunde entscheidend dazu beigetragen, daß die jüdischen Elemente bei Johannes (auch unter Einschluß der rabbinischen und anderer Bezüge) in der heutigen Forschung deutlicher gesehen werden als je zuvor in der Forschungsgeschichte. Es ist fraglich, ob sich eine solche ‚wissenschaftliche Revolution‘ ohne den Impuls durch die öffentlich breit diskutierten neuentdeckten Texte vom Toten Meer hätte ereignen können.

Der zweite große Textfund, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Johannesforschung bedeutsam wurde, sind die koptischen, überwiegend gnostische Texte beinhaltenden 13 Codices von *Nag Hammadi*. Ihre wissenschaftliche Auswertung erfolgte später als die der ersten Qumran-Texte;¹²⁴ im übrigen ist das Corpus dieser Texte eher noch disparater als die Bibliothek von Qumran. Für einzelne Texte wie das ‚Evange-

¹²¹ Dies zeigt sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts selbst bei den besten Kennern des rabbinischen Judentums wie *Adolf Schlatter* oder *Paul Billerbeck* (v.a. in den Exkursen seines Kommentarwerks). Ein breiteres Umdenken erfolgte leider erst nach den katastrophalen Ereignissen der Shoah, durch die viele Exegeten nun auf die antijüdischen Klischees der exegetischen Tradition aufmerksam wurden.

¹²² Vgl. die einflußreichen Arbeiten von R.E. BROWN, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, CBQ 17 (1955), 403–419, 559–574; J.H. CHARLESWORTH, *A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13 – 4:26 and the ‚Dualism‘ Contained in the Gospel of John* (1972), in: Ders. (Hg.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, 76–106. Zur weiteren Literatur s. FREY, *Licht* (s. Anm. 119).

¹²³ Dazu FREY, *Licht* (s. Anm. 119), und die dort genannten Werke von *Richard Bauckham* und *David E. Aune*.

¹²⁴ Zu den (weniger bekannten) Problemen der Publikationsgeschichte der Nag-Hammadi-Texte s. J.M. ROBINSON, *Nag Hammadi: The First Fifty Years*, in: J.D. Turner/A. McGuire (Hgg.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, NHMS 44, Leiden u.a. 1997, 3–33.

lium Veritatis¹²⁵ das ‚Apokryphon Johannis‘,¹²⁶ die ‚Dreigestaltige Protennoia‘,¹²⁷ den ‚Dialog des Erlösers‘¹²⁸ oder das Thomasevangelium¹²⁹ wurden die Bezüge zum vier|ten Evangelium intensiv erörtert. Dabei ist in Einzelfällen nach wie vor strittig, ob die Texte aus Nag Hammadi – aus

¹²⁵ NHC I/3; s. dazu schon W.C. VAN UNNIK, *The ‚Gospel of Truth‘ and the New Testament* (1955), in: DERS., *Sparsa Collecta III*, NT.S 31, Leiden 1993, 163–191; C.K. BARRETT, *The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth* (1962), in: DERS., *Essays on John*, Philadelphia 1982, 50–64; zuletzt ausführlich NAGEL, *Rezeption* (s. Anm. 3), 369–379.

¹²⁶ Dazu NAGEL, *Rezeption* (s. Anm. 3), 385–394, s. auch den Beitrag von T. NAGEL, *Die Gnostisierung der johanneischen Tradition*, in: Frey/Schnelle/Schlegel, *Kontexte* (s. Anm. 118), 675–694.

¹²⁷ G. SCHENKE, *Die dreigestaltige Protennoia*, ThLZ 99 (1974), 731–746, vermutete hier eine enge Parallele zum Johannesprolog, wobei die betreffenden Aussagen in der Protennoia „in ihrem natürlichen Kontext“ stünden, im Johannesprolog aber „künstlich einem ihnen eigentlich fremden Zweck dienstbar gemacht“ seien (ebd., 734); vgl. J.M. ROBINSON, *Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in: B. Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, 643–670; G. ROBINSON (vormals Schenke), *The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in: J.E. Goehring u.a. (Hgg.), *Gnosticism and the Early Christian World* (FS J.M. Robinson), Forum Fascicles 2, Sonoma 1990, 37–50. Vgl. dagegen Y. JANSSENS, *The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel*, in: A.H.B. Logan/A.J.M. Wedderburn (Hgg.), *The New Testament and Gnosis* (FS R.McL. Wilson), Edinburgh 1983, 229–244; E. YAMAUCHI, *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia*, in: R. van den Broek/M.J. Vermaseren (Hgg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (FS G. Quispel), Leiden 1981, 467–497. G.P. LUTTIKHUIZEN, *Johannine Vocabulary and the Thought Structure of Gnostic Mythological Texts*, in: H. Preißler/H. Seiwert (Hgg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte* (FS K. Rudolph), Marburg 1994, 175–181; HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 48f.; NAGEL, *Rezeption* (s. Anm. 3), 448–464.

¹²⁸ Die These, daß eine Vorstufe dieses Werks – und damit die ‚Entwicklungslinie‘ Dialogevangelium – hinter der Entstehung der johanneischen Jesusreden stehe, wird vertreten von H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Philadelphia/London 1990, 173–187; vgl. auch A. DE CONNICK, *The dialogue of the savior and the mystical sayings of Jesus*, VigChr 50 (1996), 178–199. S. kritisch HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 47f.; FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 377f.

¹²⁹ Vgl. die These einer Abhängigkeit des Johannesevangeliums von Logien der Thomastradition bei KOESTER, *Ancient Christian Gospels* (s. Anm. 128), 113–124; kritisch FREY, *Eschatologie I*, 371–381. Einen Disput zwischen johanneischen und ‚thomanischen‘ Christen postuliert A.D. DE CONICK, *Voices of the mystics. Early Christian discourse in the gospel of John and Thomas and other ancient Christian literature*, JSNT.S 157, Sheffield 2001; DIES., *John rivals Thomas. From community conflict to gospel narrative*, in: R.T. Fortna/T. Thatcher (Hgg.), *Jesus in Johannine tradition*, Louisville 2001, 303–311; kritisch dazu I. DUNDERBERG, *John and Thomas in Conflict?*, in: J.D. Turner/A. McGuire (Hgg.), *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, NHMS 44, Leiden 1997, 361–380. S. zur Problematik E.E. POPKES, *„Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik*, in: Frey/Schnelle (Hgg.), *Kontexte* (s. Anm. 118), 641–674.

chronologischen und sachlichen Gründen – als Phänomen der Rezeption frühchristlicher und auch johanneischer Traditionen zu bewerten sind oder ob sie – ggf. durch die literarkritisch zu rekonstruierende Vorstufen – ältere Überlieferungsstadien repräsentieren. Im Rahmen dieser Arbeitshypothese versuchen einige Interpreten, die alte ‚bultmannianische‘ These vom ‚gnostischen‘ Hintergrund des vierten Evangeliums auf der Basis der Quellen von Nag Hammadi zu erneuern¹³⁰ – freilich ist im Hintergrund dieser Konstruktionen ebenso wie seinerzeit bei Bultmann, ein systematisch-hermeneutisches Interesse nicht zu verkennen.¹³¹

1.7 Probleme und Perspektiven

Fragt man nach dem Stand der Forschung, der sich aus den skizzierten Entwicklungen für den Beginn des 21. Jahrhunderts ergibt, so bleibt ein ausgesprochen *divergentes und plurales Bild*. Die Bibliotheken von Qumran und Nag Hammadi sind inzwischen vollständig ediert, und auch die literarhistorische Erschließung beider Textcorpora ist weiter fortgeschritten, so daß sich im Falle von Qumran ein ganz neues, facettenreiches Tableau von Einblicken in die literarische Produktion des Judentums in den zwei bis drei Jahrhunderten vor der Zeitenwende ergibt.¹³² Auch die Erschließung neuer, bisher weniger ausgewerteter Textcorpora wurde in den vergangenen Jahrzehnten beträchtlich vorangetrieben: So wurden Traditionen der jüdischen Mystik (Hekhalot-Literatur) neu ediert und besser zu-

¹³⁰ In diesem Sinne äußert sich in Deutschland H.-M. SCHENKE, Die Rolle der Gnosis in Bultmanns Kommentar zum Johannesevangelium aus heutiger Sicht, in: Protokolle der Tagung ‚Alte Marburger‘ 1991, 49–83; DERS., The Work of the Berliner Arbeitskreis: Past, Present, and Future, in: Turner/McGuire (Hgg.), The Nag Hammadi Library (s. Anm. 129), (62–71)63. Vgl. insbesondere die Arbeiten des Bultmann-Schülers *Helmut Koester*: H. KOESTER, Art. Johannesevangelium, EKL² II, 840–843; DERS., Gospels (s. Anm. 128), 113–124.174–271; DERS., Gnostic Sayings and Controversy Traditions in Joh 8:12–59, in: Ch. Hedrick/R. Hodgson, Jr. (Hgg.), Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity, Peabody 1986, 97–110; DERS., The History-of-Religions-School, Gnosis, and the Gospel of John, StTh 40 (1986), 115–136. S. auch K. RUDOLPH, Zum Streit um Johannes gnosticus, in: B. Kollmann u.a. (Hgg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum (FS H. Stegemann), BZNW 97, Berlin/New York 1999, 415–427. Zur Kritik dieser Versuche s. den Bericht von E. YAMAUCHI, The Issue of Pre-Christian Gnosticism reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts, in: Turner/McGuire (Hgg.), The Nag Hammadi Library (s. Anm. 129), 72–88.

¹³¹ Dies gilt gerade für die vorgeblich ‚undogmatische‘ Position von *Koester*, s. besonders dessen frühe Arbeiten: H. KOESTER, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 61–76. Vgl. zur Sache FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 366–369.

¹³² Dazu programmatisch J. FREY, Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger u.a. (Hgg.), Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer, NTOA 47, Freiburg Schweiz/Göttingen 2001, 129–208.

gänglich gemacht,¹³³ wobei allerdings auch die Probleme der Datierung dieser Texte deutlicher ins Bewußtsein traten als in früheren Epochen der Forschung.¹³⁴ Samaritanische Traditionen sind inzwischen besser erschlossen¹³⁵ und bieten sich zum Vergleich mit einzelnen johanneischen Texten an.¹³⁶ Auch unsere Kenntnis des hellenistischen Judentums ist – z.B. durch die bessere Erschließung von pseudepigraphischen Texten¹³⁷ und vor allem auch von inschriftlichen Zeugnissen¹³⁸ – | beträchtlich gewachsen und für

¹³³ Vgl. dazu vor allem P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, TSAJ 2, Tübingen 1981; DERS. u. a., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I-IV*, Tübingen 1987–1995.

¹³⁴ Vgl. die Applikation dieser Texte auf neutestamentliche Themen (ohne spezifischen Bezug auf das Johannesevangelium) bei T. ESKOLA, *Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Exaltation Discourse*, WUNT II/142, Tübingen 2001 (dort den einführenden Forschungsbericht, 1–17); zu Johannes s. P. PRIGENT, *L'Évangile de Jean et la Mystique de la Merkaba*, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, 243–251 (v.a. zu Joh 1,51); J. FOSSUM, *In the beginning was the name. Onomatology as the key to Johannine Christology*, in: DERS., *The image of the invisible God*, NTOA 30, Freiburg Schweiz/Göttingen 1995, 109–133; DERS., *The Son of Man's alter Ego. John 1.51, targumic tradition and Jewish mysticism*, 135–151.

¹³⁵ Vgl. J. MACDONALD, *Memar Marqah*, Berlin 1963; DERS., *The Samaritan Chronicle*, BZAW 107, Berlin 1969; J.A. COHEN, *A Samaritan Chronicle*, Leiden 1981; A. TAL, *The Samaritan Targum of the Torah (hebr.) I-III*, Tel Aviv 1980–1983; A.D. CROWN, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, TSAJ 80, Tübingen 2001; R. PUMMER, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*, TSAJ 92, Tübingen 2003. S. zum Forschungsstand A.D. Crown (Hg.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.

¹³⁶ Vgl. zur Applikation samaritanischer Traditionen J. BOWMAN, *Samaritan Studies I: The Fourth Gospel and the Samaritans*, BJRL 40 (1958), 298–308; E.D. FREED, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968), 580–587; K. HAACKER, *Die Stiftung des Heils*, AzTh I/47, Stuttgart 1972; DERS., *Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis. Joh 4,22 vor dem Hintergrund der jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzung*, in: B. Benzinger u.a. (Hgg.), *Wort und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1976, 110–126; J.D. PURVIS, *The Fourth Gospel and the Samaritans*, NT 17 (1975), 161–198; R.G. MACCINI, *A Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in the Light of the Samaritan Context*, JSNT 53 (1994), 35–46; J. ZANGENBERG, *SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, TANZ 15, Tübingen/Basel 1994; DERS., *Frühes Christentum in Samarien*, TANZ 27, Tübingen/Basel 1997.

¹³⁷ Vgl. z.B. die Erschließung der Pseudepigraphen in J.H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, Garden City 1983/85, oder die Reihe *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (Gütersloh 1973ff.) sowie zahlreiche neuere Einzeleditionen.

¹³⁸ S. zuletzt – für das Judentum in Kleinasien besonders bedeutsam: W. Ameling (Hg.), *Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasien*, TSAJ 99, Tübingen 2004. Zu beachten sind auch die Arbeiten zu ‚lokalgeschichtlichen‘ und archäologischen Hintergründen z.B. des Umfelds von *Ephesus*. S. dazu den Überblick bei H. Koester (Hg.), *Ephesos. Metropolis of Asia*, HTS 41, Valley Forge 1995; für den religiösen Hintergrund ausführender S. FRIESEN, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, EPRO 116, Leiden 1993. Vgl. auch G.H.R. HORSLEY, *The Inscriptions of Ephe-*

das Neue Testament noch längst nicht genügend ausgewertet.¹³⁹ Darüber hinaus bietet der fast unerschöpfliche Reichtum von Texten der griechisch-römischen Welt eine Vielzahl von Möglichkeiten zum Vergleich von literarischen und rhetorischen Formen und religiösen Vorstellungen.¹⁴⁰

Das Verständnis für die *Komplexität des religionsgeschichtlichen Hintergrundes* ist mit der Fülle der erschlossenen Texte und Textcorpora entscheidend gewachsen.¹⁴¹ Die alte Alternative zwischen ‚jüdischen‘ und einer ‚hellenistischen‘ oder gar ‚gnostischen‘ Erklärung kann nach Auffassung der meisten Ausleger als nicht mehr angemessen gelten. Diese Einsichten zeigen sich zunehmend bei den großen Johannesinterpreten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Gegen *Bultmanns* ‚pangnostische‘ Interpretation hatte schon *C.H. Dodd* programmatisch an erster Stelle die Verankerung der johanneischen Verkündigung im Urchristentum behandelt,¹⁴² und *Charles Kingsley Barrett* und v.a. *François-Marie Braun* hatten nachdrücklich und mit Recht auf die Bedeutung des Alten Testaments und der ‚großen Traditionen Israels‘ | für das Verständnis des vierten Evangeliums hingewiesen.¹⁴³ *Rudolf Schnackenburg*, der als erster in Deutschland

sus and the New Testament, NT 34 (1992), 105–168. Eine interessante Auswertung spezifisch ephesinischer Horizonte hat S. VAN TILBORG, Reading John in Ephesus, NT.S 83, Leiden 1996, vorgelegt.

¹³⁹ Auf eine solche Auswertung hin zielt das Projekt des ‚Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti‘, das auf eine Linie der auf Georg Heinrici zurückgehenden Arbeiten an einem ‚Neuen Wettstein‘ bzw. am ‚Corpus Hellenisticum‘ fokussiert ist. S. dazu K.-W. NIEBUHR, Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr (Hgg., unter Mitarbeit von L. Doering), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, WUNT 162, Tübingen 2003, 361–382.

¹⁴⁰ Vgl. die Auswahl von Texten in: G. Strecker/U. Schnelle (Hgg.), Neuer Wettstein. Texte zum neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus I/2: Texte zum Johannes-evangelium, Berlin/New York 2001; II/1–2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin/New York 1996, vgl. auch K. Berger/C. Colpe (Hgg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, NTD.T 1, Göttingen 1987. Die rhetorischen und gattungsmäßigen Vergleiche wurden besonders durch K. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II 25/2, Berlin/New York 1984, 1034–1432, herausgestellt; vgl. auch D.E. AUNE, The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric, Louisville/London 2003.

¹⁴¹ Zwar hatten bereits die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, etwa *Wilhelm Bousset*, eine immense Fülle von Bezügen zusammengetragen (wobei dort freilich der jüdische Horizont nahezu ausgeblendet war), aber *Bultmanns* Postulat einer einheitlichen Erklärung der johanneischen Sprache (aus dem gnostischen Mythos) hatte diese Einsichten zeitweise zurückgedrängt.

¹⁴² DODD, Interpretation (s. Anm. 116), 10ff. Danach folgen erst Hellenismus, insbesondere Hermetismus, hellenistisches und rabbinisches Judentum, Gnosis und Mandäismus.

¹⁴³ BARRETT, Gospel, ¹1955, 23–33; vgl. ²1978, 27–34 (zum Alten Testament und zum Judentum, einschließlich der apokalyptischen, rabbinischen und qumranischen Traditio-

nach Bultmann einen ‚großen‘ Kommentar zu schreiben wagte, hat diese Akzentuierung aufgenommen, allerdings den ‚gnostischen‘ Bezügen im Blick auf das Milieu der Entstehung des johanneischen Werks noch ein relativ großes Recht eingeräumt.¹⁴⁴ *Raymond E. Brown* hat in seiner sorgfältigen Diskussion der Forschungslage ebenfalls das Alte Testament einschließlich der palästinische Targumim und der qumranischen Schriftauslegung ins Zentrum gestellt und hellenistische Einflüsse nur in dem Maße akzeptiert, wie diese auch in Palästina (wo nach seiner Auffassung der Autor herkommt) verfügbar sein konnten. Gegenüber philonischen, hermetischen oder gar gnostischen Einflüssen ist er sehr skeptisch.¹⁴⁵

Wenn man – etwa im Anschluß an die Arbeiten von *Martin Hengel*¹⁴⁶ – den Grad der Hellenisierung des palästinischen Judentums höher einschätzt, dann wird man die ganze Vielfalt jüdischer und hellenistischer Vergleichstexte für das Verständnis des vierten Evangeliums heranziehen müssen.¹⁴⁷ Demgegenüber haben die Versuche, den johanneischen Text im Ganzen aus einem einzigen religiösen Kontext heraus zu erklären,¹⁴⁸ an historischer Plausibilität deutlich verloren. Das johanneische Werk als Ganzes ist weder aus dem palästinischen Judentum (pharisäisch-rabbini-

nen). F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien II: Les grandes traditions d’Israël et l’accord des Écritures selon le quatrième Évangile*, Paris 1964.

¹⁴⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, HThK IV/1, Freiburg 1965, 117–134; vgl. auch die Exkurse zum Menschensohn, ebd., 411–423, und zum Erlösermythos, 433–447.

¹⁴⁵ BROWN, *Gospel I* (s. Anm. 106), lii–lxiv; vgl. DERS., *Introduction to the Gospel of John* (s. Anm. 150), 115–150.

¹⁴⁶ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen ³1988; DERS./CHR. MARKSCHIES, *Das Problem der ‚Hellenisierung‘ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus*, in: DERS., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, WUNT 90, Tübingen 1996, 1–90; DERS., *Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt*, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999, 115–156.

¹⁴⁷ So HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 284–287. In diesem Sinne auch U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK IV, Leipzig 1998. Die Diskussion kann sich dann um die weitergehende Frage drehen, ob und inwiefern das Johannesevangelium auch unmittelbar pagane Züge aufgenommen hat. Skeptisch in dieser Hinsicht ist P. BORGES, *The Gospel of John and Hellenism: Some Observations*, in: R.A. Culpepper/C.C. Black (Hgg.), *Exploring the Gospel of John* (FS D. Moody Smith), Louisville 1996, 98–123, demzufolge das vierte Evangelium wenig Hellenistisches enthält, das nicht über das hellenistische Judentum vermittelt sein kann.

¹⁴⁸ Dies gilt sowohl für die alten Versuche, das Evangelium ganz auf dem Hintergrund hellenistischer oder gar gnostischer Bezüge zu verstehen (und das Judentum weithin auszuklammern) wie auch andererseits für Versuche wie etwa den von K. WENGST (*Das Johannesevangelium*, ThKNT 4/1–2, Stuttgart 2000/01), der in seinem Kommentar – vorwiegend aus hermeneutisch-israeltheologischen Gründen – fast ausschließlich rabbinische Parallelen heranzieht. Historisch ist diese intentionale Einseitigkeit sicher nicht zu begründen.

schen oder qumranischen Typs) noch aus hellenistisch-jüdischem, pagan-hellenistischem oder gar gnostischem Denken hinreichend zu verstehen. Religionsgeschichtlich führt dies zu einem gewissen ‚Eklektizismus‘, in dem für die einzelnen sprachlichen Formen, Motive und Vorstellungen im johanneischen Text je eigens nach den nächstliegenden und aussagekräftigsten Parallelen gesucht wird. Die von Bultmann auf dem Hintergrund der Konstruktionen Reitzensteins für möglich gehaltene und eingeforderte Erklärung der johanneischen Sprache und Vorstellungswelt aus einem einzigen, kohärenten religiösen Milieu ist hingegen nicht mehr möglich.

Eine Konsequenz, die aus den skizzierten Befunden häufig gezogen wurde, liegt darin, daß man dann für verschiedene Stadien der Entstehung oder auch für einzelne mutmaßliche Quellen des Evangeliums spezifische religionsgeschichtliche Kontexte reklamierte. Die Religionsgeschichte fungierte damit als Stütze literarkritischer Differenzierungen und literaturgeschichtlicher Hypothesenbildungen.¹⁴⁹ Allerdings geriet sie damit zugleich in den *circulus vitiosus* der Rekonstruktion ‚vorredaktioneller‘ oder gar ‚vorevangelistischer‘ (bzw. ‚vorjohanneischer‘) Quellenschriften, für die es keine hinreichenden philologischen Kriterien gibt. Auch wenn man mit einem gewissen Recht die jüdischen Einflüsse eher an den Anfängen der johanneischen Tradition lokalisieren kann und die ‚hellenistischen‘ Tendenzen in einer späteren Phase der Traditionsentwicklung, so bleiben doch viele Unsicherheiten, die die Alternative zwischen ‚jüdischen‘ und ‚hellenistischen‘ Zügen definitiv als überholt erscheinen lassen.¹⁵⁰

Die Fülle von Vergleichstexten, die von einer einzigen Forscherpersönlichkeit nicht mehr übersehen werden kann und die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwingend erfordert, hat zu einer *Modifikation der Forschungsperspektiven und -ziele* geführt. Ging es im Horizont der Religionsgeschichtlichen Schule in erster Linie um eine genealogische

¹⁴⁹ Dies ist im Grunde schon bei *Bultmann* der Fall, dann in unterschiedlicher Weise in den verschiedenen Versuchen, eine judenchristliche ‚Grundschrift‘ von einem gnostisierenden Evangelisten und gegebenenfalls einer später wieder ‚verkirchlichenden‘ Redaktion zu unterscheiden. Dieser ‚Ketzerstreit‘ in der johanneischen Gemeinde wird mit religionsgeschichtlichen Argumenten gestützt z.B. bei LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott* (s. Anm. 115); RICHTER, *Studien* (s. Anm. 115); andere Kriterien (qumranaloger Dualismus, gnostisierender Dualismus, ‚Verkirchlichung‘) liegen dem literarkritischen Modell bei J. BECKER, *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, ZNW 65 (1974), 71–87; DERS., *Evangelium I* (s. Anm. 115), 59f. u.ö. zugrunde. S. zur Grundlagenkritik dieser Entwürfe FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 266ff.429ff.

¹⁵⁰ Vgl. am Beispiel der Eschatologie FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 409–416. Wo gnostische Einflüsse angenommen werden, bleibt es strittig, ob diese den Quellen des Evangelisten, diesem selbst oder einer späteren Entwicklung im johanneischen Kreis (die dann zumeist aus den Johannesbriefen erschlossen wird) zuzuschreiben sind. Vgl. R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, hg. v. F.J. Moloney, New York 2003, 119ff.

Herleitung der religiösen | Vorstellungen des frühen Christentums im Rahmen eines entwicklungsgeschichtlichen Paradigmas,¹⁵¹ so wird man heute angesichts der Komplexität der Textbefunde auf diese durchaus berechtigte Fragestellung kaum mehr eine eindeutige Antwort formulieren können. Im übrigen lassen sich mit einem solchen stark kollektivistischen Paradigma weder der gestaltende Wille eines Autors wie des vierten Evangelisten noch die differenzierten Rezeptions-, Modifikations- und Abgrenzungsprozesse, die die Kommunikation zwischen einem Autor und seinen Adressaten bestimmen, angemessen erfassen. Hier führen die ‚rhetorischen‘ oder auch ‚sozio-rhetorischen‘ Ansätze des Vergleichs mit Parallelen aus der religiösen Umwelt erheblich weiter.

Es kann also nicht mehr in erster Linie darum gehen, *genealogisch* „fremdreligiöse Einflüsse in der christlichen Überlieferung aufzuzeigen“¹⁵² oder solche Einflüsse in apologetischer Weise zu bestreiten. Die ‚Herkunft‘ bestimmter Motive und Vorstellungen läßt sich in vielen Fällen nicht eindeutig klären. Angemessener scheint es hingegen, die erhobenen Parallelen zunächst als *Analogien* zu betrachten und nicht vorschnell genealogisch auszuwerten.¹⁵³ In diesem Verständnis tragen sie dazu bei, das Profil der neutestamentlichen Texte und der durch sie ausgelösten Kommunikation zu verstehen, auch wenn sich aus ihnen keine Abhängigkeit erschließen läßt.¹⁵⁴ So dient die Ausleuchtung der möglichen Kontexte eines Textes wie des Johannesevangeliums letztlich dem profilierten Verständnis seiner Intention und seiner Rezeptionsmöglichkeiten. Daraus können sich Schlußfolgerungen im Blick auf den historischen Ort des Textes oder die Herkunft und das ‚kulturelle Inventar‘ seines Autors ergeben. Aber auch wo dies nicht möglich ist, bieten die Vergleichstexte Einblicke in die Welt des Autors und seiner ersten Leser, Hinweise auf die Vorstellungen, die diese mit dem überlieferten Text verbinden konnten, und auf die Herausforderung, die der Text in seinem ursprünglichen kommunikativen

¹⁵¹ Vgl. dazu SEELIG, Methode (s. Anm. 20), 221f.

¹⁵² So die Beschreibung des Ziels der Arbeit der Religionsgeschichtlichen Schule bei SEELIG, Methode (s. Anm. 20), 278.

¹⁵³ Zu dieser auf *Eduard Norden* und *Adolf Deissmann* zurückgehenden Unterscheidung s. SEELIG, Methode (s. Anm. 20), 320ff. Vgl. auch H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und Hellenistischer Kult, NTA 15, Münster 1982, 2f. Vgl. ebd. (3): „Solche Analogien können auf archetypische Konstellationen, auf anthropologische Universalien und auf parallele endogene Entwicklungen zurückgehen.“ Hingegen gilt im Blick auf mögliche genealogische Beziehungen: „Die Möglichkeit historischer Vermittlung muß nachgewiesen werden. Das erfordert Überlegungen zur Chronologie, zur geographischen Verbreitung, zur sozialen Basis und zu den Trägerkreisen der jeweiligen Erscheinung“ (ebd.).

¹⁵⁴ Mit Recht stellt SEELIG, Methode (s. Anm. 20), 280, fest, daß „der religionsgeschichtliche Vergleich um seine besten Möglichkeiten betrogen wird, wenn er lediglich im Dienst der Frage nach der Herkunft bestimmter Vorstellungen angewandt wird“.

ven Umfeld bedeutete. Zutreffend formuliert *Hans-Josef Klauck*: „Das Verstehen eines Textes gelangt erst zu seinem Ziel, wenn der ganze Zir|kel seiner Kontexte abgeschritten ist“.¹⁵⁵ Als ‚Kontexte‘¹⁵⁶ des Johannesevangeliums sind deshalb in einem weiten Horizont Texte vom Alten Testament über die unterschiedlichen frühjüdischen Traditionsbereiche sowie Texte und rhetorische Formen der griechisch-römischen Welt bis hin zu den Zeugnissen der christlichen Gnosis und zur Rezeption des vierten Evangeliums und der Johannestradi-tion bei einem Autor wie Irenäus zu berücksichtigen.

2. Auf der Suche nach dem ‚innerchristlichen‘ Standort des Johannesevangeliums

Die Frage nach ‚Kontexten‘ des Johannesevangeliums stellt sich noch in einer zweiten Form, die mit der religionsgeschichtlichen Fragestellung allerdings eng zusammenhängt: als Frage nach seinem ‚innerkanonischen‘ bzw. ‚innerchristlichen‘ Ort des Evangeliums bzw. der johanneischen Tradition oder der johanneischen Schule. Steht das Werk innerhalb des neutestamentlichen Kanons in der Mitte oder am Rand?¹⁵⁷ Und wie ist sein Verhältnis nicht nur zu den übrigen Schriften im so genannten *Corpus Johanneum*, den drei Briefen und der johanneischen Apokalypse, sondern auch zu den anderen Zeugen der Jesustradition, den synoptischen Evangelien, und zur paulinisch-deuteropaulinischen Traditionslinie? Wie gestaltet sich schließlich sein Verhältnis zu den Apostolischen Vätern und zu anderen frühchristlichen Schriften? So impliziert diese Fragestellung nicht zuletzt die Probleme der frühen Geschichte der Rezeption und Kanonisierung des vierten Evangeliums, und sie berührt sich zumindest in diesem Feld mit den eigentlich ‚religionsgeschichtlichen‘ Fragen.

Derartige Fragen konnten auch dort aufgeworfen werden, wo die Forschung nicht über die Grenzen des christlichen Denkens hinaus ‚religionsgeschichtlich‘ fragen wollte, sie wurden aber dann besonders brennend, wo man aufgrund religionsgeschichtlicher Annahmen mit einer ganz spezifischen Beeinflussung des johanneischen Autors oder seiner Traditionen,

¹⁵⁵ KLAUCK, Herrenmahl (s. Anm. 153), 4.

¹⁵⁶ Vgl. die Definition bei KLAUCK, Herrenmahl (s. Anm. 153), 4: „Kontext im weitesten Sinn ist der gesamte geistige Raum, in dem eine Äußerung steht, unter Einbezug seiner Geschichte.“ Vgl. auch SEELIG, Methode (s. Anm. 20), 281.

¹⁵⁷ So der Untertitel des Sammelbandes von Th. Söding (Hg.), Das Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons?, QD 203, Freiburg 2003.

oder mit einer eigenständigen ‚johanneischen Entwicklungslinie‘¹⁵⁸ rechnete, so daß deren Verhältnis zu den übrigen frühchristlichen Traditionen dann in besonderer Weise zum Problem werden mußte.

2.1 Forschungsgeschichtliche Schlaglichter

Die Geschichte der innerchristlichen ‚Kontextualisierung‘ des Johannes-evangeliums kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Die Fragen wurden insbesondere im Blick auf das Verhältnis zur synoptischen Jesus-tradition einerseits und das Verhältnis zu Paulus andererseits diskutiert – aber die Problemlage ist in beiden Fällen durchaus unterschiedlich.

Die Frage nach *theologischen* Unterschieden wurde in der ‚vorkritischen‘ Diskussion ohnehin kaum berührt. Der ‚Apostel‘ Johannes war hier ebenso wie Paulus über alle Zweifel erhaben, und die Differenzen z.B. zur ‚johanneischen‘ Apokalypse führten lediglich zur Infragestellung dieses Werks, nicht des Evangeliums. Solange man also mit der Tradition das vierte Evangelium dem Lieblingsjünger und Apostel Johannes zuschrieb, stand der lehrmäßige Einklang mit der ‚apostolischen‘ Verkündigung praktisch nicht in Frage.

Im Blick auf das Verhältnis zur synoptischen Tradition waren es primär die Widersprüche in *historischen* Details, z.B. in der Chronologie oder in erzählerischen Einzelzügen, die die altkirchlichen Autoren beschäftigten,¹⁵⁹ doch wurden diese Widersprüche zumeist mit den Mitteln der Harmonistik ausgeglichen. ‚Klassisch‘ boten sich die beiden Erklärungen an, daß Johannes die zuvor verfaßten synoptischen Evangelien um fehlende Stoffe oder um die ‚geistliche‘ Dimension des Verständnisses Jesu *ergänzen* wollte¹⁶⁰ oder – wo man die Widersprüche nicht auflösen konnte – daß er sie aus authentischerem Wissen *berichtige*.¹⁶¹ Aber beide Annahmen setzten die seit Irenäus und Clemens¹⁶² allgemein geteilte Auffassung voraus, daß

¹⁵⁸ So die Formulierung bei J.M. ROBINSON, Die johanneische Entwicklungslinie, in: H. KOESTER/J.M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 223–251.

¹⁵⁹ S. die Hinweise bei FREY, Das Vierte Evangelium (s. Anm. 11), (60–118)61–67, ausführlich MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 7).

¹⁶⁰ Die *Ergänzungshypothese* geht im Grunde auf die Notiz des Clemens von Alexandrien über Johannes als das „geistliche Evangelium“ zurück (bei Euseb, h.e. VI 14,7) und wird bei Euseb auch im Blick auf Chronologie und Stoff angewandt (vgl. h.e. III 24,8–14), ebenso bei Epiphanius (haer. LI 17). Vgl. zu ihrer Geschichte ausführlich H. WINDISCH, Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen, UNT 12, Leipzig 1926, 2–8.

¹⁶¹ So etwa bei Theodor von Mopsuestia; s. MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 7), 184ff.; FREY, Das Vierte Evangelium (s. Anm. 11), 65f.

¹⁶² Irenäus Haer III 1,1 = Euseb, h.e. V 8,4 (s. dazu HENGEL, Frage [s. Anm. 6], 14ff., sowie ausführlich den Beitrag von B. MUTSCHLER, Was weiß Irenäus vom Johannes-

der vierte Evangelist die Werke seiner Vorgänger kannte. So galt Johannes bis weit in die Neuzeit hinein als „der ältern Evangelien Nachhall im höheren Ton“.¹⁶³ |

Diese Sichtweise konnte sich traditionell auch mit der Annahme der apostolischen Verfasserschaft verbinden: Der greise Apostel und ‚Lieblingsjünger‘ konnte auch noch in später Zeit einen ‚authentischeren‘ Bericht des Wirkens Jesu verfaßt haben als die anderen drei Evangelisten vor ihm. Mit der Preisgabe der Apostolizität und der Spätdatierung des vierten Evangeliums war die Annahme einer ‚Ergänzung‘ der anderen drei Evangelien im historischen Sinn nicht mehr möglich. Die johanneischen Reden erschienen nun als „freie Compositionen des Evangelisten“,¹⁶⁴ und die johanneische Jesusgeschichte als eine Umgestaltung des synoptischen Stoffs aus der Idee der göttlichen Herrlichkeit. Die ‚Ergänzungshypothese‘ hatte sich in eine ‚Überbietungshypothese‘ verwandelt,¹⁶⁵ aber auch diese setzte ungebrochen die Kenntnis der synoptischen Tradition für den vierten Evangelisten voraus. Für die Gelehrten um 1900 stand es fest, daß der vierte Evangelist die synoptischen Evangelien kannte¹⁶⁶ und daß er auch – wenn nicht literarisch, so doch wenigstens theologisch – Paulus bzw. den Paulinismus¹⁶⁷ voraussetzt. Johannes erschien so als Höhe- oder Zielpunkt der neutestamentlichen Theologie.

Die Distanznahme von beiden Thesen gelang erst dadurch, daß man das Johannesevangelium nicht mehr von der Person und Intention seines (apostolischen oder nachapostolischen) Verfassers her erklärte, sondern religi-

evangelium?, in: Frey/Schnelle/Schlegel, Kontexte [s. Anm. 118], 695–742); Clemens v. Alexandrien, Hypotyposen VI (bei Euseb, h.e. VI, 14,7).

¹⁶³ So J.G. HERDER, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium, in: Sämtliche Werke 19, hg. v. B. Suphan, Berlin 1880, (253–424)424; vgl. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 22ff.; DERS., Herder und die Evangelien (s. Anm. 31).

¹⁶⁴ D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I, Tübingen 1835, 675.

¹⁶⁵ Zu dieser Theorie s. WINDISCH, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 160), 20–28.

¹⁶⁶ Vgl. auch SCHÜRER, Stand (s. Anm. 38), 14; J. WEISS, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 622. Noch 1926 konnte WINDISCH, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 160), 43, bemerken, „die Annahme daß Joh. die Synopt. gekannt habe“, sei „heutzutage für die meisten Gelehrten eine Selbstverständlichkeit“.

¹⁶⁷ Vgl. H.J. HOLTZMANN, Das Evangelium des Johannes, Freiburg ²1893, 18; A. JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen ⁶1913, 356; J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 121: „Johannes fußt auf Paulus“; W. BOUSSET, Geschichte der christlichen Religion, Die Kultur der Gegenwart IV/1, Berlin/Leipzig ²1909, 96: „Der ‚Theologe‘ Johannes steht auf den Schultern des Paulus“. WEISS, Urchristentum (s. Anm. 166), 622 bezeichnet sogar „Johannes als den größten unter den Paulus-Schülern“. S. dazu CHR. HOEGEN-ROHLS, Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens?, in: Frey/Schnelle/Schlegel, Kontexte (s. Anm. 118), 593–612.

onsgeschichtlich aus einem spezifischen religiösen Milieu,¹⁶⁸ das ebenso ursprünglich oder gar noch ursprünglicher als das der Synoptiker erscheinen konnte. Dies war in der Rekonstruktion *Bultmanns* das Milieu täuferischer Gemeinden in Palästina oder Syrien,¹⁶⁹ die ihrerseits schon stärker hellenisiert (oder synkretistisch beeinflusst) gewesen sein sollten als die von Petrus geprägte Urgemeinde.¹⁷⁰ Auf der Basis dieser These konnte die ‚Ursprünglichkeit‘ des vierten Evangeliums in einer nicht-apologetischen (d.h. nicht auf die ‚Apostolizität‘ zielenden) Weise zur Geltung gebracht werden.¹⁷¹ Zugleich konnte die These der literarischen Unabhängigkeit des vierten Evangeliums, die in der kleinen, aber wirkungsvollen Studie von *Percival Gardner-Smith* eher postuliert als wirklich nachgewiesen worden war, eine religionsgeschichtliche Stütze finden und an Plausibilität gewinnen.¹⁷² Das postulierte Milieu eines ‚heterodoxen‘ Judentums bzw. Judentums am Anfang der ‚johanneischen Entwicklungslinie‘ wurde in

¹⁶⁸ Vgl. die Ausgangsthese bei BULTMANN, *Bedeutung* (s. Anm. 65), 55f., das johanneische Christentum gehöre „weder zum palästinensischen Christentum, wie es die Synoptiker bezeugen, noch zum hellenistischen Christentum vom Typus der paulinischen Gemeinden oder vom Typus jüdisch-hellenistischen Christentums, wie es der 1. Klemensbrief, der Hirt des Hermas oder der Hebräer- und Barnabasbrief bezeugen“. Damit ist das johanneische Christentum religions- und theologiegeschichtlich isoliert.

¹⁶⁹ Vgl. BULTMANN, *Bedeutung*, 101f.: „daß das johanneische Christentum einen älteren Typus darstellt als das synoptische“. S. auch T.W. MANSON, *The Life of Jesus 5: The Fourth Gospel*, BJRL 30 (1946/47), 312–329 (dt. Übers.: *Das vierte Evangelium*, in: Rengstorff [Hg.], *Johannes und sein Evangelium* [s. Anm. 38], 465–485); R. GYLLENBERG, *Die Anfänge der johanneischen Tradition*, in: *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin 1954, 144–147; O. CULLMANN, *Wandlungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums*, in: M. Sieber (Hg.), *Discordia concors. (FS E. Bonjour)*, Basel/Stuttgart 1968, 59.

¹⁷⁰ Interessant ist die weitergehende Vermutung von BULTMANN, *Bedeutung*, 102, daß „die Anschauung der Urgemeinde, aus der die synoptische Tradition stammt ... vielleicht eine judaisierende Reaktionserscheinung“ sei, für die wohl Petrus verantwortlich zu machen ist.

¹⁷¹ Daß mit der These auch die Möglichkeit einer historischen Höherbewertung des Johannesevangeliums gegeben war (vgl. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 8 Anm. 2; zum Verhältnis von Gardner-Smith und Dodd s. J. VERHEYDEN, *P. Gardner-Smith and ‚the turn of the tide‘*, in: A. Denaux [Hg.], *John and the Synoptics*, BETL 101, Leuven 1990, [423–452]438–440), ist ein Nebeneffekt der Unabhängigkeitsthese, den sich konservative Autoren bald zunutze machen sollten (s. etwa L. MORRIS, *Studies in the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1969, 29, in seiner Zustimmung zu Gardner-Smith; vgl. DERS., *The Gospel according to John*, NICNT, Grand Rapids 1996, wo nach wie vor die Apostolizität des Johannesevangeliums zu begründen versucht wird, und mit dieser scheint sich die These einer Abhängigkeit von den Synoptikern schwer zu verbinden).

¹⁷² Vgl. P. GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938; s. dazu FREY, *Das Vierte Evangelium* (s. Anm. 11), 71–73, sowie LABAHN/LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 118).

der Folgezeit in unterschiedlicher Weise mit der Tempelkritik der Qumrangemeinde, mit dem Kreis der ‚Hellenisten‘ um Stephanus¹⁷³ oder mit samaritanischen¹⁷⁴ und anderen frühgnostischen Traditionen verbunden. Dabei konnte die johanneische Tradition in großer Nähe zum vorpaulinischen ‚hellenistischen‘ Christentum‘ angesiedelt werden und somit selbst gegenüber Paulus als ‚religionsgeschichtlich‘ ursprünglicher erscheinen.¹⁷⁵

Mit dem Plausibilitätsverlust der religionsgeschichtlichen Konstruktionen Rudolf Bultmanns wurde es jedoch mehr und mehr unmöglich, einen einheitlichen religionsgeschichtlichen Hintergrund für das johanneische Denken zu postulieren. Damit fielen auch die Gründe weg, die für die Anfänge der ‚johanneischen Entwicklungslinie‘ im allerfrühesten Urchristentum geltend gemacht werden konnten.¹⁷⁶ Die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit des ‚johanneischen Christentums‘ ließ sich nur festhalten, wenn man für dieses eine weitgehende ‚sektenhafte‘ Isolation voraussetzte,¹⁷⁷ aber das hier zugrundeliegende Rückschlußverfahren von textlichen Phänomenen auf die soziale Wirklichkeit der Gemeinde ist keineswegs unproblematisch.¹⁷⁸ Da die Forschung zugleich die von *Bultmann* und sei-

¹⁷³ O. CULLMANN, L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant, NTS 5 (1958/59), 157–173; DERS., Der johanneische Kreis, Tübingen 1975; anders SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 149.

¹⁷⁴ Vgl. J.M. ROBINSON, Entwicklungslinie (s. Anm. 158); K. RUDOLPH, Die Gnosis, Göttingen 1977, 318f.; H. KOESTER, Einführung in das Neue Testament, Berlin 1980, 619f.; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 149.

¹⁷⁵ Vgl. SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 5), 149.

¹⁷⁶ Der neueste Gesamtentwurf einer johanneischen ‚Gemeindeschichte‘ von J. BECKER, Johanneisches Christentum, Tübingen 2004, 68–72, verweist für die Anfänge auch nur noch auf eine frühchristliche Samaritanermission irgendwann in der Zeit vor dem Jahr 70, die in Joh 4,37f. u.a. ihre Spuren hinterlassen habe. Auch im Entwurf von H. KOESTER, Introduction to the New Testament II, New York/Berlin ²2000, 183–204, reicht die ‚johanneische Entwicklungslinie‘ nicht in die frühesten Anfänge zurück, vielmehr nimmt diese (syrische) Tradition Logien auf, die dann dialogisiert werden. Daneben stehen zumindest die Zeichen- bzw. Wundequelle als eigenständige frühe Tradition, außerdem die Passionsquelle. Am Anfang stehen somit bei Koester mehrere unterschiedliche ‚Evangelien‘-Gattungen (Dialog, Zeichenevangelium, Passionsbericht); vgl. DERS., Ancient Christian Gospels (s. Anm. 128), 244–271; DERS., Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen, in: DERS./ROBINSON, Entwicklungslinien (s. Anm. 158), 147–196; J.M. ROBINSON, Entwicklungslinie (s. Anm. 158).

¹⁷⁷ Eine solche Isolation wurde häufig aus der eigenständigen Sprache (dem ‚Soziolekt‘) der johanneischen Schriften und aus dualistischen Sprachformen erschlossen. Doch das angewandte Verfahren des Rückschlusses von Textphänomenen auf die soziale Wirklichkeit der Gemeinde ist nicht unproblematisch.

¹⁷⁸ Vgl. grundlegend W.A. MEEKS, The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, JBL 91 (1972), 44–72; R.E. BROWN, The Community of the Beloved Disciple, New York u.a. 1979, aber auch BECKER, Evangelium I (s. Anm. 115), 59.61f. Vgl. neuerdings die

nen Schülern vertretene These durchgehender Quellenschriften des vierten Evangeliums (‘Offenbarungsreden‘, ‘Semeiaquelle‘) zunehmend in Frage gestellt hat,¹⁷⁹ konnte die These, daß der vierte Evangelist und seine Gemeinde die synoptische Tradition (oder gar eines oder mehrere der synoptischen Evangelien) kennen und mithin von denselben mehr oder weniger ‘abhängig‘ sind, erneut an Boden gewinnen.¹⁸⁰ Je mehr man im vierten Evangelisten einen eigenständigen und eklektisch sein Werk gestaltenden Theologen sieht (vgl. Joh 20,30f.), desto mehr muß man seinen Ort in der späteren Zeit des frühen Christentums bestimmen.¹⁸¹ Es | scheint, als seien in der neueren Diskussion nach einem ‘bultmannianischen Intermezzo‘ manche der Positionen der älteren Forschung erneut ins Recht gesetzt.

2.2 Probleme und Perspektiven

Doch erheben sich damit nur eine Fülle neuer Probleme. Gerade wenn man das ‘johanneische Christentum‘ nicht als eine isolierte Größe sehen darf, sondern mit einem intensiven Austausch zwischen Gemeinden unterschiedlicher Prägung – auch im lokalen Umfeld von Kleinasien und im ephesinischen Raum¹⁸² – rechnen muß, dann ist die Frage nach der Einbettung der johanneischen Aussagen in die frühchristliche Verkündigungs- und Theologiegeschichte außerordentlich komplex. Was die johanneische Gemeinde gekannt haben kann – oder besser: was sie *nicht* gekannt haben kann – ist nur schwer eindeutig festzustellen, zumal das hier häufig gebrauchte *ar-*

prononcierte Gegenthese in dem Band von R. Bauckham (Hg.), *The Gospel for All Christians*, Grand Rapids 1998.

¹⁷⁹ Zur ‘schwindende[n] Evidenz der Annahme nichtsynoptischer Quellenschriften‘ FREY, *Das Vierte Evangelium* (s. Anm. 11), 76–78; s. auch U. SCHNELLE, Einleitung in *das Neue Testament*, Göttingen ⁴2002, 535–544.

¹⁸⁰ S. die Dokumentation der neueren Entwicklungen bei FREY, *Das Vierte Evangelium* (s. Anm. 11), 74–78 sowie ausführlich bei LABAHN/LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 118).

¹⁸¹ Die plakative These ‘Im Anfang war Johannes‘ (so der Buchtitel von K. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, Stuttgart 1997), läßt sich nicht hinreichend begründen. Vgl. auch die Sammlung von mehr oder weniger kuriosen Thesen in P.L. Hofrichter (Hg.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangelium*, *Theologische Texte und Studien* 9, Hildesheim u.a. 2002. Vgl. SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 179), 520f.

¹⁸² S. dazu jetzt die erhellende Studie von P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen 2004, der im ephesinischen Raum mit der gleichzeitigen Präsenz johanneischer (d.h. mit den Johannesbriefen und dem Evangelium verbundener), ‘apokalyptischer‘ (vgl. die Johannesapokalypse) und paulinischer (durch die Pastoralbriefe repräsentierter) Gemeinden mit je unterschiedlicher Struktur und Theologie rechnet. Es wäre verwunderlich, wenn es zwischen diesen Gruppen keinerlei Kontakte gegeben hätte.

gumentum e silentio ein wenig valides Hilfsmittel ist.¹⁸³ Das eklektische Vorgehen des Evangelisten erschwert hier jede Nachfrage. Insofern ist es wohl kaum möglich, das ‚Repertoire‘ der johanneischen Verkündigung, die Fülle der innergemeindlichen und externen Traditionen, vollständig zu rekonstruieren. Andererseits kann sich die Forschung auch hier – wie in der Religionsgeschichte – nicht auf die Konstruktion von Abhängigkeitsverhältnissen beschränken. Für das möglichst profilierte Verständnis der johanneischen Texte sind die Vergleiche mit anderen frühchristlichen Texten und Motiven auch dann von hohem Wert, wenn sich keine genealogischen Beziehungen wahrscheinlich machen lassen.

Unter den Einzelproblemen der Forschung ragt natürlich die Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums (bzw. einzelner seiner Schichten) zur synoptischen Tradition bzw. den *synoptischen Evangelien* heraus. Hier hat sich in den letzten Jahrzehnten eine stärkere Rückkehr zur Annahme einer Kenntnis synoptischer Traditionen bzw. zumindest eines synoptischen Evangeliums vollzogen,¹⁸⁴ und viele Einzelzüge des Johannesevangeliums lassen sich auf dem Hintergrund des Markusevangeliums und als kritische Überbietung einiger seiner Positionen fruchtbar interpretieren.¹⁸⁵ Freilich gibt es nach wie vor gewichtige Vertreter der Unabhängigkeitsthese,¹⁸⁶ und in der Bestimmung des Verhältnisses zum lukanischen Werk¹⁸⁷ sowie insbesondere zu Matthäus¹⁸⁸ bleiben nach wie vor viele offene (und vielleicht auch nicht völlig zu klärende) Fragen.

¹⁸³ „Das so oft mißbrauchte *argumentum e silentio* kann niemals einen Beweis dafür liefern, daß ein Autor einen bestimmten Text *nicht* kannte. Es zeigt nur, daß er ihn nicht klar und deutlich verwendete.“ (HENGEL, Frage [s. Anm. 6], 67).

¹⁸⁴ S. den detaillierten Forschungsbericht von LABAHN/LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 118).

¹⁸⁵ Vgl. FREY, Das Vierte Evangelium (s. Anm. 11), 86–104, sowie den – schon im Titel programmatischen – Aufsatz von R. BAUCKHAM, John for Readers of Mark, in: Ders. (Hg.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the gospel audiences*, Edinburgh 1998, 147–172.

¹⁸⁶ So im angelsächsischen Raum prononciert R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh 1989; D. MOODY SMITH, *John among the Gospels*, Columbia 2001, sowie unter Verweis auf den Spielraum mündlicher Traditionen J.D.G. DUNN, *John and the Oral Gospel Tradition*, in: H. Wansbrough (Hg.), *Jesus and the Oral Gospel tradition*, JSNT.S 64, Sheffield 1991, 351–379; in der deutschen Forschung J. BECKER, *Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen*, in: I. Dunderberg u.a. (Hgg.), *Fair play. Diversity and conflicts in early Christianity* (FS H. Räisänen), NT.S 103, Leiden etc. 2001, 203–241.

¹⁸⁷ Mit einer Benutzung des Lukasevangeliums rechnen u.a. U. SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker*, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), *The Four Gospels 1992 III*. (FS F. Neirynek), BETL 100, Leuven 1992, 1799–1814; M. LANG, *Johannes und die Synoptiker*, FRLANT 182, Göttingen 1999; U. BUSSE, *Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope. Frucht eines Kommunikationsprozesses*, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics*, BETL 101, Leuven 1992, 281–306; vgl. auch die Interpretation in: DERS., *Das Johannes-*

Ein zweites, seit der Alten Kirche diskutiertes und quasi den ‚innerjohanneischen‘ Diskurs berührendes Problem ist das Verhältnis zwischen dem vierten Evangelium und den Johannesbriefen einerseits und der johanneischen *Apokalypse* andererseits.¹⁸⁹ Zumindest die relativ früh erfolgte¹⁹⁰ Zuschreibung an ‚Johannes‘ in den Überschriften aller fünf Schriften läßt vermuten, daß diese schon bald nach ihrer Herausgabe (oder bereits zum Zeitpunkt der Herausgabe der jüngsten Schrift) als zusammengehörig angesehen wurden. Ob die Beziehungen in der gemeinsamen Rezeption bestimmter Gemeindefraditionen gesehen werden, in der sukzessiven Entwicklung einer johanneischen Schule¹⁹¹ oder in der pseudepigraphischen Zuschreibung oder nachträglich ‚johanneischen‘ Autorisation der Apokalypse,¹⁹² ist strittig, aber daß zwischen den Trägerkreisen von Evangelium und Briefen (d.h. der ‚johanneischen Gemeinde‘) und dem Trägerkreis der Apokalypse keinerlei Beziehungen bestanden, ist in Anbetracht der geo-

evangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual, BETL 162, Leuven 2002. – Im Gegenzug vermuten allerdings auch einige Forscher, v.a. aus dem angelsächsischen Raum, die Hypothese einer Abhängigkeit des Lukasevangeliums von Johannes, s. B. SHELLARD, *The Relationship of Luke and John. A Fresh Look at an Old Problem*, JThS 46 (1995), 71–98; M.A. MATSON, *In Dialogue with another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke*, SBL.DS 178, Atlanta 2001. S. zur Kritik FREY, *Das Vierte Evangelium* (s. Anm. 11), 84 Anm. 120.

¹⁸⁸ Eine Benutzung aller drei Synoptiker, auch des Matthäusevangeliums vertritt U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998, 2f., sowie – auf der Basis eines texttheoretischen Modells – H. THYEN, *Johannes und die Synoptiker*, in: Denaux, John (s. Anm. 187), 81–107; DERS., *Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern als ‚Palimpsest‘ über synoptischen Texten*, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), *The Four Gospels 1992 III* (FS F. Neirynck), BETL 100, Leuven 1992, 2021–2050; vgl. DERS., *Das Johannesevangelium*, HNT, Tübingen 2005.

¹⁸⁹ Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, NTS 23 (1977), 402–427; O. BÖCHER, *Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes*, in: J. Lambrecht (Hg.), *L’Apocalypse johannique et l’Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BETL 53, Gembloux/Leuven 1980, 289–301; J.W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, BZNW 51, Berlin/New York 1989; DERS., „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, ZNW 85 (1994), 23–46; DERS., *Offenbarung 1.1–3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, NTS 49 (2003), 176–192; J. FREY, *Erwägungen* (s. Anm. 12), 326–429.

¹⁹⁰ S. für die Evangelien M. HENGEL, *Die Evangelienüberschriften*, SHAW.PH 3/1984, Heidelberg 1984.

¹⁹¹ So die Hypothese bei TAEGER, *Johannesapokalypse* (s. Anm. 189).

¹⁹² Zur Möglichkeit einer pseudepigraphischen Zuschreibung der Apokalypse an den Evangelisten s. die vorsichtigen Überlegungen bei FREY, *Erwägungen* (s. Anm. 12), 425–427, ähnlich D.E. AUNE, *Revelation 1–5*, WBC 52A, Dallas 1997, cxx–cxxxiv; eine interessante neue Theorie entwickelt neuerdings TAEGER, *Offenbarung* (s. Anm. 189).

graphischen Nähe und einzelner motivischer und phraseologischer Beziehungen am wenigsten wahrscheinlich.¹⁹³

Ein besonders schwieriges, lange vernachlässigtes und auch durch vereinzelte Arbeiten der letzten Jahre noch keineswegs hinreichend ausgeleuchtetes Feld ist die Frage nach dem Verhältnis der johanneischen Zeugnisse zu den *Paulusbriefen*¹⁹⁴ und zum nachpaulinischen Christentum in den paulinischen Missionsgebieten. Immerhin gelten Paulus und Johannes – nicht zuletzt im Werk *Rudolf Bultmanns* – als die beiden Hauptzeugen der neutestamentlichen Theologie, so daß sich die Aufgabe der Bestimmung ihres theologischen und historischen Verhältnisses besonders dringlich stellt. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß sich eine literarische Rezeption der paulinischen Briefe | im johanneischen Werk nicht nachweisen läßt. Aber wenn die johanneische Tradition – zumindest in ihrer Spätphase – in Kleinasien beheimatet ist,¹⁹⁵ dann wären nicht nur spezifische theologische Analogien verständlich, sondern auch Beziehungen zu späteren Stufen der paulinischen Schultradition wie z.B. dem Autor (oder zumindest zur Situation) des Epheserbriefs¹⁹⁶ oder den Adressatenkreisen der Pastoralbriefe¹⁹⁷ durchaus wahrscheinlich. Doch fehlt es bislang weit hin an einer Näherbestimmung dieser Beziehungen.

Auch die motivischen Beziehungen zwischen dem Johannesevangelium und dem *Hebräerbrief* und seinen Traditionen dürften Raum für neue Un-

¹⁹³ Vgl. zu diesen Problemen jetzt auch TREBILCO, *The Early Christians* (s. Anm. 182).

¹⁹⁴ S. dazu aus neuerer Zeit D. ZELLER, Paulus und Johannes, BZ 27 (1983), 167–182; R. SCHNACKENBURG, Paulinische und johanneische Christologie, in: DERS., *Das Johannesevangelium IV*, HThK IV/4, Freiburg etc. 1984, 102–118; U. SCHNELLE, Paulus und Johannes, EvTh 47 (1987), 212–228; R. SCROGGS, *Christology in Paul and John*, Philadelphia 1988; R. SCHNACKENBURG, Ephesus. Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes, BZ 35 (1991), 41–64; K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1994, 222–240; J. BECKER, Geisterfahrung und Christologie – ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes, in: B. Kollmann u.a. (Hgg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (FS H. Stegemann), BZ 97, Berlin/New York 1999, 428–442; M. SCHMIDL, Johannes und Paulus. Überlegungen zur Methode eines Vergleichs, in: J. Eckert u.a. (Hgg.), *Pneuma und Gemeinde* (FS J. Hainz), Düsseldorf 2001, 223–254; U. SCHNELLE, Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: Th. Söding (Hg.), *Das Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons?*, QD 203, Freiburg 2003, (119–145)142f. S. exemplarisch auch den Beitrag von CHR. HOEGEN-ROHLS, *Johanneische Theologie* (s. Anm. 167).

¹⁹⁵ Mit der Bestreitung dieser These meint BECKER, *Geisterfahrung und Christologie* (vorige Anm.), 439–441, auch die Möglichkeit der Beeinflussung ausschließen zu können.

¹⁹⁶ Zu diesem selten untersuchten Bezug s. den Beitrag von U. HECKEL, *Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief*, in: Frey/Schnelle/Schlegel, *Kontexte* (s. Anm. 118), 613–640.

¹⁹⁷ Dazu TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus* (s. Anm. 182).

tersuchungen bieten.¹⁹⁸ Das gleiche gilt für die Schriften der sogenannten ‚Apostolischen Väter‘¹⁹⁹ wie z.B. den ersten Clemensbrief, für die eine ‚genealogische‘ Beziehung zum *Corpus Johanneum* praktisch ausgeschlossen ist, wie auch für die Ignatianen, für die eine solche (vor allem im Blick auf die *Johannesbriefe*) gelegentlich diskutiert wird,²⁰⁰ sowie in Einzelzügen auch für Texte wie die *Didache*, den *Barnabasbrief* oder den *Hirten des Hermas*. Von Interesse sind auch die Bezüge zu ‚apokryphen‘ Traditionen wie dem *Petrusevangelium* und dem *koptischen Thomasevangelium*, das insbesondere durch seine Nähe zur synoptischen Tradition der meistdiskutierte ‚außerkanonische‘ Zeuge von Traditionen über Jesus geworden ist.²⁰¹ Interessant sind des weiteren die explizit an die johanneische Traditionslinie anknüpfenden Texte wie das *Johannesapokryphon*²⁰² – mit denen nun eindeutig Kontexte erreicht sind, in denen das *Johannesevangelium* seinerseits rezipiert wird. |

Die Ausleuchtung all dieser Kontexte kann dazu beitragen, nicht allein die *Genese* und die *Rezeption* der johanneischen Texte, sondern insbesondere auch deren eigenes Profil präziser zu erfassen. *Religions-, Traditions- und Rezeptionsgeschichte* greifen dabei ineinander und sind nicht strikt zu trennen. Sie alle dienen letztlich dem Ziel der *Interpretation* der Texte, die in ihrer historischen Dimension nur gelingen kann, wenn die *faktischen und möglichen Konnexen* und *Konfrontationen* in einer möglichst umfassenden Weise herausgearbeitet sind.

¹⁹⁸ Vgl. zu einem Teilaspekt: G. REIM, Vom Hebräerbrief zum *Johannesevangelium*, anhand der Psalmzitate, BZ 44 (2000), 92–99.

¹⁹⁹ Zu diesen Bezügen s. ausführlich: *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford 1905; W. VON LOEWENICH, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert*, BZ 13, Gießen 1932; BRAUN, *Jean le Théologien* (s. Anm. 143) sowie die Hinweise bei HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 67–75.

²⁰⁰ L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im *Johannesevangelium**, NTA 18, Münster 1987; S.E. JOHNSON, *Parallels Between the Letters of Ignatius and the Johannine Epistles*, in: E.W. Conrad (Hg.), *Perspectives on language and text. Festschrift Francis Ian Andersen*, Winona Lake 1987, 327–338; W. UEBELE, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen.“ Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den *Johannesbriefen*, BWANT 151, Stuttgart 2001. Vgl. aus der älteren Literatur E. VON DER GOLTZ, *Ignatius als Christ und Theologe*, TU 12/2, Berlin 1895, 165ff; VON LOEWENICH, *Das Johannes-Verständnis* (s. Anm. 199), 25–38; CHR. MAURER, *Ignatius von Antiochien und das *Johannesevangelium**, AThANT 18, 1949; F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien* (s. Anm. 143), 262–282; HENGEL, *Frage* (s. Anm. 6), 68–71.

²⁰¹ S. auch E.E. POPKES, „Ich bin das Licht“. Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des *Thomasevangeliums* und der johanneischen Schriften anhand der *Lichtmetaphorik*, in: Frey/Schnelle/Schlegel, *Kontexte* (s. Anm. 118), 641–674.

²⁰² S. auch T. NAGEL, *Zur Gnostisierung der johanneischen Tradition*, in: Frey/Schnelle/Schlegel, *Kontexte* (s. Anm. 118), 675–694.

3. „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“

Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.

Für die biblisch-theologische Diskussion ist die Frage der Schriftverwendung und Schriftinterpretation der neutestamentlichen Autoren von zentralem Interesse. Wie verhalten sich die Bezüge auf die hebräische und griechische Bibel und auf deren frühjüdische Interpretationen zum Christuszeugnis der neutestamentlichen Schriften? Und wie verhält sich die sprachliche oder traditionsgeschichtliche Kontinuität zum Eklektizismus der Rezeption? Das Paradigma, an dem diese Fragen erörtert werden sollen, ist die Bezugnahme auf die Erzählung von der ‚ehernen Schlange‘ aus Num 21 in Joh 3,14f.:

„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat,
so muß der Menschensohn erhöht werden,
damit jeder Glaubende in ihm ewiges Leben habe.“

Zwar liegt hier kein literales Schriftzitat vor, aber doch eine klar identifizierbare Bezugnahme auf eine alttestamentliche Perikope, zu der eine breite frühjüdische Auslegungstradition existiert. Zugleich begegnet das Motiv von der aufgerichteten Moseschlange in einem für das Johannesevangelium wesentlichen theologischen Kontext, nämlich der Interpretation des Kreuzesgeschehens. Es liegt also im eigentlichen Sinne eine *christologische Inanspruchnahme der Schrift* vor, deren Untersuchung weitergehende Aufschlüsse über die johanneische Weise des Umgangs mit der Schrift verspricht. *Ernst Haenchen* bemerkt in seinem Kommentar zu Joh 3,14 bündig:

„Man sieht an diesem Bezug auf Num 21,8f., wie sich der Evangelist das Zeugnis des AT für Jesus vorgestellt hat.“¹

Es wird freilich zu zeigen sein, daß dieser Bezug des vierten Evangelisten auf das Zeugnis der Schrift – und dessen frühjüdische Auslegungsgeschichte – wesentlich komplexer und facettenreicher ist, als dies Haenchen

¹ E. HAENCHEN, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 224.

und andere | Ausleger für möglich halten.² Dazu sind zunächst (1.) die Grundzüge der Numeri-Erzählung und (2.) die wesentlichen Linien ihrer frühjüdischen Rezeption vorzustellen, dann ist (3.) die Gestalt und Funktion des Schriftbezugs Joh 3,14 in seinem johanneischen Beziehungsgefüge zu untersuchen, bevor sich (4.) einige Folgerungen zur Schriftverwendung des vierten Evangelisten festhalten lassen.

1. Die Erzählung von der ‚ehernen Schlange‘ Num 21,4–9

Die Erzählung von der ‚ehernen Schlange‘ findet sich im redaktionellen Zusammenhang der Pentateucherzählung in Num 21,4–9, kurz vor dem Ende der Wüstenwanderung Israels, vor dem ab Num 21,21 berichteten Einzug ins Gelobte Land.³ Im Anschluß an die redaktionelle Itinerar-Bemerkung V. 4a zur Umgehung des Landes Edom wird erzählt, daß das Volk ungeduldig über den Weg und der kargen Nahrung überdrüssig wird und Gott und Mose anklagt (V. 5a): „Warum habt ihr uns aus Ägypten herausgeführt, so daß wir in der Wüste sterben?“ Zur Strafe für diesen Vorwurf, in dem ja nicht weniger als das „Urbekenntnis Israels“,⁴ die sogenannte ‚Heraufführungsformel‘,⁵ ins Negative gekehrt wird, sendet Jahwe „die brennenden Schlangen“ (הַנִּקְּשִׁים הַשֹּׂרְפִים), d.h. Giftschlangen,⁶ die vielen Israeliten durch ihre Bisse den Tod bringen. Daraufhin erkennt und bekennt das Volk seine Verfehlung und bittet Mose um Fürsprache bei Jahwe. Auf seine Fürsprache hin gebietet Jahwe, Mose solle ein Schlangen-Abbild, einen אֲשֵׁרָה, anfertigen und diesen auf eine Stange stellen. Jeder, der gebissen werde, solle dieses Bild anblicken, so werde er am Leben bleiben. Gemäß dieser Anordnung fertigt Mose eine bronzene Schlange (נִקְּשֵׁת נְחֹשֶׁת) und befestigt dieses Abbild an einer Stange, „und es geschah,

² Gesteigerte Aufmerksamkeit widmen dem Schriftbezug von den Kommentatoren nur J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (ICC) I, Edinburgh 1928, 112–115; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1975, 95–97; sowie H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929, Nachdr. Amsterdam 1968, 99–113.

³ Das Ende der Strafwanderung der Wüstengeneration wird in Dtn 2,14 mit der Überschreitung des Baches Zäräd bezeichnet, dieser ist im Itinerar in Num 21,12 erwähnt.

⁴ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1966, 52.

⁵ עֲלָה im Hif'il, meist mit Gott als Subjekt, Israel als Objekt und der Ortsangabe ‚aus Ägypten‘. Vgl. dazu G. WEHMEIER, Art. עֲלָה, *THAT* 2 (1979), (272–290)287–289; J. WIJNGAARDS, Art. הַרְצִיאָה and הַעֲלָה – a twofold Approach to the Exodus, *VT* 15 (1965), (91–102)98–102.

⁶ Nach einigen Autoren soll damit die ägyptische Kobra bezeichnet sein, s. K.R. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, Haddonfield 1974, 7f.; O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 71–74.83–92; S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder*, OBO 74, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1987, 105.

wenn die Schlange jemanden biß und dieser auf die eherne Schlange blickte, da blieb er am Leben (חָיָה).“

Die Erzählung V. 4b–9, deren Alter mit ihrer Zuordnung zu den Pentateuch-|Schichten heftig umstritten ist,⁷ scheint trotz einiger Überlieferungsgeschichtlich zu erklärender Unregelmäßigkeiten *literarisch* aus einem Guß zu sein⁸ und weist eine klare erzählerische Struktur auf, die sich mit den Leitbegriffen „sterben“ und „leben“ beschreiben läßt:⁹ Dreht sich der erste Teil (V. 4b–7a) mit den Motiven des Murrens, der Strafe und der Umkehr des Volkes um das Thema Tod in der Wüste (מוֹת V. 5a und 6b), so zielt der zweite Teil (V. 7b–9) mit den Motiven der Fürsprache des Mose, des göttlichen Auftrags und seiner Ausführung auf die Rettung der Israeliten aus der Todesbedrohung, die Gewährung von Leben, die als Abschluß der parallel gebauten V. 8 und 9 wirkungsvoll durch gleichlau-

⁷ Zum jahwistischen Werk rechnen die Erzählung W. RUDOLPH, Der ‚Elohist‘ von Exodus bis Josua, BZAW 68, Berlin 1938, 90; V. FRITZ, Israel in der Wüste, MThSt 7, Marburg 1970, 29f. Eine größere Zahl von Auslegern schreibt Num 21,4b–9 dem Elohisten zu: B. BAENTSCH, Exodus – Leviticus – Numeri, HAT I/2, Göttingen 1903, 575f.; O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 267; G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ²1979, 168; M. NOTH, Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen ⁴1982, 137; R. DE VAUX, Les Nombres, Paris 1972, 235; K. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, OBO 4, Freiburg (Schweiz)/Göttingen ²1982, 159f. Demgegenüber denkt G. BUCHANAN GRAY, Numbers, ICC, Edinburgh 1903, 274ff., an das jehovistische Werk. In seinem Aufsatz: Num 21 als Glied der ‚Hexateuch‘-Erzählung (1940/41, jetzt in: M. NOTH, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde I, hg. v. H.W. Wolff, Neukirchen 1971, 75–101: 91f.) verzichtete M. Noth ganz auf eine Schichtenzuordnung und meinte, daß die Erzählung „als Einzelgänger nachträglich in das große Überlieferungsbecken des Pentateuch eingegangen“ sei. H.–J. FABRY, Art. שָׁרָף, ThWAT 5 (1986), (384–397)395, sieht schließlich den ganzen Text als „Literaturprodukt der Spätzeit“ (R^P) an, ähnlich M. ROSE, Deuteronomist und Jahwist, AThANT 67, Zürich 1981, 101–104, der in ihm eine erzählerische Ausgestaltung von Dtn 8,15f. vermutet. Dementsprechend variieren die Datierungen des Textes zwischen dem zehnten Jahrhundert (FRITZ, Israel, 94f.) und der nachexilischen Zeit (Rose, Fabry).

⁸ Auffällig ist der Wechsel der Gottesbezeichnungen Elohim V. 5 und Jahwe V. 6.7.8, das Nebeneinander von Gott und Mose als Subjekt des Exodus, sowie besonders der Wechsel der Schlangen-Bezeichnungen: V. 6 im determinierten Plural: הַנְּחָשִׁים הַשָּׂרָפִים, V. 7 und 9b im Singular: הַנְּחָשׁ; V. 8 indeterminiert: שָׂרָף, V. 9a mit Alliteration נָחַשׁ נָחַשׁ וְנָחַשׁ וְנָחַשׁ und 9b determiniert הַנְּחָשׁ הַשָּׂרָף; M. NOTH erklärt diesen Befund überlieferungsgeschichtlich aus dem Zusammentreten einer eher nomadischen Tradition von den Schlangen der Wüste und einer im Kulturland ansässigen Neḥušṭān-Tradition, s. NOTH, Das vierte Buch Mose (s. Anm. 7), 137; DERS., Aufsätze (s. Anm. 7), 91. Vgl. auch ROSE, Deuteronomist (s. Anm. 7), 303; FABRY, Art. שָׂרָף (s. Anm. 7).

⁹ Zur Strukturanalyse vgl. H. MANESCHG, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, EHS.T 157, Frankfurt a.M./Bern 1981, 61–64.

tendes ׳נָן zum Ausdruck kommt.¹⁰ In ihrer Komposition erweist sich diese ‚Murr-Geschichte‘ somit als Erzählung von der Rettung des Volkes in der Wüste, von Tod und Leben.

Fragt man nach dem als ‚Mittel‘ der Rettung genannten Gegenstand, der ‚ehernen Schlange‘, so ist 2Kön 18,4 heranzuziehen: In diesem, zum Text des deuteronomistischen Geschichtswerks vielleicht erst nachträglichen¹¹ Vers wird bereits von König Hiskija – wie später von Joschija – eine reformerische | Tätigkeit im Sinne der vom Deuteronomium geforderten Kultzentralisation berichtet:

„Er war es, der die Höhen abschaffte, die Mazzeben zertrümmerte, die Aschera umhieb und die ehernen Schlange zerschlug, die Mose gemacht hatte, denn bis in jene Tage brachten ihr die Israeliten Räucheropfer dar, und man nannte sie Neḥuštān.“

Während die Erwähnung der Höhenheiligtümer, der Mazzeben und der Aschera hier deuteronomistischer Topik entsprechen könnte, wird die Notiz von dem von Mose gefertigten und in Jerusalem verehrten Neḥuštān historische Reminiszenzen enthalten.¹² Es muß also in der Zeit vor Hiskija einen solchen Kultgegenstand in oder bei Jerusalem gegeben haben, der auf Mose zurückgeführt wurde und insofern „leidlich jahwisiert und sicher volkstümlich war“¹³ und dann womöglich unter Hiskija – aus welchen Gründen auch immer – entfernt wurde. Seine Gestalt läßt sich vielleicht aus einigen spätbronzezeitlichen Fundstücken erschließen, freilich sind solche Bronzeschlangen mit 7–22 cm Länge recht klein und stellen vermutlich Votivgaben dar.¹⁴ Zum Vergleich mit dem Neḥuštān kommen eher jene Bilder von Schlangen in Betracht, die etwa im phönizischen Bereich aufgerichtet auf Stäben und Säulen kultische Verwendung fanden.¹⁵ Über die tatsächliche Herkunft des Jerusalemer Neḥuštān und seine ursprüngli-

¹⁰ Dabei stellt die erste der beiden Pausalformen als *perfectum consecutivum* die Verheißung, die zweite als *perfectum + Kopula* die korrespondierende Erfüllung dar.

¹¹ So E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige 2, ATD 11/2, Göttingen 1984, 407.

¹² Vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn 2, GAT 4/2, Göttingen 1986, 332 mit Anm. 12; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, GAT 8/1, Göttingen 1992, 281, der 280ff. ausführlich auf die hiskijanische Reform eingeht.

¹³ DONNER, Geschichte (s. Anm. 12), 332; SCHROER, In Israel gab es Bilder (s. Anm. 6), 108. Davon, daß das Schlangenbild gar im Tempel verehrt worden wäre (so jetzt wieder ALBERTZ, Religionsgeschichte [s. Anm. 12]), steht hier nichts. Für ein ursprünglich kanaanisches Schlangenbild in Jerusalem spricht auch der in 1Kön 1,9 erwähnte „Schlangenstein“.

¹⁴ Vgl. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten (s. Anm. 7), 159; P. WELTEN, Art. Schlange, BRL² (1977), (280–282)281, mit Einzelbelegen.

¹⁵ So KEEL, Jahwe-Visionen (s. Anm. 6), 82f.; vgl. R.D. BARNETT, Ezekiel and Tyre, Eretz Israel 9 (1969), 6–13 und Tafel 1–14. Ein vermutlich kultisch verwendetes Schlangenbild wurde auch in Hazor gefunden, s. Y. YADIN, Further Light on Biblical Hazor, BA 20 (1957), (34–47)43f.

che Funktion – als Fruchtbarkeitssymbol¹⁶ oder Apotropaicon¹⁷ – läßt sich freilich kaum mehr Sicheres sagen.¹⁸ |

Obwohl eine literarische Abhängigkeit zwischen 2Kön 18,4 und Num 21,4–9 weder in der einen noch in der anderen Richtung erweisbar ist,¹⁹ scheinen beide Texte von demselben Gegenstand reden zu wollen. Dies legt die determinierte Nennung der (bekannten) ‚ehernen Schlange‘ in 2Kön 18,4 und Num 21,9 nahe, weiter der damit eng verbundene, sowohl auf die Gestalt (נִשְׁחָן) wie auf das Material (נְחֹשֶׁת) Bezug nehmende volkstümliche Name Neḥuštān, der in Num 21 vermutlich mit Bedacht vermieden wird, schließlich die Herleitung des Gegenstandes von Mose, die auch in 2Kön 18,4 bemerkenswerterweise ohne Kritik mitgeteilt wird. Der in späterer Zeit schreibende Chronist hat diese für ihn anstößige Nachricht eines von Mose angefertigten Tierbildes in 2Chr 31,1 dann ganz weggelassen.²⁰

Wird in 2Kön 18,4 von der Beseitigung des bekannten Kultgegenstandes berichtet, so erzählt Num 21 von der ‚Entstehung‘ desselben. Freilich liegt in diesem Text nicht einfach eine Ätiologie vor, denn von einer Aufbewahrung, Mitnahme oder gar einer späteren Verehrung dieses Gegen-

¹⁶ So K.R. JOINES, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, JBL 87 (1968), 245–256; DIES., *Serpent Symbolism* (s. Anm. 6), 61–84. Dagegen WELTEN, Art. Schlange (s. Anm. 14), 282.

¹⁷ Vgl. SCHROER, *In Israel gab es Bilder* (Anm. 6), 109. S. auch die Schlangenbilder auf Skarabäen, dazu W.A. WARD, *The Four-Winged Serpent on Hebrew Seals*, RSO 43 (1968), 135–143, der freilich die Identifikation der ehernen Schlange mit den dargestellten vierflügeligen Uräusschlangen kritisiert (142 Anm. 5).

¹⁸ S. die Zusammenstellung der Vorschläge bei H.–J. FABRY, Art. נִשְׁחָן, ThWAT 5 (1986), (397–409)407, sowie MANESCHG, *Die Erzählung* (s. Anm. 9), 84–86. Ältere Hypothesen s. bei W.W. GRAF v. BAUDISSIN, Art. Schlange, ehern, RE³ 17 (1906), 580–586. Zur Vielfalt der antiken Schlangensymbolik vgl. auch DERS., *Die Symbolik der Schlange im Semitismus*, in: DERS., *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 1, Leipzig 1876, 255–292; JAROŠ, *Die Stellung des Elohisten* (s. Anm. 7), 152–159; JOINES, *Serpent Symbolism* (s. Anm. 6); FABRY, Art. נִשְׁחָן (s. Anm. 7), 389–393; WELTEN, Art. Schlange (s. Anm. 14); weiter für das klassische Altertum E. KÜSTER, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, RGW 13/2, Gießen 1913; GOSSEN/STEIER/HARTMANN, Art. Schlange, PRE 2/3 (1921), (494–557)508–520; W. RICHTER, Art. Schlange, KP 5 (1975), 12–17; für das frühe Christentum R. MERKELBACH, Art. Drache, RAC 4 (1959), 226–250.

¹⁹ So WELTEN, Art. Schlange (s. Anm. 14), 280.

²⁰ FABRY, Art. נִשְׁחָן (s. Anm. 18), 408, will aus der Meidung des Namens Neḥuštān in Num 21 darauf schließen, daß beide Texte von unterschiedlichen Gegenständen handeln, aber dies kann kaum überzeugen. Die Meidung des Namens deutet weniger auf eine „superstitiöse Herkunft“, als vielmehr auf eine superstitiöse Funktion, diese wird in 2Kön 18,4 klar erwähnt. Bemerkenswert ist hingegen, daß der Gegenstand in beiden Texten auf Mose zurückgeführt wird.

standes ist hier (anders als in 2Kön 18,4) nicht die Rede.²¹ Merkwürdigerweise kommt auch die theologische Disqualifikation des Schlangenbildes, die spätestens seit dem Deuteronomium vorauszusetzen ist, nicht zur Sprache. Weiß der Erzähler noch nichts von der mit diesem Bild verbundenen Gefahr? Sollte die Erzählung also aus der Zeit der noch ungebrochenen Jerusalemer Neḥuštān-Verehrung stammen und – lange vor der Beseitigung dieses Gegenstandes – eine diesen legitimierende und für den Jahweglauben „entschärfende“ Deutung bieten wollen?²² Der völlig unpolemische Charakter der Erzählung ließe sich freilich eher verstehen, wenn der Jerusalemer Neḥuštān für den Erzähler von Num 21 und seine Zeit schon längst keine wirkliche Gefahr mehr darstellte, wenn also | seine Abschaffung bereits länger zurückläge.²³ Andererseits dürfte die legitimierende Zurückführung des Neḥuštān auf die Hand Moses und damit auf die Wüstenzeit nicht erst ein Produkt der späten Zeit sein, sie wird ja auch in 2Kön 18,4 mitgeteilt, obwohl im selben Atemzug die Beseitigung des Kultbildes als lobenswertes Werk Hiskijas gewertet wird.

Der Jerusalemer Neḥuštān scheint also schon früh auf Mose zurückgeführt und so ‚jahwisiert‘ worden zu sein, bevor er dann theologisch disqualifiziert und schließlich – vielleicht tatsächlich unter Hiskija – beseitigt wurde. Die nur scheinbar ätiologische und auffallend unpolemische Erzählung über diesen Gegenstand in Num 21 legt dann nahe, daß das Schlangenbild zur Zeit der Komposition dieses Textes längst verschwunden war und kein akutes Problem mehr darstellte. Allein sein Name scheint noch suspekt zu sein, so daß man ihn mit Bedacht verschweigt und der *damnatio memoriae* verfallen läßt. So lassen sich aus Num 21 auch die Wirkungen, die man diesem Gegenstand in früherer Zeit zugeschrieben haben mag, nur noch sehr gebrochen erkennen. Eine heilende und prophylaktische Wirksamkeit tritt hier in keiner Weise mehr als homöopathische Magie nach dem Prinzip ‚*similia similibus*‘ (vgl. 1Sam 6,4–5) hervor,²⁴ sondern aus-

²¹ Vgl. NOTH, Num (s. Anm. 7), 137. Dies gilt jedenfalls für die Endgestalt des Textes. G. COATS, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, 118, will jedoch für die Tradition ein ätiologisches Interesse festhalten.

²² Vgl. NOTH, Num (s. Anm. 7), 137; W. ZIMMERLI, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1982, 106; MANESCHG, *Die Erzählung* (Anm. 9); JAROŠ, *Die Stellung des Elohisten* (s. Anm. 7), 164; JOINES, *Serpent Symbolism* (s. Anm. 6), 90f.; R. BURNS, *Jesus and the Bronze Serpent*, *BiT* 28/2 (1990), (84–89)88.

²³ So ROSE, *Deuteronomist and Jahwist* (s. Anm. 7), 303. S. auch O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1*, Göttingen 1993, 182f.

²⁴ Eine solche Erklärung bot klassisch H. GRESSMANN, *Der Zauberstab des Mose und die eiserne Schlange*, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 23 (1913), 18–35, der die eiserne Schlange als ursprünglichen Fetisch (20) auffaßte, das zum „sympathetischen Zauber“ (19) diene, hier in der gesteigerten Form der „Fernwirkung“ (20). Wenigstens „im Hintergrund“ sieht dieses Prinzip auch noch SCHROER, *In Israel gab es Bilder* (s. Anm. 6), 106.

schließlich als Wirksamkeit Jahwes und seines Wortes. Von einer Selbstmächtigkeit des Bildes will der Erzähler von Num 21 längst nichts mehr wissen, die Rettung der Israeliten erfolgt für ihn ganz selbstverständlich durch das Erbarmen Jahwes und aufgrund des Gehorsams gegenüber seinem Befehl, das von ihm gebotene Rettungsmittel anzuschauen.²⁵ Auf diese Weise kann der Erzähler das bekannte Schlangenbild und die ihm einst volkstümlich zugeschriebene Heilkraft ohne Polemik mit dem Glauben an die alleinige Heilsmacht Jahwes in Einklang bringen.

Durch die Verbindung mit weiteren Motiven der Wüstentradition, des Ungehorsams der Wüstengeneration, der Umkehr des Volkes, der Fürbitte Moses, von Sünde und Rettung, Tod und Leben, steht die Erzählung von der Moseschlange in einem umgreifenden theologischen Zusammenhang. Die von Jahwe gewährte Rettung ist freie Gabe, der die Umkehr des Volkes und die Fürbitte Moses vorausgeht (vgl. Num 11,2; 12,11f.).

Die redaktionelle Einfügung dieser Episode am Ende der Wüstenzeit, unmittelbar vor der 21,21ff. beginnenden Landnahme, bekundet für den vermutlich nicht lange nach oder gleichzeitig mit der Ausgestaltung des Textes anzusetzenden Pentateuch-Redaktor ein Verständnis der ‚ehernen Schlange‘ als | „Mahnmal“ und „Zeichen der göttlichen Gnade“,²⁶ das an der Pforte zum verheißenen Land den Späteren von der alleinigen Heilsmacht Jahwes und zugleich vom Segen der gehorsamen Zuwendung zu ihm kündigt. Wesentliche Linien der frühjüdischen Rezeption der Erzählung werden diese Sicht weiterführen.

2. Die Rezeption der Erzählung im Frühjudentum²⁷

2.1 Die Übersetzung der LXX

Eine erste ‚Interpretation‘ des Textes stellt die Version der LXX dar. Hier fällt neben einigen kleineren Abweichungen²⁸ im Blick auf die Aufnahme

²⁵ Auch Ex 15,26 verbindet die Heilung mit dem Gehorsam gegenüber Jahwes Gebot.

²⁶ MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 95. Etwas überzogen, aber tendenziell zu Recht stellt v. BAUDISSION, Symbolik (s. Anm. 18), 288, fest: „Die Erzählung im B. Numeri will in jedem Fall so verstanden sein, wie es B. d. Weish. 16,5–7 dargestellt wird, daß die Schlange ein σύμβολον σωτηρίας war und die Heilung von Gott kam.“

²⁷ Das Material ist ausführlich zusammengestellt bei MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9).

²⁸ V. 5 liest LXX in den gewichtigsten Handschriften statt der Gott und Mose zusammenfassenden Pluralform *וַיִּעַלְהֶם* mit dem Samaritanus *וַיִּעַלְהוּ* sing. *ἐξήγαγες* (s. Numeri, hg. v. J.W. Wevers, Septuaginta ... 3/1, Göttingen 1982, 253). Im selben Vers wird *לָמוֹתָם* durch *ἀποκτεῖναι* (= kausatives *לָמוֹתָם*) wiedergegeben. V. 6a wird das hebr. *וַיִּשְׁרַחֲמֵם* sinngemäß mit *τοὺς θανατοῦντας* (entsprechend die Peschitta: *דַּמְחֵם*) wiedergegeben.

des Motivs im vierten Evangelium besonders die Wiedergabe von ׀ V. 8f., das im hebräischen Text sehr konkret eine Stange oder Standarte bezeichnet,²⁹ durch das allgemeinere und formalere σημεῖον auf,³⁰ jenen Terminus, der bekanntlich den Wundererzählungen im Johannesevangelium ihren eigentümlichen Akzent verleiht. Während ׀ nur einmal im Alten Testament, in Num 26,10, ‚Zeichen‘ im übertragenen Sinne bedeutet,³¹ kann das Lexem im späteren Hebräischen und im Aramäischen ebenso wie das griechische σημεῖον einfach ‚Wunder‘ bezeichnen und so semantisch neben die mit σημεῖον bezeichneten Wunder (hebr. ׀ oder מוֹפֵת) z.B. des Exodus treten.³² Daneben kann σημεῖον, | das in der LXX in der Regel ׀ wiedergibt,³³ aufgrund seines formalen Charakters auch als Interpretament für andere Termini, so u.a. auch für ׀ eintreten.³⁴ Durch die Wie-

In V. 8 steht statt des ׀ ׀ und in einigen HSS wie in V. 9 bereits ׀ χαλκοῦν (ebd., 255).

²⁹ Vgl. L. KÖHLER/W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lfg. 3, Leiden ³1983, 662f.

³⁰ V. 8: καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημεῖον; V. 9: καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημεῖον.

³¹ Dort heißt es von den 250 vom Erdboden verschluckten Männern der ‚Rotte Korach‘: ׀, sie wurden zu einem (warnenden) Zeichen, vgl. ׀ bezogen auf eine Person noch Jes 11,10 für den davidischen Messias, sowie in Qumran IQH^a X 15 (= ed. Sukenik II 13), wo der Lehrer als ׀ der Gemeinde verstanden wird.

³² Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Lexikon (s. Anm. 29), 662; H.–J. FABRY, Art. ׀, ThWAT 5 (1986), (468–473)469; K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984, 637; J. LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 3, Nachdr. Darmstadt 1963, 403; M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Nachdr. New York 1950, 914f. Vgl. in dieser Richtung bereits Ps 60,6 (s. FABRY, Art. ׀, 473); später kann ׀ geradezu für מוֹפֵת eintreten (s. K.H. RENGSTORF, Art. τέρας, ThWNT 8 [1969], [113–127]124). Die spätere rabbinischwe Auslegung kann in BemR 19,23 ׀ aus Num 21,9 als ‚Wunder‘ wiedergeben: „Und Mose fertigte eine Schlange aus Bronze und richtete sie auf durch ein Wunder. Er warf sie in die Luft, und sie blieb stehen“ (Text nach: Numeri Rabba, ed. M.A. Mirkin, Tel Aviv 1964/65, 2, 238). Vgl. Midrash Rabbah, ed. H. Freedman/M. Simon: Numbers, 2, übers. v. J.J. SLOTKI, London/New York ²1951, 772: „by a miracle“. A. WÜNSCHE, Der Midrasch Bemidbar Rabba, Leipzig 1885, übersetzt auch hier mit ‚Stange‘: „... hängte sie auf an die Stange, d.i. er warf sie in die Luft, und sie blieb stehen“; dagegen zeigt jedoch der erläuternde Nachsatz, daß mit ׀ ein Mirakel gemeint sein muß. Aramäische Belege s. bei JASTROW und LEVI s.v. ׀, weiter BEYER, Die aramäischen Texte, 332f., im galiläischen Targum zu Ex 1, Zeile g und t: ׀: „Wunderstab“.

³³ Vgl. K.H. RENGSTORF, Art. σημεῖον κ.τ.λ., ThWNT 7 (1964), (199–268)207 Z. 30ff. und 217 Z. 34 – 219 Z.29.

³⁴ Vgl. ebenfalls Jes 11,12; 13,2; 18,3; 33,23; Jer (LXX) 28,12.27 und Num 26,10. Freilich ist damit, wo es um die ‚Aufrichtung‘ eines solchen ‚Zeichens‘ geht, an keiner Stelle ὑψοῦν verbunden, sondern (an allen genannten Stellen außer Num 26,10) αἶρω. Aquila hingegen gibt ׀ stets durch σημεῖον wieder, s. J. ZIEGLER, Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Jesaja, NGG NF 1,4 (1939), 90.

dergabe der LXX wird so in Num 21,8f. der Aspekt der Signalwirkung der Stange und damit der allgemeinen Sichtbarkeit des ἐπὶ σημεῖου aufgerichteten Schlangenbildes hervorgehoben, in Num 26,10, wo die LXX ebenfalls σημεῖον für ⚡ liest, vorwiegend der Gesichtspunkt der Vermittlung einer bestimmten Einsicht.³⁵

2.2 Die Neuinterpretation in Weisheit 16,5–14

Die erste wirkliche Auslegung der Erzählung von Num 21 begegnet im Buch der Weisheit Salomos, dem Werk eines alexandrinischen Juden des ersten Jahrhunderts v.Chr.,³⁶ das seinerseits natürlich die Kenntnis der LXX voraussetzt und für Num 21 auch deren interpretatorische Tendenz in gewisser Hinsicht weiterführt. Hier wird in Kapitel 11–19 in einem großangelegten ‚Midrasch‘³⁷ über die Exodusgeschichte, literarisch in der Form einer Synkrisis,³⁸ der Gegensatz | zwischen Israel und Ägypten als Paradigma für das Handeln Gottes an den Gerechten und an den Gottlosen aktualisiert. Die Sünden der Ägypter und die ihnen zuteil gewordenen Strafen werden den göttlichen Wohltaten an Israel gegenübergestellt, nach den hermeneutischen Leitsätzen: „womit man sündigt, damit wird man bestraft“ (11,16), und: „womit ihre Feinde bestraft wurden, damit wurde ihnen, wenn sie in Not waren, wohlgetan“ (11,5).³⁹

So wird im dritten von sieben Doppelbildern⁴⁰ in Weish 16,5–14 auch die Wüstenepisode von der ‚ehernen Schlange‘ für die Adressaten des Weisheitsbuches gedeutet. Voraus geht die Gegenüberstellung der götzen-

³⁵ RENGSTORF, Art. σημεῖον κ.τ.λ. (s. Anm. 33), 219/12ff.

³⁶ Vgl. L. ROST, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Schriften, Heidelberg 1971, 41–44; EISSFELDT, Einleitung (s. Anm. 7), 815; J.M. REESE, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, Rom 1970, 151.

³⁷ Der Terminus ist hier im weiteren Sinne gebraucht, nicht als definierte oder definierbare Literaturgattung: „Le midrash se décrit et ne se définit pas“ (R. LE DEAUT, A propos d’une définition du midrash, Bib. 50 [1969], [395–413]401). Zur Bezeichnung von Weish 10–19 als ‚Midrasch‘ s. H.L. STRACK/G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁷ 1982, 225f.; A.G. WRIGHT, Midrash, Staten Island 1967, 106ff.; REESE, Hellenistic Influence (s. Anm. 36), 92ff.

³⁸ Vgl. F. FOCKE, Die Entstehung der Weisheit Salomos, FRLANT 5, Göttingen 1913, 12ff.; vgl. zur Synkrisis DERS., Synkrisis, Hermes 58 (1923), 327–368; K. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW 2/25/2, Berlin/New York 1984, (1034–1432)1175–1177.

³⁹ S. dazu MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 105–109.

⁴⁰ Zur Gliederung von Weish 11–19 s. D. WINSTON, The Wisdom of Solomon, AncB 43, Garden City 1979, 9–12; A. SCHMITT, Das Buch der Weisheit, Würzburg 1986, 15ff.; J.M. REESE, Plan and Structure in the Book of Wisdom, CBQ 237 (1965), 391–398. Weish 11,15–15,19 sind eine exkursartige Einfügung über die Milde Gottes gegen die Feinde und über die Torheit des Götzendienstes.

dienerischen Tierverehrung der Ägypter (11,15; 15,18f.) und der entsprechenden Plage durch ekelregende und Hunger verursachende Tiere (16,1–4),⁴¹ sowie andererseits die wunderbare Speisung der Israeliten durch Wachteln nach kurzer Zeit der Entbehrung: Die Israeliten sollten ja „nur kurz spüren, wie ihre Feinde gequält wurden“ (16,4; vgl. 11,8–10), um dann wieder die Fürsorge ihres Gottes zu erfahren. Freilich könnte auch diese Deutung den Lesern des Weisheitsbuchs noch den Einwand nahelegen, daß Israel in der Wüste bekanntlich nicht nur Gottes Wohltaten erfuhr, sondern auch für sein undankbares Murren bestraft wurde. Dieser mögliche, aber die beabsichtigte Gegenüberstellung von Plagen und Wohltaten störende Einwand wird nun durch eine Neuinterpretation jenes Ereignisses entschärft, das am ehesten als Beispiel für ein Strafhandeln Gottes gegenüber Israel angeführt werden könnte: der aus Num 21 bekannten Schlangenplage (16,5f.).⁴²

Καὶ γὰρ ὅτε αὐτοῖς δεινὸς ἐπήλθεν θηρίων θυμὸς
 δήγμασιν τε σκολιῶν διεφθείροντο ὄφρων,
 οὐ μέχρι τέλους ἔμεινεν ἡ ὀργή σου
 εἰς νοθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν
 σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου.

„Und selbst⁴³ als die schreckliche Wut wilder Tiere über sie hereinbrach und sie durch die Bisse sich windender Schlangen umkamen, | da währte dein Zorn nicht bis zur völligen Ausführung: Zur *Warnung* wurden sie nur für kurze Zeit in Schrecken versetzt, da sie *ein Rettungszeichen hatten*, zur *Erinnerung* an das Gebot deines Gesetzes.“

Auch die aus dem Pentateuch bekannte Bedrohung der Israeliten in der Wüste durch giftige Schlangen ist demnach keineswegs vergleichbar mit den vernichtenden Strafen über die gottlosen Ägypter: Denn der Zorn (ὀργή) Gottes währte hier nicht bis zum tödlichen Ende, er kam über Israel nicht wie über den Ägyptern zur völligen Ausführung,⁴⁴ sondern das Er-

⁴¹ Hier werden, wie die Begriffe ζῶα (Tiere) 11,15, κνώδαλα (Ungeziefer) 11,15; 16,1 und ἔρπετά (Gewürm) 11,15 zeigen, die verschiedenen Tierplagen, Frösche (Ex 7,26–8,11), Stechmücken (8,12–15), Ungeziefer (8,16–28) und Heuschrecken (10,1–20), zusammengeschaut, s. SCHMITT, Das Buch der Weisheit (s. Anm. 40), 121.

⁴² Vgl. SCHMITT, Das Buch der Weisheit (Anm. 40), 123; C. LARCHER, Le livre de la sagesse ou la sagesse de Salomon 3, EtB NS 5, Paris 1985, 896. Noch einmal stellen hier die götzdienerische Tierverehrung der Ägypter und die entsprechenden Plagen durch Heuschrecken, Stechfliegen und Ungeziefer (Weish 16,9; vgl. Ex 10,1–20; 8,12–15.16–28) den negativen Gegenpol dar.

⁴³ Καὶ γὰρ dient hier zur Steigerung, s. R. KÜHNER/B. GERTH, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache 2/2, Nachdr. der 3. Aufl., Darmstadt 1964, 337f.; vgl. auch BL.-DEBR. §452,3.

⁴⁴ Vgl. analog Weish 18,20c: καὶ οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὀργή. In 16,5c heißt μέχρι τέλους nicht „ständig“ (gegen G. DELLING, Art. τέλος κ.τ.λ., ThWNT 8 [1969], (50–88)53/20, sondern im Kontext der Entgegensetzung von vollständiger Ausführung

schrecken des Gottesvolkes sollte nur kurze Zeit anhalten und ihm zur Warnung, zur Erinnerung an Gottes νόμος dienen. Die Strafe erfolgte also in pädagogischer und damit positiv-heilvoller Zielsetzung.⁴⁵

Dieser Sinndeutung gemäß wird nun die ganze Begebenheit aus Num 21 als pädagogisch-heilvolles Handeln Gottes stilisiert. Von den vielen durch die Schlangenbisse Getöteten ist hier ebensowenig die Rede wie von dem ursprünglichen Strafcharakter der Schlangenplage, dem Murren des Volkes und der Fürsprache des Mose, und Gottes Zorn kommt nur in dem Sinne zur Sprache, daß er eben nicht zur völligen Ausführung gelangte. Auch die aus Num 21 natürlich bekannte ‚eherne Schlange‘ wird, um in dem synkretistischen Umfeld Ägyptens jegliche Selbstmächtigkeit von Tieren oder toten Bildern⁴⁶ auszuschließen, überhaupt nicht als solche erwähnt. Nur ganz abstrakt ist von einem Rettungszeichen (σύμβολον σωτηρίας) die Rede, das die Israeliten „hatten“ (ἔχοντες). Dabei wird durch das Partizip ἔχοντες die Frage umgangen, wie die Israeliten in den Besitz dieses Rettungszeichens gelangten. Daß dieses Zeichen nach dem biblischen Bericht ein Schlangenbild war und daß gar Mose selbst dieses Bild auf Gottes Befehl hin angefertigt haben sollte, kann im Kontext der polemischen Gegenüberstellung zur heidnischen Tierbilder-Verehrung noch viel weniger zur Sprache kommen.

Die bereits in der LXX angelegte Möglichkeit, von der konkreten Stange mit dem Schlangenbild zu abstrahieren, wird hier entschlossen aufgenommen: Deren Wiedergabe der Standarte durch das Interpretament σημεῖον ermöglichte es, diesen Gegenstand abstrakter, ja spirituell zu verstehen, als ein sichtbares Zeichen, das auf eine unsichtbare Wahrheit hindeutet und Einsicht | zu vermitteln vermag.⁴⁷ Darauf greift das Weisheitsbuch zurück, wenn es hier den in der LXX seltenen Begriff σύμβολον⁴⁸ verwendet und damit zwar wie mit σημεῖον ein gegenständliches, sichtbares Zeichen meint,⁴⁹ aber doch die semantische Verschiebung deutlich

der Strafe und vorzeitiger Abwendung (Weish 16,4.6; vgl. 18,25; 19,1; auch Ps 102,9 LXX οὐκ εἰς τέλος ὀργισθήσεται) „bis zum Ende (bzw. zum Ziel)“ oder „bis zur völligen Ausführung“. Vgl. LARCHER, Le livre de la sagesse (s. Anm. 42), 897; MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 119.

⁴⁵ Vgl. programmatisch Weish 11,10a; 12,2.9f.20f. u.ö.

⁴⁶ Vgl. Weish 11,5 und 15,18f. sowie zu den Götzenbildern 13,10–19; 14,12–21.

⁴⁷ Vgl. RENGSTORF, Art. σημεῖον κ.τ.λ. (s. Anm. 33), 219/12ff.

⁴⁸ Er kommt in der LXX außer in Weish 2,9 und 16,6 nur noch in Hos 4,12 vor; σύμβολον und σημεῖον scheinen nach Weish 2,9 und 5,13 für den Weisheitslehrer nahezu gleichbedeutend und daher austauschbar zu sein, vgl. P. HEINISCH, Das Buch der Weisheit, Münster 1912, 46; J. FICHTNER, Die Weisheit Salomos, HAT II/6, Tübingen 1938, 23.

⁴⁹ Der Begriff ist hier kein hermeneutischer *terminus technicus* wie später bei Philo, vgl. LARCHER, Le livre (s. Anm. 42), 898f.

macht: Aus dem an einer Stange aufgerichteten Neḥuštān ist ein nicht mehr näher beschriebenes Zeichen geworden, und zwischen Stange und Schlange wird nicht mehr unterschieden. Die Israeliten haben ein wie auch immer in ihren Besitz gekommenes, Erkenntnis wirkendes, an Gottes Gebot erinnerndes, d.h. pädagogisch-heilvolles Zeichen der Rettung. Dieser Tendenz zur Abstraktion entspricht, daß auch die todbringenden Giftschlangen aus Num 21,6 in Weish 16,5b eine überindividuelle, ins Mythische reichende Dimension erhalten, wenn diese wie in Jes 27,1 LXX durch σκολιῶν ... ὄφρων (V. 5a) wiedergegeben werden.⁵⁰

Weit über die bereits in Num 21 vorliegende Tendenz zur Entmächtigung des Schlangenbildes hinaus wird hier betont, daß nicht „das Geschaute“⁵¹ Urheber der Rettung sein kann, sondern allein Gott, der σωτήρ πάντων (V. 7). Allein bei ihm liegt Macht über Tod und Leben (V. 10b.12–14), und Heilung von den Schlangenbissen erfuhren die Israeliten allein durch sein Erbarmen (ἔλεος V. 10b), ja durch seinen λόγος, der alles heilt (ὁ πάντα ἰώμενος V. 12b). Dementsprechend wird das in Num 21 genannte Sehen und Aufschauen zur ehernen Schlange aus dem Text der LXX (ἰδῶν – ἐπέβλεψεν) durch das Verbum ἐπιστρέφειν wiedergegeben.⁵² Der absolute Gebrauch ὁ ἐπιστραφεῖς, ohne Angabe einer Blickrichtung, übergeht dabei, daß der Blick ursprünglich dem Schlangenbild galt, und legt nahe, die Wendung des Blickes als Umkehr zu Gott selbst, dem Retter schlechthin, zu verstehen, der dann die Rettung durch sein Erbarmen korrespondiert.⁵³ Dem entspricht die Zweckangabe: Das Rettungszeichen, ja überdies die ganze Episode mitsamt dem „Erschrecktwerden“ durch die Schlangen,⁵⁴ dient zur Erinnerung an Gottes Gesetz (V. 6) bzw. seine | Worte (V. 11). Die Schlangenbisse bzw. -stiche werden so zur Anstachelung⁵⁵ auf das Gotteswort hin, zur pädagogisch orientierten Heilsveranstaltung Gottes für seine Kinder. Denn Heil und Leben sind für den Autor der Weisheitsschrift letztlich und eigentlich nur in der Anerkennung

⁵⁰ Vgl. auch Weish 16,10a: ἰοβόλων δρακόντων, zum Ganzen s. LARCHER, *Le livre* (s. Anm. 42), 897.

⁵¹ ...οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο. Mit dieser abstrakten, passiven Bezeichnung wird die Gestalt des Zeichens verschwiegen und zugleich in der syntaktischen Entgegensetzung zum rettenden Gott betont, daß dem Zeichen selbst keinerlei Macht eignete.

⁵² Es gibt in der LXX in den meisten Fällen hebr. שׁוּב wieder, vgl. E. HATCH/H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint 1*, Oxford 1897 (Nachdr. Grand Rapids 1987), 531–534.

⁵³ So LARCHER, *Le livre* (s. Anm. 42), 900f.; vgl. MANESCHG, *Die Erzählung* (s. Anm. 9), 129–131. S. auch LXX Dtn 30,2f.10; Jes 6,10; 45,21f.

⁵⁴ Vgl. zur Begründung LARCHER, *Le livre* (s. Anm. 42), 900.

⁵⁵ ἐγκεντρίζειν: κέντρον ist der Stachel zum Antreiben eines Zugtiers, vgl. in ebenfalls metaphorischer Verwendung PsSal 16,4. Nach REESE, *Plan and structure* (s. Anm. 40), 16 Anm. 82 bedeutet das Wort im philosophischen (peripatetischen) Kontext „pricking a man’s conscience so that he will accept salvation“.

dieses νόμος, der Gebote und Worte des einen Gottes zu finden, auf den die Wüstenepisode das Gottesvolk hinlenken sollte. So läßt sich für ihn auch diese Episode in das Schema der Synkrisis, in die Entgegensetzung von Strafen gegen die Ägypter, d.h. die Gottlosen, und Wohltaten an den Israeliten, d.h. den Gerechten, einfügen. Die im Text des Numeribuches selbst angelegte Linie der Deutung ist hier aufgenommen, aber in verstärkter Abstraktion und Spiritualisierung wesentlich weitergeführt.

2.3 Die Verknüpfung von Moseschlange und Paradiesesschlange und die allegorische Ausdeutung bei Philo

Eine noch beträchtlich weitergehende Ausdeutung stellt die Textvariante dar, die in Weish 16,6 σύμβουλον σωτηρίας liest.⁵⁶ Hier wird – sicher sekundär – die Weisheit selbst wie in Weish 8,9⁵⁷ mit der Ratgeberin zum Heil identifiziert, die an das Gesetz Gottes erinnert. Zugleich könnte damit jene Gegenüberstellung zwischen der Moseschlange und der Paradiesesschlange aus Gen 3 angedeutet sein, die bei Philo als σύμβουλος ἀνθρώπου, „Beraterin des Menschen“, erscheint.⁵⁸ Philo ist es dann auch, der im hellenistischen Judentum erstmals ausdrücklich die Moseschlange und die Paradiesesschlange einander gegenüberstellt. Hinzu gesellt er noch die „Schlange am Wege“ aus dem Spruch über Dan im Jakobssegen Gen 49,16–18.⁵⁹ Dabei erscheint in seiner allegorischen Exegese die Paradiesesschlange als Symbol der Lust (ἡδονῆς σύμβολον),⁶⁰ die Schlange des Mose hingegen führt gerade den Gegensatz zur Lust, die Selbstbeherrschung (καρτερία)⁶¹ bzw. Besonnenheit (σωφροσύνη)⁶² vor, das Geistige im Gegensatz zum Körperlichen, sie ist insofern für Philo ein Symbol des

⁵⁶ So Sinaiticus, Alexandrinus, Venetus, die Minuskelgruppe a und weitere Minuskeln, sowie ein Teil der alten Versionen, s. Sapientia Salomonis, ed. J. Ziegler (Septuaginta ... 12/1), Göttingen 1962, 150.

⁵⁷ Σύμβουλος ἀγαθῶν, vgl. 2Makk 7,25: σύμβουλος ἐπὶ σωτηρία; negativ 2Chr 22,4: σύμβουλος τοῦ ἀμαρτάνειν; vgl. 4Makk 9,3. Eine solche Personifizierung des ‚Rettungszeichens‘ ist der Tendenz des Weisheitsautors gerade entgegengesetzt.

⁵⁸ Agr 97, s. Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, 9: De Agricultura (ed. J. Pouilloux), Paris 1961. In Agr 95 wird die Paradiesesschlange als „Freundin und Beraterin des Lebens“ (φίλος καὶ σύμβουλος ζωῆς), d.h. Evas, bezeichnet.

⁵⁹ All II, 71–105; Agr 95–109.

⁶⁰ Agr 108; vgl. 97; All II, 72: ἡδονῆς, ἣν συμβολικῶς ὄφιν ὀνόμασε. Dabei ist zu beachten, daß σύμβολον bzw. συμβολικῶς bei Philo in der Regel nicht mehr wie noch in der Sapientia ein konkretes Zeichen meint, sondern als hermeneutischer Terminus jene Verweisfunktion der Ereignisse, Personen und Gegenstände der Schrift auf höhere, ‚geistige‘ Realitäten bezeichnet. Vgl. LARCHER, Le livre (s. Anm. 42), 899; H.G. LIDDELL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, New Ed. by H.S. JONES, Oxford 1940, Repr. 1961, s.v. σύμβολον III,5.

⁶¹ Agr 97; vgl. 109.

⁶² All II, 79.

λόγος selbst.⁶³ Dementsprechend kann Philo weitere Einzelzüge der Erzählung ausdeuten: Die Schlangenplage stellt in Wirklichkeit die todbringenden Lüste dar,⁶⁴ die Heilung erfolgt eben durch jene geistige Tugend der Selbstbeherrschung, die die Moseschlange versinnbildlicht,⁶⁵ und deren beständiges Material verweist auf die Festigkeit der in ihr dargestellten Tugend.⁶⁶

Ist diese allegorisierende Form der Auslegung sowohl von der Deutung im Weisheitsbuch als auch von der johanneischen Rezeption der Moseschlange weit entfernt, so zeigt sich doch an der philonischen Aufnahme von Num 21, wie naheliegend es für einen mit der Schrift vertrauten Ausleger sein konnte, die Schlange, durch die die Sünde in die Welt kam, und jene, durch die Rettung vom Tod in der Wüste geschah, zueinander in Beziehung zu setzen.⁶⁷ Insofern ist es durchaus denkbar, daß die Verbindung der Schlangen von Gen 3 und Num 21 bei den frühen Kirchenschriftstellern⁶⁸ bereits auf ältere jüdische Traditionen der Schriftauslegung zurückgeht.⁶⁹

2.4 Moseschlange und Amalekiterschlacht in Mischna und Mekhilta

Eine ganz andere, aber mit dem Weisheitsbuch in manchen Zügen parallel gehende Ausdeutung erfährt die Episode von der ehernen Schlange in der Mischna, im Traktat Rosch Haschana 3,8a.b: Hier wird in einem halachischen Kontext, der die Verpflichtung zum Schofar-Blasen am Neujahrsfest behandelt (3,1–7.8c), eine möglicherweise ältere haggadische Einheit (3,8ab) eingeschoben.⁷⁰ Diese soll anhand biblischer Beispiele begründen, daß es zur Erfüllung der halachischen Pflicht auf die ‚Kawwana‘, d.h. auf die Ausrichtung des | Herzens auf Gott ankommt. Unmittelbar vorher heißt es (RHS 3,7b): „Wenn er sein Herz darauf gerichtet hat (וְכִּי יִשְׁכַּח לְבָבוֹ), so

⁶³ Vgl. dazu ODEBERG, *The Fourth Gospel* (s. Anm. 2), 105.

⁶⁴ All II, 77: ὄντος γὰρ οὐδὲν οὕτως θάνατον ἐπάγει ψυχῆ, ὡς ἀμετρία τῶν ἡδονῶν.

⁶⁵ All II, 81.

⁶⁶ All II, 80f.; Agr 97.

⁶⁷ Vgl. auch u. zur Tanchuma-Literatur und den palästinischen Targumim.

⁶⁸ Vgl. Barn 12,5; Justin, Dial 91.94; Iren., Haer IV,2,7 (Irenée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre IV, ed. A. Rousseau, SC 100/1–2, Paris 1965, 410); Tert., Idol 5 (Q. S. F. *Tertulliani Opera*, ed. A. Reifferscheid/G. Wissowa, 1, CSEL 20, 1890, 35/9ff.); Epiph., Haer 37,7 (Epiphanius, *Ancoratus und Panarion 2*, ed. K. Holl, GCS, 1922, 57f.).

⁶⁹ So auch MANESCHG, *Die Erzählung* (s. Anm. 9), 276f. Daß eine solche Verknüpfung bereits dem Autor der *Sapientia* vorschwebte, wie LARCHER, *Le livre* (s. Anm. 42), 900, vermutet, läßt sich freilich kaum nachweisen, weil in der Form der Synkrisis im Weisheitsbuch gerade der Aspekt der Sünde des Gottesvolkes zurückgedrängt wird.

⁷⁰ Nach D. FLUSSER, „It’s not a Serpent that Kills“, in: DERS., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, (543–551)544 Anm. 3, ist diese Einschaltung „evidently an interpolation which was performed before the final redaction of the Mishnah“.

hat er seine Pflicht erfüllt, und wenn nicht, so hat er seine Pflicht nicht erfüllt“.⁷¹ Eben dies soll durch zwei parallel geformte Belege verdeutlicht werden, die Erzählung von Israels Kampf gegen Amalek aus Ex 17,8–13 und anschließend jene von der ehernen Schlange aus Num 21.⁷² Dabei leistet insbesondere der Begriff des Herzens die Stichwortverbindung zwischen dem zitierten halachischen Satz und den gedeuteten haggadischen Beispielen.⁷³ Nach dem Schriftzitat aus Ex 17,11 bzw. Num 21,8 folgt jeweils eine Frage, die auf eine negative Antwort zielt: „Machen denn etwa die Hände des Mose den Krieg, oder zerbrechen sie den Krieg?“⁷⁴ und: „Tötet denn etwa eine Schlange, oder macht eine Schlange lebendig?“⁷⁵ Dann folgt die richtigstellende Interpretation, die den Bericht von den erhobenen Händen des Mose wie auch die Erzählung von der Schlange mit einem fast gleichlautenden Satz deutet:

<p style="text-align: right;">אָלֵא לֹמֵר לְךָ כָּל זְמַן שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מִסְתַּכְּלִין כְּלַפֵּי מַעְלָה וּמִשְׁעִבְדֵּיךָ אֶת־לִבָּם לְאַבְיָהֶם שָׁמַיִם</p>	<p style="text-align: right;">אָלֵא בְּזִמְנֵי שִׁישְׂרָאֵל מִסְתַּכְּלִין כְּלַפֵּי מַעְלָה וּמִשְׁעִבְדֵּיךָ אֶת־לִבָּם לְאַבְיָהֶן שְׁבַשְׁמַיִם</p>
--	---

„Vielmehr [steht dies da], (um dir zu sagen):
(Immer) dann, wenn die Israeliten nach oben blickten⁷⁶
und ihr Herz ihrem Vater im Himmel unterwarfen ...“ |

⁷¹ Text nach CHR. ALBECK/CHR. JALON, Šišā Sidrē Mišnā, Seder Mo'ed, Jerusalem 1954, 320. Vgl. auch FLUSSER, „It's not a Serpent that Kills“ (s. Anm. 70), 544 Anm. 3, sowie den Kommentar bei ALBECK/JALON, z. St.

⁷² Diese wird gemäß der sechsten der sieben Middot (s. STRACK/STEMBERGER, Einleitung [s. Anm. 37], 30) als eine Bibelstelle ähnlichen Inhalts zur Erklärung der ersten herangezogen.

⁷³ Die Halacha redet in RSH 3,7b dreimal vom Ausrichten (כָּוֵן לֵב), die Haggada in 8a und 8b jeweils parallel vom Unterwerfen des Herzens (מִשְׁעִבְדֵּיךָ אֶת־לִבָּם).

⁷⁴ „den Sieg erringen“ (ALBECK/JALON [s. Anm. 71], 320: עוֹשׂוֹת חֵיל מַלְחָמָה). Dabei hat מַלְחָמָה die Bedeutung „den Sieg erringen“ (ALBECK/JALON [s. Anm. 71], 320: עוֹשׂוֹת חֵיל מַלְחָמָה).

⁷⁵ Nach ALBECK/JALON (ebd.) heißt מַלְחָמָה hier, daß Israel im Krieg unterliegt: שׁוֹבְרוֹת כּוֹחַ יִשְׂרָאֵל בַּמַּלְחָמָה.

⁷⁶ כָּלַפֵּי ist kontrahiert aus כָּוֵן (לֵב) לֵב und gibt eine Richtung an, s. JASTROW, Dictionary (s. Anm. 32), 645. Zu סָבַל hitp. vgl. LEVY, Wörterbuch (s. Anm. 32) 2,525; JASTROW, Dictionary (s. Anm. 32), 991, das Lexem ist im gleichen Sinn auch im Aramäischen (itp.) gebraucht, so im TO zu Num 21,8 für hebr. נִבַּשׁ hi., s. A. Sperber (Hg.), The Bible in Aramaic 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959, 258. Die Übersetzung von P. Fiebig in der Gießener Mischna 2/8 (Rosch ha-schana, Gießen 1914, 96f.): „wenn sie einsichtig waren gegen oben ...“ ist daher sprachlich zwar möglich, aber hier wegen des klaren Bezugs auf das aus dem Bibeltext zitierte ראָה unwahrscheinlich. Vgl. auch E. BANETH, Ordnung Festzeit (Die sechs Ordnungen der Mischna 2), Berlin 1927, 405; P. BLACKMAN, Mishnayoth 2: Order Moed, London 1952, 398; J. NEUSNER, The Mishnah. A New Translation, New Haven/London 1988, 305.

..., dann siegten sie bzw. wurden sie geheilt, andernfalls unterlagen sie bzw. kamen um. Entgegen dem magischen Verständnis, daß die Hände des Mose den Sieg und die eherne Schlange die Heilung bewirkt hätten, wird hier unmißverständlich an der alleinigen Heilswirksamkeit des himmlischen Vaters festgehalten und betont, daß die innere Haltung der Israeliten ihm gegenüber für Sieg und Niederlage, Heilung und Verderben entscheidend gewesen sei. Während im Text von Ex 17 für eine solche Deutung kein unmittelbarer Anhaltspunkt besteht, bietet das aus Num 21,8 zitierte וַיִּרְאוּ אֹתָהּ (RHS 3,8b) eine Brücke für die Interpretation beider Episoden durch das konditional oder circumstantial zu verstehende מִמֶּסְתַּכְּלִין: „wenn sie nach oben blickten“. Die Weise dieses Nach-oben-Blickens wird durch den hinzutretenden Satzteil präzisiert, der die eigentliche Interpretation darstellt und auch das verbindende Stichwort לָב enthält: Das Ziel der Blicke ist nicht unbestimmt, mit „oben“ (מֵעֵלָה) ist nicht mehr die aufgerichtete Schlange, sondern der Vater im Himmel selbst gemeint.

Trotz der gravierenden Unterschiede in Gattung und Argumentationsinteresse bestehen zwischen der Interpretation der ehernen Schlange in RHS 3 und Weish 16 auffällige Gemeinsamkeiten. Beide zielen in ihrer Auswertung der Wüstenerzählung auf grundsätzliche, gegenwartsrelevante Aussagen.⁷⁷ Gegen ein offenbar auch in ihrer Zeit naheliegendes magisches Verständnis des Schlangensbildes⁷⁸ sind beide Schriften bemüht, diesem jede eigene Mächtigkeit abzusprechen und Gottes alleinige Herrschaft über Leben und Tod festzuhalten: Eine Schlange vermag nicht lebendig zu machen, und ‚das Geschaute‘ rettet nicht, sondern allein Gott durch sein Erbarmen. Eine scheinbare Differenz besteht da, wo die Mischna einer Schlange auch die Macht zu töten abspricht, während in der Sapientia die Ungetüme in ans Mythische grenzender Begrifflichkeit geschildert werden, freilich sind auch dort die Schlangensbisse für die Gerechten nur Anstachelung zum Nomos und Instrument der Paideia Gottes. In beiden Passagen

⁷⁷ In Weish 11–19 ist dies gegeben durch den Bezug von Ägypten und Israel auf das Ergehen von Gottlosen und Gerechten überhaupt, in RHS 3,8 ist eine allgemeine Aussage durch die partizipiale Form der Fragesätze gegeben: כִּי נִקְחָה מִמֵּיתָה אוֹ נִקְחָה מִחַיָּה.

⁷⁸ Ein solches Verständnis könnte sich auch in jenem jüdischen Amulett aus Ägypten äußern, das E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 2, New York 1953, 265f.; vgl. 3, Abb. 1135, wiedergibt. Dort findet sich auf der einen Seite ein Schlangensbild mit der Inschrift ΙΑΩ ΣΑΒΑΩ und auf der anderen Seite ΜΟΥΣΗ. Goodenough, der hier Beziehungen zu ägyptischen Chnoubis-Darstellungen nicht ausschließen will, folgert (2,266): „We must recognize that for Jews (of how many centuries?) and pagans alike there was healing in looking at the form of a snake, and that this is why the snake could be the healing Asklepios, or Chnoubis, or here apparently the very God of the Jews.“ Zur Verbreitung magischer Praktiken im Judentum s. P.S. ALEXANDER, in: E. Schürer/G. Vermes/F. Millar (eds.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 3/1, Edinburgh 1986, 342ff.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen³1988, 440–442.

zielen der Blick der Israeliten und die Umkehr nicht auf das Bild der Schlange, sondern auf den allein rettenden Gott: | der Rede vom ἐπιστε-
φειν zu Gott und seinem Gesetz in der Sapientia korrespondiert in der
Mischna der Blick nach „oben“, die gehorsame Herzenshaltung, die
Kawwana, die sich entsprechend dem halachischen Kontext ebenfalls im
Gebotsgehorsam konkretisiert.

Zu der knappen und streng geformten Passage in der Mischna existiert
ein etwas längeres Parallelstück in der Mekhilta zu Ex 17,11.⁷⁹ Hier tritt zu
den bekannten Beispielen aus Ex 17 und Num 21 noch ein drittes hinzu,
das Blut an den Türpfosten aus Ex 12. In unserem Zusammenhang interes-
siert vor allem der interpretierende Satz: Darin wird wie in RSh 3,8 deut-
lich gemacht, daß dem Handeln des Mose bzw. der Israeliten selbst keine
theurgische Macht innewohnt. Die Rezension nach R. Jischmael erläutert
zu Ex 17 und Num 21 gleichlautend: Wenn Mose seine Hände erhob bzw.
die Schlange aufstellte, ...

היו ישראל מסתכלין בו
ומאמינין במי שפיקד אה לעשות כן

„... dann blickten die Israeliten auf ihn [d.h. Mose]
und glaubten an den, der Mose den Auftrag gegeben hatte, so zu tun ...“

..., und der Heilige tat ihnen Wunderzeichen bzw. sandte ihnen Heilungen.
Zum dritten Beispiel aus Ex 12, wo ja von einem ‚Aufblicken‘ oder ‚Auf-
richten‘ nicht die Rede ist, fehlt diese Passage, und es heißt nur:

„Immer dann, wenn die Israeliten so taten und von dem Blut an ihre Türen gaben, ver-
schonte sie der Heilige.“

In der Mekhilta R. Simeon lautet der entsprechende Erläuterungssatz hin-
gegen bei allen drei Beispielen gleich und etwas allgemeiner, vielleicht als
Resultat einer fortgeschrittenen Parallelisierung.⁸⁰

כל זמן שיש עושיין רצונו של מקום
ומאמינין במה שהמקום למשה...

⁷⁹ Text: Mekilta de-Rabbi Ishmael, ed. J.Z. Lauterbach, Philadelphia 1933, Bd. 2, 143f.; Mekhilta d’Rabbi Schim’on b. Jochai, ed. Epstein/Melamed, Jerusalem 1955, 121,15–122,7. Vgl. die Synopse der Texte bei MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 217ff.

⁸⁰ Über Alter und gegenseitige Abhängigkeit dieser Rezensionen läßt sich ebensowenig sicher entscheiden wie über das Verhältnis zwischen der Version in RSh 3,8 und in der Mekhilta (vgl. FLUSSER, It’s not a serpent that kills [s. Anm. 70], 547f.). Man kann freilich vermuten, daß der allgemeiner gefaßte Erläuterungssatz in der Mekhilta R. Simeon das dritte Beispiel aus Ex 12 mit den beiden anderen in Verbindung setzen soll und deshalb nicht mehr wie RSh 3,8 und Mekhilta R. Jischmael von einem Aufblicken redet, das nur zu Num 21 und – übertragen auf die erhobenen Hände – zu Ex 17 paßte. So auch MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 238f.

„Immer dann, wenn die Israeliten den Willen des Ortes [= Gottes] taten und an das glaubten, was der Ort [= Gott] dem Mose zu tun aufgetragen hatte ...“

In beiden Rezensionen findet sich das Stichwort vom Glauben (האמין) an Gott bzw. an sein Gebot, dem die Rede von Gottes rettendem Eingreifen korrespondiert. In dieser einhelligen Betonung des Glaubens als Bedingung der | Rettung gehen die Mekhilta-Texte über das aus Sapiaientia und Mischna Bekannte hinaus.

Wie Weish 16 und RSh 3,8 redet auch die Mekhilta nicht von der Fursprache des Mose. Freilich setzt die rabbinische Exegese hier anders als die von ihrem Auslegungsschema bestimmte Sapiaientia voraus, daß sowohl die Unterlegenheit gegen Amalek als auch die Schlangenplage Folgen der Sünde Israels gewesen sein müssen.⁸¹ So deutet die Mekhilta die Aussage von Dtn 25,18, wo es in der Erinnerung an die Schlacht gegen Amalek heißt, daß „sie Gott nicht fürchteten“, nicht wie die meisten Übersetzer⁸² und Kommentatoren auf die Amalekiter, sondern auf Israel.⁸³ Zu Ex 17,8: „dann kam Amalek“ wird kommentiert: „Und weil sie sich von den Worten der Tora absonderten, deshalb kam über sie der Feind; denn der Feind kommt nur wegen der Sünde und wegen der Übertretung.“⁸⁴ Und für den Ortsnamen Rephidim (רפידים) wird eine Deutung gegeben als דפיין ידים, d.h. „Schlaffheit der Hände“: „... weil die Israeliten ihre Hände schlaff gemacht haben von den Worten der Thora, deshalb kam der Feind über sie“.⁸⁵ Es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese Deutung der Unterlegen-

⁸¹ Vgl. zu RSh 3,8 den in einem anderen Kontext erscheinenden Satz bBer 33a: „Nicht eine Schlange tötet, sondern vielmehr die Sünde“; s. FLUSSER, *It's not a serpent that kills* (s. Anm. 70), 543f.

⁸² וְגַלְיָא יָרָא אֱלֹהִים אֶרְקָה (d.h. Israel) verbinden, sondern nur mit dem V. 17 genannten Amalek. Schon LXX, Vulgata und Targumim bezogen diese Bemerkung auf die Amalekiter, nicht auf Israel, s. FLUSSER, *It's not a serpent that kills* (s. Anm. 70), 545.

⁸³ MekhY zu Ex 17,8, ed. Lauterbach 2,136,2f.: „Andere sagen: ‚Und er fürchtete nicht Gott‘, das sind die Israeliten, denn es waren in ihren Händen keine Gebote“ (Übersetzung nach: Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, übers. und eingel. v. J. Winter u. A. Wünsche, Leipzig 1909, 168); auch 137,31f.: „Es komme Amalek, der Undankbare, und nehme bezahlt von dem Volke, dem Undankbaren.“ Auch SifDev 296 (zu Dtn 25,18) führt diese Deutung ein (nach: H. BIETENHARD, *Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium*, JudChr 8, Bern 1984, 684): „Und du müde und matt warst, ohne Gott zu fürchten. Mit dem Masse, mit dem du gemessen hast, haben sie dir zugemessen. Wie du müde und matt warst und Gott nicht fürchtetest, (so) ist auch er [sc. Amalek] müde und matt und fürchtet Gott nicht.“ Vgl. weiter FLUSSER, *It's not a serpent that kills* (s. Anm. 70) 545f. Anm.

⁸⁴ MekhY zu Ex 17,8 (Lauterbach 2,135,7–9; übers. Winter/Wünsche [s. Anm. 83], 167f.

⁸⁵ MekhY zu Ex 17,8 (Lauterbach 2, 139,55ff.; übers. Winter/Wünsche [s. Anm. 83], 169); MekhSh (Epstein/Melamed 120,5ff.), dazu s. FLUSSER, *It's not a serpent that kills* (s. Anm. 70), 546.

heit Israels gegen Amalek und der Schlangenplage aufgrund mangelnden Toragehorsams auch bereits für RSh 3,8 voranzusetzen ist.⁸⁶ Auf die Frage: „Hat etwa die Schlange Macht zu töten?“ lautet die implizite Antwort: Natürlich nicht, so wenig sie zu retten vermag. Vielmehr ist es Gott, der sein abtrünniges Volk straft und auch wieder rettet, wenn es sein Herz zu ihm kehrt. Zugleich wird damit der Gehorsam gegenüber der jeweiligen Anordnung Gottes – hier: auf die Schlange zu blicken – zum Musterfall des Toragehorsams überhaupt und des Glaubens an den Gott, der auf solchen Gehorsam mit seinem Erbarmen antwortet. |

Für die Auslegung von Num 21 in Mischna und Mekhilta liegt der Schwerpunkt des Interesses auf V. 8f., charakteristisch ist hier die Verknüpfung der Schlangenepisode mit der Erzählung von der Amalekiter-schlacht aus Ex 17. Daß dieser Typ der Auslegung sehr alt ist, wird durch die Tatsache nahegelegt, daß sich gerade diese Zusammenstellung auch schon bei den frühesten Kirchenschriftstellern findet: im Barnabasbrief⁸⁷ und bei Justin,⁸⁸ dann bei Irenäus,⁸⁹ Tertullian⁹⁰ und Cyprian⁹¹ und später auch bei dem mit jüdischen Traditionen besonders vertrauten Hieronymus.⁹² Diese Zusammenstellung war wohl für den christologischen Schriftbeweis besonders gut verwendbar, weil sich beide Bilder, die ausgebreiteten Arme des Mose wie die am Holz erhöhte Schlange, als τύποι des Kreuzes Jesu lesen ließen. Doch mag auch diese Kombination von Schriftstellen, die im NT noch fehlt, auf die in RSh 3,8 und in der Mekhilta dokumentierte palästinisch-jüdische Exegese zurückgehen und bereits in der hinter dem Barnabasbrief zu vermutenden Tradition in apologetischer oder polemischer Absicht aufgenommen worden sein.⁹³ Daß die Tradition in der Mekhilta des R. Simeon b. Jochai im Namen des R. Eliezer b. Hyrkanos mitgeteilt wird, gewinnt so wenigstens für das Alter der Zusammenstellung beider Schriftstellen an Plausibilität.

⁸⁶ So FLUSSER, It's not a serpent that kills (s. Anm. 70).

⁸⁷ Barn 12,2f. (zu Ex 17) und 12,5–7 (zu Num 21).

⁸⁸ Dial 90f.112. In Dial 112f. begegnet bereits die Zusammenstellung von Num 21, Ex 17 und Ex 12, wie sie auch in der Mekhilta des R. Simeon vorliegt.

⁸⁹ Haer IV,24,1 (ed. Rousseau [s. Anm. 68], 700).

⁹⁰ Adv. Marc. III, 18, 6–7 (Q.S.F. Tertulliani Opera 3, ed. A. Kroymann, CSEL 47, 1907, 407,14ff.); Adv. Iud. 10 (Opera 2/2, ed. A. Kroymann, CSEL 70, 1942, 304,68ff.).

⁹¹ Test. 11,20–21 (S.T.C. Cypriani Opera Omnia, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, 1968, 88f.).

⁹² Hier. in Hier. V,1,2 (S. Hieronymi Presbyteri Opera I, Opera Exegetica, In Hieremiam Libri VI, ed. S.Reiter, CCL 74, 1960, 232).

⁹³ Vgl. T.W. MANSON, The Argument from Prophecy, JThS 46 (1945), (129–136)131f.; J. DANÉLOU, Théologie du Judéo-christianisme, Tournai 1958, 106f.; P. PRIGENT, in: P. Prigent/R.A. Kraft (Hgg.), Épître de Barnabé, SC 172, Paris 1971, 168: „C'est donc un groupement traditionnel ancien, d'origine vraisemblablement palestinienne.“

2.5 Die haggadische Ausdeutung und das ‚Wunder‘ der Schlange nach Bemidbar Rabba und den Tanchuma-Midraschim

Ganz andere Akzente setzt die Auslegung im späteren Midrasch BemR 19 zu Num 21,4–9⁹⁴ und seinen Parallelen in den Tanchuma-Midraschim.⁹⁵ Hier liegt das Interesse viel weniger auf den Versen Num 21,8f.: Zu V. 8 wird lediglich | erwähnt, *jeder* nicht nur von einer Schlange, sondern auch von einer Otter, einem Skorpion, einem wilden Tier oder einem Hund Gebissene sei geheilt worden.⁹⁶ V. 9 schließlich wird im Gegensatz zu Mischna und Mekhilta nur in auffälliger Knappheit kommentiert: In einer Weise, die den Sinn des biblischen Textes und der älteren Deutung weit hinter sich läßt, aber sprachlich im späteren Hebräisch möglich ist, wird die Stange (סֵבֵל) aus Num 21 im Sinne eines Wunderzeichens oder Mirakels umgedeutet:

וישמדוהו על הנס זרקו לאויר ועמד

„Er [Mose] richtete sie auf durch ein Wunder: Er warf sie in die Luft, und sie blieb stehen.“⁹⁷

Ist damit gemeint, daß die Schlange in der Luft stehen blieb, als ob sie an einer Stange befestigt gewesen wäre,⁹⁸ und ist damit die in Num 21 ursprünglich als סֵבֵל bezeichnete Stange, an der das Schlangenbild sichtbar befestigt wurde, als solche überflüssig geworden? Zusammen mit der Knappheit der Ausführungen zu diesen beiden Versen legt die merkwürdige Erklärung des Begriffes סֵבֵל die Vermutung nahe, daß hier eine Reaktion auf die inzwischen weit verbreitete christliche Inanspruchnahme der ‚Stan-

⁹⁴ Text: Numeri Rabba, ed. M.A. Mirkin, Tel Aviv 1964/65; vgl. die Übersetzungen bei Wünsche und Slotki (s. Anm. 32).

⁹⁵ S. die beiden Rezensionen Tan und TanB: Midrasch Tanchuma, Jerusalem 1960; Midrasch Tanchuma, ed. S. Buber, Wilna 1885. Zu den textlichen Differenzen zwischen BemR, Tan und TanB zu Num 21,4–9 s. MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 249–253. Zur Datierung der Tanchuma-Literatur und ihrer Traditionen s. STRACK/STEMBERGER, Einleitung (s. Anm. 37), 281f.

⁹⁶ Vgl. auch yRHSh 3,9 (59a) zu RHSh 3,8. Text: Talmud Yerushalmi, ed. Krotoschin 1866, Nachdr. Jerusalem 1969; vgl. Rosh Hashanah, ed. E.A. Goldman, The Talmud of the Land of Israel 16, Chicago/London, 1988, 94f. Hier scheint man die Wirksamkeit des Heilmittels nach der Gefährlichkeit des Bisses und der Intensität des Hinschauens differenzieren zu wollen: Bei Hundebiß genügt ein bloßes „Sehen“ (ראה Num 21,8), bei Schlangenbiß ist „Anblicken“ (הביט hi. Num 21,9) erforderlich. Das ‚medizinische‘ Interesse an dem ‚Heilmittel‘, seiner Anwendung und Wirkung läuft der stärker theologischen Sicht von Umkehr des Volkes und Rettung durch Gott in Mischna und Mekhilta offenkundig entgegen.

⁹⁷ MIRKIN, Numeri Rabba (s. Anm. 94), 2, 238; vgl. die Übersetzung von SLOTKI (s. Anm. 32). Den gleichen Text liest der Midrasch Tanchuma (ed. Lewin/Epstein, Warschau s.a. I, 80).

⁹⁸ So der Kommentar z.St. bei MIRKIN, Numeri Rabba (s. Anm. 94), 2, 238.

ge‘ als Typos für das Kreuz Christi vorliegen mag.⁹⁹ Die Parallele im Midrasch Tanchuma B kürzt gar noch stärker ab, so daß der Begriff נָּ gar nicht mehr vorkommt:

„Da machte Mose ...‘ (Num 21,9). Er warf sie in die Luft und sie stand“.¹⁰⁰

Wesentlich breiter wird dagegen Num 21,5f. kommentiert, so das Motiv der Fürsprache Moses und die Frage, warum Gott das murrende Volk durch Schlangen bestrafte. Hierzu ergeht eine doppelte Erläuterung: |

„Aus welchem Grunde bestrafte er sie mit Schlangen? Weil die Schlange als erste den Anfang machte mit der Verleumdung und verflucht wurde, aber sie lernten nichts von ihr. Der Heilige, gepriesen sei er!, sprach: Es komme die Schlange, die mit der Verleumdung begann und bestrafe die, welche Verleumdungen aussprechen ... [cit. Koh 10,8]. Eine andere Auslegung. Warum bestrafte er sie mit Schlangen? (Weil,) auch wenn sie alle Leckerbissen der Welt isst, sie in ihrem Maul zu Staub verwandelt werden ... [cit. Jes 65,25]. Und diese essen das Manna, das in viele Geschmacksarten verwandelt wird ... [cit. Ps 106,15; Dtn 2,7]. Es kommt die Schlange, die Vielerlei isst, aber in ihrem Maul ist (doch) nur ein (einziger) Geschmack; und sie straft diejenigen, die Manna essen, die aber viele Arten von Geschmack kosten.“¹⁰¹

Einzelne Elemente dieser literarisch sehr späten haggadischen Ausdeutung können durchaus auf älterer Tradition beruhen.¹⁰² Darüber hinaus besteht eine bemerkenswerte ältere¹⁰³ Parallele in den palästinischen Targumim, die die haggadische Ausdeutung von Num 21,5f. mit der aus Mischna und

⁹⁹ So MANSON, *The Argument* (s. Anm. 93), 130f. Für die Annahme einer solchen Tendenz spricht, daß auch in der polemischen Literatur des mittelalterlichen Judentums die Erklärung der Moseschlange Bedeutung hatte. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909–1938, 6, 115f. Anm. 658 verweist auf die Erklärung durch Ex 4,3, wo der Stab des Mose zur Schlange wird. Demnach ist die Schlange nichts anderes als Moses Stab. Vgl. auch die Erläuterung zur Amaleketerschlacht-Erzählung nach dem Buch Bahir und Nachmanides (s. bei GINZBERG, *The Legends* 3,60f. und 6,25 Anm. 150): Mose ließ die Hände sinken, weil man nicht länger als drei Stunden mit erhobenen bzw. ausgebreiteten Händen beten soll.

¹⁰⁰ TanB § 49, vgl. H. BIETENHARD, *Midrasch Tanḥuma B*, 2 (JudChr 6), Bern 1982, 355; s. die Edition von Buber (s. Anm. 95), 126: ויעש משה נחש נחשת ... זרקו לאויר ועמד.

¹⁰¹ So die Version von Tanḥuma B, zit. nach BIETENHARD, *Midrasch Tanḥuma B* (Anm. 100), 354 (Schriftzitate sind hier ausgelassen). Vgl. die Parallele aus BemR 19 bei WÜNSCHE, *Der Midrasch* (s. Anm. 32), 473f.

¹⁰² Dies gilt sowohl für die Verknüpfung von Gen 3 und Num 21, die schon bei Philo und den frühen Kirchenschriftstellern auftritt, s.o. Anm. 68, weiter für die Vorstellung von der Paradiesesschlange als Verleumderin Gottes Jos., Ant. 1,41ff., zum Geschmacksreichtum des Manna Weish 16,21, vgl. dazu MANESCHG, *Die Erzählung* (Anm. 9), 276–279. Für das Alter der Gegenüberstellung des Murrens Israels und des Nicht-Murrens der Schlange läßt sich noch ein Beleg aus Ephraems Pentateuch-Kommentar (4. Jh.) heranziehen (Comm. in Numeros, ed. Assemani/Mobarek, Rom 1732, 263), vgl. P. KUHN, *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum*, TSAJ 20, Tübingen 1989, 226.

¹⁰³ Dies gilt wenigstens für die Endredaktion der Texte. Vgl. KUHN, *Offenbarungsstimmen* (s. Anm. 102), 225 mit Anm. 73.

Mekhilta bekannten, aber in der Tanchuma-Literatur fehlenden Interpretation von Num 21,8f. verbinden.

2.6 Die Ausdeutung von Num 21 in den Targumim¹⁰⁴

Wie in allen Targumversionen begegnen auch in dem eng an den hebräischen Text angelehnten Targum Onkelos jene Tendenzen der Interpretation, die | versuchen, Gott in seinem Wirken am Menschen durch Einführung von Mittlerinstanzen wie seinem Wort (מימרא) oder dem Namen seines Wortes abzurücken¹⁰⁵ oder das Murren gegen Gott und das Murren gegen Mose (Num 21,5.7) zu unterscheiden.¹⁰⁶ Die „karge Nahrung“ in V. 5 wird mit dem „Manna“ identifiziert,¹⁰⁷ und übereinstimmend mit der Peschitta und der LXX wird die ‚Stange‘ (נֶסֶךְ) als ‚Zeichen‘ (אָרְתָּה) wiedergegeben. H. Maneschg vermutet darin „eine bewußte Interpretation der

¹⁰⁴ Textausgaben: Onkelos: Targum Onkelos, ed. A. Berliner, Berlin 1884; The Bible in Aramaic, ed. A. Sperber, 1: The Pentateuch According to Targum Onkelos, Leiden 1959, 258f.; Fragmententargum: M.L. KLEIN, The Fragment-Targums of the Pentateuch, 1–2 AnBib 76, Rom 1980; Ps-Jonathan: M. GINSBURGER, Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch, Berlin 1903; E.G. CLARKE, Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance, Hoboken 1984; Neophyti: A. DIEZ MACHO, Neophyti I,4: Numeros, Madrid 1974. Vgl. die Übersetzungen bei B. GROSSFELD, The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers, The Aramaic Bible 8, Edinburgh 1988; R. LE DÉAUT, Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes ..., 3: Nombres, SC 261, Paris 1979. Sehr hilfreich ist die Synopse der Texte bei MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 349ff. S. zum Text B.B. LEVY, Targum Neofiti 1. A Textual Study 2: Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Studies in Judaism, New York/London 1987, 107–111; zur Interpretation weiter M. MCNAMARA, Early Exegesis in the Palestinian Targum (Neofiti) Numbers Chapter 21, SNTU 16 (1991), 127–149.

¹⁰⁵ Num 21,5: TO (Berliner): דיין במימרא דיי (zur Textkritik s. MANESCHG, Die Erzählung [s. Anm. 9], 293); בשם מימריה דיי TN: בהר ממדה דייין מימרא; דייין על (DIEZ MACHO, Neophyti I,4 [s. Anm. 104], 192f., LE DÉAUT, Targum du Pentateuque [s. Anm. 104], 192); Num 21/7TN: בהר ממרה דייין; Randglosse zu TN: בשם ובשם מימרה (s. DIEZ MACHO, Neophyti I,4 (s. Anm. 104), 194f.); TPsJ: ביקר שכינה דיי; hinzu kommt die Rede der Bat Qol im TN, Tfrag und TPsJ zu V. 6. Vgl. zu מימרא und שכינה יקרא bes. A. CHESTER, Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim, TSAJ 14, Tübingen 1986, 293 ff.; D. MUÑOZ LEON, Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco, Granada 1974.

¹⁰⁶ TO zu Num 21,5, ed. Berliner): „Und das Volk murrte gegen das Wort Gottes, und mit Mose stritten sie ...“; איתרעמא קדם יי ועימך נעינא; (zu 21,7): „... wir haben gemurrt vor Jahwe und mit dir gestritten“. Ähnlich mit geringen Variationen im Vokabular TN und TPsJon zu Num 21,5.7. Hier geht es den Targumisten darum, Anthropomorphismen nach Möglichkeit zu vermeiden, vgl. MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 296; vgl. dazu weiter CHESTER, Divine Revelation (s. Anm. 105), 265ff.; E. LEVINE, The Aramaic Version of the Bible, BZAW 174, Berlin/New York 1988, 45ff.

¹⁰⁷ Vgl. dazu GROSSFELD, The Targum Onqelos (s. Anm. 104), 125 Anm. 5.

Übersetzer“,¹⁰⁸ insofern die Stange aus der Wüstenerzählung damit in den Zusammenhang jener Zeichen der Erlösung oder der Sammlung der Zerstreuten rückt, von denen die spätere Prophetie weiß und die im Prophetentargum noch stärker in einen messianischen Horizont treten.

Die viel breiter haggadisch erweiterten palästinischen Targumim verbinden ihrerseits Deutungen von Num 21,8 f. in der Art von Mischna und Mekhilta mit einer haggadischen Erklärung der Schlangenplage V.5f., die den Ausführungen in Bemidbar Rabba und den Tanchuma-Midrachim nahekommt. Im Unterschied zu diesen führen Neophyti, Ps.-Jonathan und Fragmententargum zu V. 6 ihre Deutung in Form einer Bat-Qol¹⁰⁹ ein, die jedoch nicht vom Himmel, sondern aus der Erde erschallt¹¹⁰ und auch nicht an Israel, sondern an alle Menschen ergeht: „Kommt, seht, alle Geschöpfe, und kommt, hört, alle Fleischeskinder ...“¹¹¹ Darin wird die Schlangenplage gerechtfertigt durch die ausführliche Rekapitulation der Heilstaten Gottes und die Anklage gegen Israels Undank, die schließlich in einem feierlichen Urteilsspruch mündet: |

„Deshalb soll die Schlange kommen, die nicht über ihre Speise gemurrt hat, und soll dieses Volk beißen, das über seine Speise gemurrt hat“.¹¹²

Hier wird – im Detail trotz aller Parallelen von der Tanḥuma-Literatur verschieden¹¹³ – die Schlange, die Staub frißt und nicht mурrt, dem Volk gegenübergestellt, das Manna zu essen bekommt und dennoch mурrt. Israel hat sich demnach durch seine eigene Undankbarkeit selbst unter die Herrschaft der Schlange begeben,¹¹⁴ die nun nach dem Talionsprinzip¹¹⁵ das Ur-

¹⁰⁸ So MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 300.

¹⁰⁹ Vgl. dazu ausführlich KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102); 222–229, B.J. MALINA, The Palestinian Manna Tradition AGSU 7, Leiden 1968, 67–70; LEVY, Targum Neofiti I,4 (s. Anm. 104), 107–111; MCNAMARA, Early Exegesis (s. Anm. 104), 144.

¹¹⁰ Vgl. dazu KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 226f.

¹¹¹ TN zu Num 21,6, vgl. auch KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 222f.227f. „Geschöpfe“ ist aufgrund des Parallelismus natürlich auch auf die Menschen bezogen, vgl. KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 222 mit Anm. 59 und 227 mit Anm. 85 gegen MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 311f.

¹¹² So TFrage, nach der Übersetzung bei KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 223.

¹¹³ Darauf weist KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 226, gegen Maneschg hin: Eine Abhängigkeit zwischen beiden läßt sich demzufolge nicht erweisen. Während im Tanchuma-Midrash die Entgegensetzung lautet: Schlange – viele Speisen – ein Geschmack / Israel – eine Speise – viele Geschmacksarten, sind die Gegensatzpaare hier anders konstruiert: Schlange – Staub – Nichtmurren / Israel – Manna – Murren. Auch MALINA, The Palestinian Manna Tradition (s. Anm. 109), 69, hält fest: „The differences between these haggadoth are far greater than the similarities.“

¹¹⁴ So ausdrücklich TN zu V. 6: „Es komme die Schlange, die nicht über ihre Nahrung gemurrt hat, und herrsche über das Volk (וְיִשְׁלַט בְּיָמָא), das wegen seiner Nahrung gemurrt hat“ (DIEZ MACHO, Neophyti I,4 [s. Anm. 104], 193). Dabei besteht, wie LEVY, Targum

teil selbst vollstreckt, wie dann auch wieder durch eine Schlange das Leben gewährt wird. Die aktualisierende Nacherzählung der Targumisten im Stilmittel der Gottesrede an die Heiden soll durch die Aufzählung der Heilstaten gegenüber Israel bei den Hörern dankbares Vertrauen und Umkehr wecken.

Diese Intention zeigt auch die targumische Deutung von Num 21,8f. im Fragmententargum und im Targum Pseudo-Jonathan, die nichts mit dem Auslegungstyp in der Tanchuma-Literatur gemein hat, sondern dem in Mischna und Mekhilta entspricht: Der gebotene Blick auf die eherne Schlange wird wie im Sinne der Herzenszuwendung zu Gott, weitergehend noch im Sinne des Gebets interpretiert: Am Leben blieb nach TPsJon zu V. 8f. jeder, „der auf die eherne Schlange blickte und sein Herz auf den Namen des Wortes Jahwes richtete“ (דיי משוין ליביה לשום מימרא),¹¹⁶ bzw. nach Tfrag zu V. 9 jeder, der „im Gebet sein Angesicht zu seinem Vater im Himmel erhob (הוה תלי אפוי בצלו גם אבוי דבשמום) und auf die eherne Schlange blickte“.¹¹⁷ Nach dieser Deutung erfolgt die Rettung als Antwort auf jene Umkehr, die im Gebet konkret wird.

Die Abwehr gegen eine magisch-theurgische Deutung des Schlangensbildes, | wie sie in RSh 3,8 oder in der Mekhilta und auch in der Sapientia vorliegt, findet sich in diesem Targumim nicht, und auch die Unterscheidungen, die die Tanchuma-Midrachim bezüglich der heilenden Wirksamkeit des Bildes vornehmen, bleiben hier außer Betracht. Die Heilswirksamkeit des Vaters im Himmel ist vielmehr schlicht vorausgesetzt. Die eherne Schlange, von der die Targumisten daher ohne Scheu erzählen können, mußte nach den drei palästinischen Versionen auf einen erhöhten Platz gestellt werden, damit sie jeder sehen konnte. TN, Tfrag und TPsJ geben dabei das hebräische על הנס, das TO mit על אָת übersetzt

Neofiti (s. Anm. 104), 110f., aufweist, zwischen der Rede von den „brennenden Schlangen“ aus Num 21 und dem Midrasch der Bat Qol über „die Schlange“ eine sachliche und sprachliche Inkonsistenz. Der Midrasch mag einen anderen Ursprung besitzen, er steht seinerseits in enger Beziehung zu TN Gen 3,14. Die Targumim zu Gen 3,15 deuten das „in die Ferse beißen“ der Schlange als Strafe für den Fall, daß das Volk die Gebote verläßt; vgl. dazu MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 374ff.

¹¹⁵ Vgl. KUHN, Offenbarungsstimmen (s. Anm. 102), 224; für das „Maß-für-Maß“-Prinzip s. besonders die Targumim zu Gen 38,25 und zum Ganzen H.P. RÜGER, „Mit welchem Maß ihr meßt, wird euch gemessen werden“, ZNW 60 (1969), 174–182.

¹¹⁶ Text nach CLARKE, Targum Pseudo-Jonathan (s. Anm. 104). Eine parallele, noch etwas näher an RSh 3,8 angelehnte Formulierung findet sich in PRE § 54 (ed. M. Higger, Horeb 10 [1948], 252; engl. Übers. G. FRIEDLANDER, London 1916, 437, dort § 53): jeder, der „... sein Herz auf seinen Vater im Himmel richtet...“

¹¹⁷ Text nach KLEIN, The Fragment-Targums (s. Anm. 104); vgl. die Übersetzung ebd. 2,157.

hatte, durch den Ausdruck על אהר תלי „auf einen erhöhten Platz“, wieder¹¹⁸ und heben durch diese leichte Veränderung der Vorstellung den Aspekt der Sichtbarkeit des Schlangenbildes hervor, wobei der gebotene Blick auf die Moseschlange als äußerer Akt der Umkehr vom Gebet bzw. der Herzenszuwendung zu Gott begleitet ist.

2.7 Zusammenfassung und Folgerungen

Die komplexe Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte von Num 21,4–9 läßt sich schwerlich in klaren Linien fassen, zumal bei den rabbinischen und targumischen Traditionen eine sichere Datierung oft unmöglich und die Klärung von Abhängigkeiten außerordentlich schwierig ist. Doch lassen sich einige Grundzüge der Rezeption dieser Erzählung festhalten:

a) Schon die redaktionelle Pentateucherzählung wollte nichts oder wenigstens nichts mehr wissen von einer magisch-theurgischen Selbstmächtigkeit des alten, ursprünglich wohl kanaanäischen Jerusalemer Kultbildes mit dem volkstümlichen Namen Neḥuštān. Als Zeichen göttlicher Rettung am Eingang zum Land der Verheißung, angefertigt von Mose selbst auf Anordnung Jahwes, barg dieser Gegenstand – jedenfalls nach seiner Beseitigung – für den Jahweglauben keine unmittelbare Gefahr mehr. Die bereits in der theologischen Stilisierung der Numeri-Erzählung vorliegende *Tendenz, jeden Anschein einer selbständigen Heilmächtigkeit des Bildes zu vermeiden*, findet sich später noch verstärkt, wenn die Sapientia nicht nur wie der Erzähler von Num 21 dessen Namen Neḥuštān, sondern auch die Gestalt des „Geschauten“ selbst mit Schweigen übergeht und in ihrer synkretistischen Umwelt schroff und polemisch die alleinige Heilswirksamkeit Gottes herausstellt. In durchaus entsprechendem Sinne, wenn auch weniger polemisch zugespitzt, betont auch die frühe rabbinische Deutung in Mischna und Mekhilta in deutlichem Gegenwartsbezug, daß nicht die Schlange die Macht hat, zu töten oder lebendig zu machen, sondern daß allein Gott seinem Volk Rettung zukommen läßt, wenn es sich ihm gehorsam und glaubensvoll zuwendet. |

b) Während die sapientale Synkrisis die negativen Elemente von Num 21 und insbesondere den *Strafcharakter* der Schlangenplage verschweigt, setzen die Rabbinen besonders in der Verbindung mit Ex 17,8ff. voraus, daß die Niederlage gegen Amalek im mangelnden Gehorsam des Gottesvolkes ihre Ursache hatte und die Schlangenplage Folge seiner *Sünde* gewesen sein muß, ja daß im Grunde „nicht die Schlange, sondern die Sünde

¹¹⁸ TN zu Num 21,9 (zu Num 21,8: אל אהר תלי; Marginalglossen: על הר ואל רום; DIEZ MACHO, Neophyti I,4 [s. Anm. 104], 194f.); TPsJ zu 21,8.9; TFrag zu 21,9 (s. die Synopse bei MANESCHG, Die Erzählung [s. Anm. 9], 353f.). So auch hebr. in PRE § 54: במקום גבוה (nach Higger, s.o. Anm. 117).

tötet“.¹¹⁹ Dabei wird die Bestrafung des Volkes durch Giftschlangen besonders in den Targumim und der Tanchuma-Literatur mit der Erzählung vom Sündenfall verbunden und als die tödliche Herrschaft der Schlange von Gen 3 interpretiert, der dann die Rettung des Gottesvolkes wieder durch eine Schlange korrespondiert.

c) Während Num 21,8f. von einer konkreten *Stange* berichtet, an der die ehernen Schlange befestigt wird, ist dieser Gegenstand bereits in der LXX als σημεῖον einem abstrakteren Verständnis zugänglich gemacht und dann in der Sapientia noch stärker spiritualisiert als ein bloßes, Erinnerung wirkendes ‚Rettingszeichen‘; schließlich kann die philonische Allegorese die Moseschlange als Symbol für die Tugend der Selbstbeherrschung interpretieren. In der LXX und dann auch im Targum Onkelos nähert sich der Gegenstand begrifflich den ebenfalls ‚Zeichen‘ genannten Wundern des Exodus. Wenn in den Targumim zu prophetischen Texten häufig hebr. ׀ durch aram. ܢܝܢ wiedergegeben wird, so tritt dieses ‚Zeichen‘ der ehernen Schlange darüber hinaus in Beziehung zu anderen Sammlungs- und Heilszeichen, so daß sich vielfältige Verbindungen ergeben können. Weil ׀ im späteren Hebräisch wie ܢܝܢ und σημεῖον auch den Sinn von ‚Wunder‘ annehmen kann, findet sich in der Tanchuma-Literatur später sogar der Gedanke, daß die ehernen Schlange wie durch ein Wunder in der Luft aufrecht stand, so daß die ursprünglich mit ׀ bezeichnete Stange dadurch ganz entbehrlich wird und völlig verschwiegen werden kann. Diese späte und von den älteren rabbinischen Auslegungen stark abweichende Deutung ist vermutlich als Reaktion auf die inzwischen verbreitete christliche Inanspruchnahme der ehernen Schlange als Typos des Kreuzes zu verstehen.

d) Der in Num 21 geforderte *Blick auf die ehernen Schlange findet eine vielfache spirituelle Ausdeutung*, in der Sapientia als Umkehr (ἐπιστροφή) und Erinnerung an die Gebote und Worte Gottes, in der Mischna in Entsprechung zu den erhobenen Händen des Mose als Blick „nach oben“, zu Gott, und gehorsame Unterwerfung des Herzens unter ihn, in der Mekhilta dann ausdrücklich als Glaube an Gott, der Mose so zu tun geboten hatte, und im Fragmententargum konkret als Gebet. Daneben ist freilich das andere, stärker magische Verständnis der Moseschlange nicht verschwunden: Die in der Tanchuma-Literatur tradierte differenzierte Behandlung der Wirksamkeit des | Schlangenbildes bei verschiedenartigen Bissen und bei bloßem Sehen der Schlange und intensiverem Hinblicken weist deutlich auf das latente Fortbestehen eines solchen Interesses hin.

¹¹⁹ bBer 33a, vgl. FLUSSER, It's not a Serpent that Kills (s. Anm. 70), 543ff.

3. Die Rezeption von Num 21 in Joh 3

Wendet man sich von hier aus der Aufnahme des Motivs der Moseschlange im Johannesevangelium zu, so ist zu fragen, welche Elemente der Numeri-Erzählung und auch welche weitergehenden Aspekte der frühjüdischen Rezeptionsgeschichte hier ihre Spuren hinterlassen haben. Wie sind diese Elemente aufgenommen, und welche Bezüge treten ihnen zur Seite? Und welche Funktion kommt dem Hinweis auf die Moseschlange Joh 3,14f. in seinem literarischen und theologischen Kontext zu?

3.1 Der Schriftbezug in seinem johanneischen Kontext

Die johanneische Bezugnahme auf die „Erhöhung“ der Moseschlange steht in einem literarischen Kontext, der von den Überleitungsversen Joh 2,23–25¹²⁰ über das Nikodemusgespräch und den anschließenden Offenbarungsmonolog bis zur szenischen Zäsur nach 3,21¹²¹ und darüber hinaus bis zum zweiten Monolog im Munde des Täufers und dessen Abschluß 3,36 verläuft.¹²² Dabei | ist der Übergang vom Dialog Jesu mit Nikodemus zum

¹²⁰ G. MLAKUZHIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117), Rom 1987, 105; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1), Gütersloh³1981, 153. Die Verse sind eng mit dem Beginn des Nikodemusgesprächs verknüpft: Nur ein δέ markiert den Übergang, Jesus wird in 3,1 nicht neu eingeführt, sondern seine Nennung wird aus 2,24 aufgenommen. Stichwortverbindungen bestehen zwischen σημεῖα ποιεῖν 2,23 und 3,2, ἄνθρωπος 2,25 und 3,1, weiter eine semantische Opposition zwischen dem ἐγίνωσκεν Jesu über den Menschen 2,25 und dem οἶδαμεν des Nikodemus über Jesus 3,2.

¹²¹ S. die Inklusionen 3,2 ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς – 3,21 ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς sowie 3,2 ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος – 3,19 τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον.

¹²² Zwischen V. 11–21 und 31–36 bestehen enge sachliche Entsprechungen. Zahlreiche Formulierungsparallelen (s. MLAKUZHIL, *The Christocentric Literary Structure* [s. Anm. 120], 198f.) und der parallele Gesamtaufbau (Exposition 2,23–25 – Dialog 3,1–12 – Monolog 3,13–21 / Exposition 3,22–24 – Dialog 3,25–30 – Monolog 3,31–36) legen nahe, daß die Passagen (2,23–)3,1–21 und 3,22–36 bewußt parallel komponiert sind (vgl. Y. IBUKI, *Gedankenaufbau und Hintergrund des 3. Kapitels des Johannesevangeliums*, *Bulletin of Seikei University* 14 [1978], 9–33; vgl. U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, *FRLANT* 144, Göttingen 1987, 197). Die Zusammengehörigkeit des Ganzen zeigt auch die Inclusio zwischen 3,3 ἰδεῖν τὴν βασιλείαν und 3,36 ὄψεσθαι τὴν ζωὴν, sowie die Bezugnahme auf die sapientiale Deutung der in 3,14 erwähnten Schlangenepisode in 3,36. Angesichts dieses literarischen Befundes sollte man die Offenbarungsmonologie nicht als „situationsgelöste“ Redestücke bezeichnen (R. SCHNACKENBURG, *Die ‚situationsgelösten‘ Redestücke in Joh 3*, *ZNW* 49 [1958], 88–99), ihre Einbettung ist zwar erzählerisch keineswegs problemlos, aber doch literarisch-kompositionell klar markiert. Trotz der Szenenwechsel, des plötzlichen Verschwindens des Nikodemus und der Offenbarungsrede im Mund des Täufers scheint der Text von Joh 3 so eine sinnvolle Gestalt aufzuweisen, „die durch literarische Eingriffe nicht verbessert, sondern zerrissen wird“ (W. REBELL, *Gemeinde als Gegenwelt*, BET20, Frankfurt a.M.

Monolog nicht genau zu lokalisieren.¹²³ Nikodemus verschwindet fast unmerklich, aber die angeschnittenen Themen stehen weiter im Raum und werden in der Jesusrede weitergeführt, die sich nicht allein an Nikodemus, sondern zugleich an alle Leser bzw. Hörer des Evangeliums richtet.¹²⁴ Joh 3,14f. mit seinem Bezug auf die biblische Schlangenepisode bildet in diesem Zusammenhang einen ersten Höhepunkt, der vom Evangelisten sprachlich sorgfältig vorbereitet ist und sachlich die Thematik des Nikodemusgesprächs vertieft.

a) Nachdem Joh 2,23 summarisch vom Glauben der Vielen aufgrund der von Jesus gewirkten *σημεῖα* berichtete, wird Jesus selbst (*αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς*) in V. 24 zu diesen Vielen in einen scharfen Gegensatz gestellt, indem gesagt wird, daß er sich diesen nicht anvertraute (*οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς*), da er sie alle kannte und wußte, was „im Menschen“ (*ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*) war. Daran anknüpfend wird nun auch Nikodemus in 3,1f. mit Bedacht als *ἄνθρωπος* eingeführt, als Typus jener Menschen,¹²⁵ denen Jesus seine wahre Identität nicht anvertraut. Seine Gestalt steht so von Anfang bis Ende im Zwielflicht: Der „Lehrer Israels“ kommt zu Jesus bei Nacht (3,1; vgl. 13,30), er bekennt seine Verehrung für ihn als göttlichen Lehrer aufgrund der gewirkten *σημεῖα* (vgl. 2,18.23), aber er bleibt doch im Mißverständnis befangen. Trotz Anerkenntnis der Wundertaten Jesu erkennt er dessen Selbstoffenbarung nicht und dringt nicht wie etwa der Blindgeborene Joh 9 zum öffentlichen Bekenntnis durch (vgl. 12,42), sondern trägt am Ende ironischerweise nur zur Salbung des Leichnams bei

1987, 135). Umstellungsversuche wie etwa bei R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium 1, HThK 4/1, 374–377, „sind gerade bei diesem Text methodisch sehr fragwürdig“ (so SCHNELLE, ebd.) und „verkennen die Denkbewegung des Textes, die durch eine fortschreitende Wiederholung und Ausweitung des Themas... gekennzeichnet ist“ (REBELL, Gemeinde als Gegenwelt, 135).

¹²³ Vorgeschlagen wurde eine Abtrennung nach V. 10 (F.J. MOLONEY, The Johannine Son of Man, Rom 1976, 47f.), nach V. 12 (SCHNACKENBURG, Johannesevangelium [s. Anm. 122], 375), nach V. 13 (so H. KOHLER, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium, AthANT 72, Zürich 1987, 248) und nach V. 15 (E. RUCKSTUHL, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns, in: DERS., Jesus im Horizont der Evangelien, SBAB 3, Stuttgart 1988, 277–310: 282.295).

¹²⁴ Zu Recht stellt BECKER, Evangelium nach Johannes (s. Anm. 121), 163, fest, hier werde „nicht Nikodemus, sondern der Leser aus der Gemeinde belehrt“. Dies gilt im Grunde schon für die mit *ἐὰν ... τις* sehr allgemein formulierte erste Antwort Jesu an Nikodemus V. 3.

¹²⁵ So W.A. MEEKS, Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: ders. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, TB 62, München 1979, (245–283)260; RUCKSTUHL, Abstieg und Erhöhung (s. Anm. 124), 278. Gegen R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ²¹1984, 94 Anm. 2, dürfte die Einführung *ἄνθρωπος* nicht bloß formal (= *τις*), sondern durch den Bezug auf 2,25 sehr bewußt gesetzt sein.

(19,39). Schon in der ersten Antwort Jesu auf das Bekenntnis des Nikodemus in 3,3 wird die schroffe Distanz zwischen beiden erkennbar. In einer chiasmischen | Struktur wird das Urteil des jüdischen Lehrers über Jesus Punkt für Punkt umgekehrt:

- a οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος
 b οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς
 c ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ
 c’ ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν
 b’ οὐ δύναται
 a’ ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Entscheidend ist dabei, daß der konditionale ἐὰν-Satz von der Seite Jesu auf die des Nikodemus bzw. allgemeiner (τις) jedes Menschen verschoben wird.¹²⁶ Nicht Jesus hat sich (durch Zeichen) vor dem Urteil der Menschen zu legitimieren, vielmehr ist Nikodemus und jeder, der Jesus begegnet, der Erneuerung seiner Existenz bedürftig, um das Gottesreich zu schauen bzw. Leben zu empfangen.¹²⁷ Kritisiert wird hier also nicht, daß der Glaube des Nikodemus sich an Jesu Wundern entzündet, vielmehr, daß er die neue Geburt nicht erkennt, noch ihren christologischen Ermöglichungsgrund, auf den der folgende Zusammenhang hinführt und der in V. 14–16 zur Sprache kommt: die Erhöhung des Menschensohns am Kreuz, die Leben ermöglicht (V. 14f.) wie die „Geburt von oben“ die Teilhabe an der βασιλεία (V. 3.5). Im Mißverständnis dieser Rede Jesu von der Neugeburt erweist sich die „Jesulogie“ (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος) als unzureichend, das festgefügte Glaubens-Wissen (οἶδαμεν) des „Lehrers“ wird als Nicht-Wissen entlarvt (V. 10), und mit der unverständigen Frage πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (V. 9) tritt er von der Bühne ab.

Hier setzt Jesu dritter Redegang V. 11 ff. an: Nikodemus und – wenn er schon im Unverständnis verharrt – die Leser des Evangeliums¹²⁸ sollen zur

¹²⁶ Vgl. P.S.–C. CHANG, Repetitions and Variations in the Fourth Gospel, Diss. (masch.) Strasbourg 1975, 153; REBELL, Gemeinde (s. Anm. 122), 139.

¹²⁷ Zu beachten ist die Parallelität der Formulierungen V. 3.5.15.16.36, die sich gegenseitig explizieren: „von oben“ (V. 3) bzw. „durch Wasser und Geist geboren werden“ (V. 5) und „glauben (an ihn)“ (V. 14f.36), sowie auch „das Reich Gottes sehen“ (V. 3) bzw. in dieses „eingehen“ (V. 5) sowie „das Leben sehen“ (V. 36) und „ewiges Leben haben“ (V. 15f.).

¹²⁸ Die kommunikative Pragmatik des Textes zieht die Leser selbst in die Denkbewegung, ja in eine „didaktische Spirale“ (MEEKS, Die Funktion [s. Anm. 125], 261) des Textes mit hinein. Wer das Bekenntnis V. 2 zustimmend gelesen hat (und für die johanneischen Adressaten besteht kein Anlaß, sich davon zu distanzieren), wird zunächst selbst Opfer der subtil-ironischen Abweisung des Nikodemus. Der Text stellt so die Christologie, den Glauben seiner Leser selbst in Frage, läßt die Frage πῶς δύναται ... ihre eigene Frage werden und bereitet sie so auf die vertiefende Offenbarung, auf die

wahren Erkenntnis der Person und Sendung Jesu geführt werden. Sie sollen – anders als die Vielen von 2,23f. und Nikodemus – nicht im vermeintlichen Wissen und unzureichenden Verständnis verharren, sondern durch die Denkbewegung des Textes zur ‚richtigen‘ Weise des Glaubens (V. 16.18) gelangen,¹²⁹ zu einem Glauben, der nicht auf menschlichen Urteilen, sondern auf der Selbstoffenbarung Jesu basiert, nicht nur auf legitimierenden Taten Jesu, sondern auf seiner heilsbegründenden Tat, der „Erhöhung des Menschensohns“. Sie sollen – besser als der Unverständige Nikodemus – erkennen, auf welcher Grundlage allein die „Geburt von oben“ geschehen kann, wie sie selbst des Gottesreichs ansichtig und des ewigen Lebens teilhaftig werden können.

Die christologische Selbstoffenbarung Jesu kommt hier – nach dem Prolog, dem Täuferzeugnis, den Bekenntnissen der ersten Jünger, dem „Anfang der Zeichen“ zu Kana und dem Rätselwort Jesu über den „Tempel seines Leibes“ – erstmals im Munde Jesu offen zur Sprache, unüberbietbar vollmächtig eingeleitet durch die dreimal wiederholte johanneische Amen-Formel in V. 3.5 und 11. In dem ersten Offenbarungsmonolog Jesu Joh 3,11–21 wird somit ein längerhin vorbereiteter *Höhepunkt der johanneischen Darstellung* erreicht, und innerhalb dieser Passage stellt V. 14 einen *ersten Zielpunkt* dar. Dies wird durch weitere syntaktische und semantische Signale verdeutlicht:

b) Die Art der Satzverknüpfung in 3,11–15 legt einen Akzent auf V. 14: Formal bestehen die Verse 11–14 aus zwei- und dreigliedrigen Parallelismen, die durch Stichwortanknüpfung locker aneinandergereiht erscheinen,¹³⁰ wobei in V. 11.12 die syntaktisch subordinierten Stichoï jeweils vorangestellt sind und den Satzakzent auf die folgende Hauptaussage ‚weitschieben‘.¹³¹ Als erster Zielpunkt dieser Reihe muß V. 14 gelten, wo erstmals ein subordinierter Satz, der ἵνα-Satz V. 15, auf die Hauptaussage folgt und sich die Diktion damit nach V. 14 leicht senkt.¹³²

Verkündigung der joh Christologie in 3,13ff. vor. Vgl. zum Ganzen MEEKS, Die Funktion (s. Anm. 125), 259–262; REBELL, Gemeinde (s. Anm. 122), 161ff.

¹²⁹ Auch die Verwendung von πιστεύειν in 2,24 (sich anvertrauen mit Jesus als Subjekt) und 3,12.15f.18 (glauben an Jesus) ist wohl kaum zufällig, sondern zeigt eine bewußte Entgegensetzung. Auch dem selbstbewußtem οἶδαμεν aus 3,2 wird 3,11 im Munde Jesu ein anderes οἶδαμεν gegenübergestellt.

¹³⁰ ... μαρτυροῦμεν – μαρτυρίαν οὐ λαμβάνετε – οὐ πιστεύετε τὰ ἐπίγεια – τὰ ἐπουράνια – εἰς τὸν οὐρανὸν – εἰ μὴ ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – οὕτως ... τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

¹³¹ So die Relativsätze V. 11, die Konditionalsätze V. 12 und der καθὼς-Satz V. 14. V. 13 enthält keinen subordinierten Satz, der Akzent steht klar auf der letzten Apposition.

¹³² Vgl. CHANG, Repetitions and Variations (Anm. 126), 151f.; REBELL, Gemeinde (s. Anm. 122), 143f. Der begründend angeschlossene V. 16 bildet einen zweiten Höhepunkt, den die beiden, einander intensivierenden ἵνα-Sätze noch hervorheben, bevor dann Logien im lockeren Stichwortanschluß (V. 17–21) den Redegang zu Ende bringen.

c) Semantisch wird die besondere Qualität der ab V. 14 folgenden christologischen Offenbarung durch V. 11–13 herausgehoben. Im Zentrum dieses kleinen Abschnitts steht das Wort von den ἐπίγεια und ἐπουράνια. Was diese Termini im einzelnen bezeichnen sollen, braucht hier nicht präzisiert zu werden. Es genügt, von der „Scharnierfunktion“ auszugehen, die dieser Vers in seinem Kontext einnimmt: „... die irdischen [Dinge] müssen vorher im Dialog, die himmlischen nachher behandelt sein,“¹³³ es wird also – *a minore ad maius* – der Übergang auf eine höherliegende Ebene der Verkündigung markiert. |

Das Wort von der Erhöhung des Menschensohns und auch das nachfolgende Kerygma von der Sendung des Sohnes sind damit als Bestandteil dieser höheren Offenbarung qualifiziert.¹³⁴

d) In ähnlicher Weise wie das Wort von den ἐπίγεια und ἐπουράνια dienen auch die Verse 11 und 13 der Qualifikation der hier formulierten Offenbarung: Die Legitimität und Wahrheit des Zeugnisses Jesu wird V. 11 auf einen Akt der Wahrnehmung, auf eine Schau Jesu zurückgeführt,¹³⁵ und V. 13 führt die Begründung weiter, warum Jesus allein als Offenbarer der ἐπουράνια gelten kann:¹³⁶ Weil keiner zum Himmel emporgestiegen ist außer dem Menschensohn, der vom Himmel herabgekommen ist, deshalb kann er als exklusiver Zeuge von jenen ‚überirdischen‘ Dingen künden, die in den folgenden Versen thematisiert werden. Mit ἀναβαίνειν ist wohl – wie dies auch die sicher sekundäre, aber doch beachtenswerte Glosse ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ versteht¹³⁷ – aus der nachösterlichen Perspektive der johanneischen Texte Jesu Rückkehr zum Vater, in seine himmlische δόξα gemeint.¹³⁸ Funktional geht es freilich hier allein darum zu klä-

¹³³ So BECKER, Evangelium nach Johannes (s. Anm. 121), 166.

¹³⁴ Die Verkündigung vom heilvollen Tod Jesu ist ebenso wie jene von der ‚Geburt von oben‘ dem irdischen Verstand des Nikodemus unbegreiflich, doch kommt hier erst der christologische Ermöglichungsgrund für die ζῶν αἰῶνος und das γεννηθῆναι ἄνωθεν zur Sprache.

¹³⁵ Diese wird im Joh exklusiv für den Sohn behauptet, vgl. Joh 1,18; 5,37; 6,46. Vgl. Joh 3,32, wo in Verbindung mit dem Sehen von einem Hören, einem Akt der Beauftragung (vgl. auch Joh 8,26; 12,49; 14,24) die Rede ist.

¹³⁶ Vgl. auch Joh 1,18; 6,46; 1 Joh 4,12.

¹³⁷ S. dazu auch B.M. METZGER, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1971, 203f. Vgl. weiter Joh 1,18.

¹³⁸ Die Retrospektive der Gemeinde kommt auch sonst im Kontext (3,11.16ff.) und an anderen Stellen des Evangeliums, besonders in den Abschiedsreden, immer wieder zum Ausdruck. Jesu ἀναβαίνειν bezieht sich sonst futurisch auf die von seinem irdischen Wirken aus bevorstehende Rückkehr zum Vater: Joh 6,62; 20,17. Das Perfekt in 3,13 irritiert: Wird nur eine grundsätzliche Aussage negiert („keiner ist jemals ...“) oder wird für Jesus (εἰ μὴ ...) als einzige Ausnahme ein solcher (präexistenter) Aufstieg als geschehen vorausgesetzt? Der Vers bestreitet implizit alles, was zeitgenössische Traditionen von einem Aufstieg oder einer Himmelsreise des Mose oder auch anderer Gestalten

ren, wer der eine und einzige ist, der von den himmlischen Dingen mit Recht und in Wahrheit zu zeugen vermag. |

An diese Aussagen, die zusammen die Steigerung auf eine neue Aussageebene markieren und die exklusive Stellung Jesu als Offenbarer hervorheben, schließt sich V. 14 f. mit dem Schriftbezug auf Mose und die Wüstenschlange an.

καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῷ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

Die Stichwortverbindung zu V. 13 geschieht dabei nicht durch das erste Glied V. 14a, sondern durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und das semantisch dem ἀναβαίνειν nahestehende ὑψοῦσθαι¹³⁹ im Nachsatz V. 14b. Der Verweis auf die Moseschlange V. 14a ist demnach durch den Kontext der Verse 11–13 nicht irgendwie vorbereitet oder gar nahegelegt, sondern fällt aus der Reihe der Stichwortverbindungen eher heraus. Der Evangelist muß also besonders gute Gründe gehabt haben, um gerade hier, auf dem ersten Höhepunkt des ersten Offenbarungsmonologs Jesu, einen Verweis auf die Schrift, konkret die Schlangenepisode der Mosezeit, einzufügen.

neben Jesus zu sagen wissen: Keiner ist aufgestiegen und kann von den himmlischen Dingen künden außer dem Menschensohn (zu den Aufstiegstraditionen s. J. BLANK, *Krisis*, Freiburg i.Br. 1964, 77 Anm.; W.A. MEEKS, *The Prophet-King*, NT.S 14, Leiden 1967, 295ff.; P. BORG, *Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel [Jn 3,13–14 and context]*, in: M. de Jonge [Hg.], *L'Évangile de Jean* BEThL 44, Gembloux/Leuven 1977, 243–258). Die Annahme von BORG (*Some Jewish Exegetical Traditions*, 245.248–252) und J.A. BÜHNER (*Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, WUNT II/2, Tübingen 1977, 306f. 380–382. 391–393), hier sei vor Jesu Sendung in die Welt ein präexistenter Aufstieg, eine „Wandlung Jesu in den himmlischen Menschensohn bei seiner Berufung“ (BÜHNER, 393) vorauszusetzen, hat zwar die Analogie zu den Traditionen von Auf- und Abstieg Moses für sich, trifft aber den Kontext des abgeschlossenen Evangeliums sicher nicht. Im Rahmen der johanneischen Präexistenzchristologie (die Bühner ausklammert) läßt sich nur vom vorzeitlichen Sein Jesu in der Einheit mit dem Vater reden (Joh 1,1f.; 6,62; 17,5).

¹³⁹ Beide Begriffe lassen sich freilich nicht einfach identifizieren (gegen BULTMANN, *Evangelium nach Johannes* [s. Anm. 126], 110 Anm. 2; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1979, 59f.; A. STIMPFLÉ, *Blinde sehen*, BZNW 57, Berlin/New York 1990, 60f.), ihr jeweiliger semantischer Kontext ist unterschiedlich: ἀναβαίνειν wird (außer dem geographischen Gebrauch für die Festreisen nach Jerusalem in Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20) für die Engel (Joh 1,51) und für Jesus in bezug auf den Vater (20,17 zweimal), den Himmel (3,13) und den Ort seiner Präexistenz (6,62) verwendet, ὑψοῦσθαι bezieht sich dagegen außer in 3,14a nur auf „den Menschensohn“ (3,14b; 8,28; 12,34) bzw. auf Jesus und zielt auf seine Kreuzigung, was in 3,14 und 8,28 noch unausgesprochen bleibt, aber in 12,33 vereindeutigend erläutert wird. Diese Nuancen sind auch in der Zusammenordnung beider Termini in 3,13.14 nicht zu übergehen.

3.2 Die Gestalt des Schriftbezugs

Ohne daß „die Schrift“ genannt oder ein Schriftwort buchstäblich zitiert werden müßte, ist durch die Nennung Moses und der (bekannten) Schlange sowie der Wüstenzeit das gemeinte Geschehen für die intendierten Leser des Evangeliums hinreichend bestimmt, ja die gesamte Episode der Wüstenzeit scheint in dem einen Halbsatz zusammengefaßt und den Lesern vor Augen gestellt zu sein.

Sprachlich liegt dabei ein *Vergleich* zweier Begebenheiten vor (καθὼς – οὕτως), wobei der Verweis auf die ‚Erhöhung‘ der Moseschlange zur Näherbestimmung der Hauptaussage ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου herangezogen wird. Das *tertium comparationis* ist also das ὑψοῦν bzw. ὑψοῦσθαι, das in Num 21 zwar fehlt, aber das dort erzählte Geschehen präzise zu erfassen vermag und in Joh 3,14 die beiden Vergleichshälften miteinander verbindet: καθὼς ... ὑψωσεν – οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ ... In unmittelbare Beziehung | gesetzt werden also nicht Mose, der in V. 14a Subjekt ist, und Jesus, der V. 14b grammatikalisch die Objektrolle einnimmt, auch nicht die ‚Objekte‘ der ‚Erhöhung‘, die Schlange und Jesus, sondern jene beiden Akte des ‚Erhöhens‘. Das Ereignis der Mosezeit wird herangezogen, um das Geschehen um den Menschensohn, um Jesus, zu veranschaulichen.

Häufig endet die Auslegung bereits mit der Bestimmung dieses Vergleichspunktes und dem an sich zutreffenden Hinweis, daß der vierte Evangelist nicht wie etwa Philo die einzelnen Züge der Episode von Num 21 allegorisierend ausdeutet, sondern den dort geschilderten Vorgang als ein „einheitliches und einfaches Bild erfaßt“.¹⁴⁰ Doch scheint die Einführung des Hinweises auf die Mosezeit an der für Johannes zentralen Stelle kaum bloß eine marginale Illustration zu sein, zumal der hier entscheidende Terminus ὑψοῦσθαι erst durch den Evangelisten mit dem Kontext von Num 21 verknüpft ist. Dieser muß also noch durch weitere Gründe veranlaßt gewesen sein, hier an diese bekannte Begebenheit zu erinnern. Inwiefern lassen sich die beiden bezeichneten Ereignisse über die bloße Analogie zweier ‚Erhöhungs-Akte‘ hinaus in Beziehung setzen, so daß der Evangelist in dem Ereignis der Mosezeit eine Entsprechung zum Geschehen von Gulgatha erblicken konnte, und welche Elemente von Num 21 konnten eine solche Bezugnahme nahelegen?

¹⁴⁰ So W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium NTA 21/1–2, Münster ³1979, 5.

Vergleicht man Joh 3,15 mit der LXX-Fassung von Num 21,8, so zeigt sich, daß der Evangelist hier mit Bedacht parallel zum alttestamentlichen Text formuliert zu haben scheint:¹⁴¹

Joh 3,15	Num 21,8 LXX
πᾶς	πᾶς
ὁ	ὁ δεδηγμένος
πιστεύων ἐν αὐτῷ	ἰδῶν αὐτὸν
ἔχη ζωὴν αἰώνιον	ζήσεται

Als weitere Elemente der Entsprechung kommen hier die heilvollen Folgen der beiden Erhöhungs-Akte sowie das Anblicken der Schlange und der Glaube an den Gekreuzigten in Betracht. Zwischen den beiden Ereignissen der Aufrichtung der Moseschlange und der Erhöhung des Menschensohnes Jesu am Kreuz besteht somit in der Tat nicht nur ein einziger Vergleichspunkt, sondern eine breitere Ebene der Entsprechung: Es ist „beidemale in den Blicken aller erreichbares und daher auch allen helfendes Heilszeichen aufgerichtet“,¹⁴² | zwischen beiden von Gott selbst initiierten¹⁴³ *Heilsereignissen* (ὑψοῦν) besteht im Sinne des Evangelisten eine deutliche Entsprechung, darüber hinaus aber auch zwischen den Akten der *Heilsvermittlung* (ἰδῶν αὐτὸν/ὁ πιστεύων) und der *Heilsgabe* (ἔχη ζωὴν αἰώνιον/ζήσεται).¹⁴⁴ Das auffällig überschießende ἐν αὐτῷ stellt die für Johannes grundlegende christologische Exklusivität der Heilsvermittlung heraus.

Dieser Bezug auf eine in der Schrift übermittelte Begebenheit der alttestamentlichen Heilsgeschichte läßt sich näherhin als ‚*Typologie*‘ charakterisieren.¹⁴⁵ Denn die in Erinnerung gerufene Szene aus der Wüstenzeit wird hier nicht wie in der Sapientia auf eine allgemeine Wahrheit des göttlichen Handelns bezogen, erst recht nicht wie bei Philo auf einen verborgenen, ‚eigentlichen‘ Sinn hin allegorisiert, sondern unter Beibehaltung der zeitlichen Differenz als einstiges, d.h. geschichtliches Geschehen dem eschatologischen Ereignis der Erhöhung des Menschensohns mittels einer καθὼς-οὕτως-Relation (vgl. Lk 11,30; 17,26) parallelisiert. Johannes sieht so im Rettungsgeschehen der Wüstenzeit eine typische Vorausdarstellung des eschatologischen Rettungsgeschehens im Kreuz Christi. Daß das letztere

¹⁴¹ So auch MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 404; R.R. MARRS, John 3:14–15: The Raised Serpent in the Wilderness: The Johannine Use of an Old Testament Account, in: J.E. Priest (Hg.), Johannine Studies (FS F. Pack), Malibu 1989, (132–147)147.

¹⁴² L. GOPPELT, Typos, Gütersloh 1939 (Nachdr. Darmstadt 1969), 220.

¹⁴³ Vgl. die Aufrichtung der Schlange auf Befehl Gottes und bei Joh ὑψωθῆναι δεῖ, das auf göttlichen Ratschluß weist, sowie die Sendungsaussage 3,16.

¹⁴⁴ Vgl. S. PANCARO, The Law in the Fourth Gospel, NT.S 42, Leiden 1975, 335f.

¹⁴⁵ So auch G. REIM, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, MSSNTS 22, Cambridge 1974, 266f.; vgl. zur Definition der Typologie GOPPELT, Typos (s. Anm. 143), 18f.; E.E. ELLIS, The Old Testament in Early Christianity WUNT 54, Tübingen 1991, 105–109.

sein biblisches Vorbild bei weitem überragt und daß die wahre ζωή allein im Glauben an den erhöhten Menschensohn (ἐν αὐτῷ 3,15) empfangen wird,¹⁴⁶ ist dabei angesichts der exklusiven Offenbarerstellung Jesu (3,11–13) vorausgesetzt, auch wenn Johannes hier durchaus positiv und nicht wie an anderen Stellen polemisch auf das Geschehen der Mosezeit Bezug nimmt.¹⁴⁷

Für die mit der alttestamentlichen Erzähltradition vertrauten Leser des Evangeliums mußte über diese sprachlich erkennbaren Verbindungen auch jener Bezug naheliegen, der bei Joh noch unausgesprochen bleibt und erst wenig später im Barnabasbrief und dann bei Justin breit zum Ausdruck kommt: die Entsprechung zwischen der Stange (ⲉⲛ bzw. σημεῖον) und dem Kreuz, an dem bekanntlich Jesus befestigt und damit ‚erhöht‘ wurde. Barn 12,7 redet beziehungsreich von der „Schlange, die auf dem Holz liegt“,¹⁴⁸ und Justin | wertet das σημεῖον des Mose als Vorausverkündigung des σημεῖον des Kreuzes Jesu.¹⁴⁹ In Joh 3,14 weisen die Vergleichspartikeln zunächst nur dunkel auch auf eine Entsprechung in der Art der Erhöhung hin, und später, in Joh 12,33 erläutert der Evangelist eher beiläufig, Jesus habe mit dem Wort von der Erhöhung des Menschensohns angezeigt, „durch welche Todesart er sterben werde“. Damit wird zwar die Erhöhungsaussage 12,32 gedeutet, doch die Jerusalemer, die in V. 34 das Wort Jesu fragend wiederaufnehmen, zitieren scheinbar irrtümlich nicht das in der Szene vorausgehende Wort aus V. 32, sondern exakt die erste Erhöhungsankündigung Joh 3,14b, die damit auch in Joh 12 deutlich im Hintergrund steht. Zuletzt wird dieses Wort in 18,32 durch einen Erfüllungshinweis noch einmal aufgenommen, an der Stelle, an der die jüdischen Autoritäten Jesus der Kapitalgerichtsbarkeit des Pilatus und damit der römischen Hinrichtungsmethode, der Kreuzigung, überlassen. Das Wort von der „Erhöhung“ des Menschensohns ist somit eindeutig als Hinweis auf die Todesart Jesu, seine Erhöhung an der Stange des Kreuzes und zugleich

¹⁴⁶ Zur Überbietung der Gaben der Mosezeit durch die Heilsgaben Christi vgl. W.A. MEEKS, *The Prophet-King* (s. Anm. 138), 287–292.

¹⁴⁷ Vgl. etwa die viel schärfere Antithese im Prolog Joh 1,17; weiter die joh Behandlung der Manna-Erzählung, wo der Tod der Väter, die ἐν τῇ ἐρήμῳ (6,31.49; vgl. 3,14) das Manna gegessen haben, der Gabe des ewigen Lebens durch Jesus, das wahre Himmelsbrot, entgegengesetzt wird.

¹⁴⁸ Barn 12,7: Wer gebissen ist, der „komme zu der Schlange, die auf dem Holz liegt (ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον) und fasse Hoffnung aufgrund des Glaubens, daß sie, obwohl sie tot ist, lebendig machen kann“ (SUC 2, hg. v. K. Wengst, Darmstadt 1984, 174f.).

¹⁴⁹ Dial 94,1f. (E.J. Goodspeed [Hg.], *Die ältesten Apologeten*, Nachdr. Göttingen 1984, 209): ἐπὶ σημεῖον ἔστησε, δι’ οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι ... μυστήριον γὰρ διὰ τούτου ... ἐκήρυσσε ... σωτηρίαν δὲ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τοῦτ’ ἔστι τοῦ σταυροῦ θανατοῦσθαι μέλλοντα

„von der Erde weg“ (12,32) bestimmt. Die bei Johannes anders als später bei Justin und im Barnabasbrief noch nicht ausgeführte Entsprechung zwischen dem jeweiligen Mittel bzw. Ort der Erhöhung, der hölzernen Stange (ⲉ bzw. σημεῖον) und dem Kreuz Christi, könnte so in der Vergleichsaussage καθὼς – οὕτως Joh 3,14 wenigstens andeutungsweise mitgemeint sein. Die mehrfache Wiederaufnahme der Erhöhungsaussage in Joh 8,28, dann in der „Griechenszene“ zum Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu kurz vor Beginn der Passion und schließlich noch einmal in der Erfüllungsnotiz in der johanneischen Passionsgeschichte dokumentiert, welche grundlegende Bedeutung dem Wort von der Erhöhung des Menschensohns mit seinem typologischen Bezug auf die Aufrichtung der Moseschlange für die johanneische Darstellung des Wirkens Jesu und die Interpretation seines Kreuzestodes zukommt.

3.3 ὑψωθῆναι δεῖ und der Einfluß weiterer Schriftstellen

Keine Parallele im Text von Num 21 besitzen in Joh 3,14 neben der Rede vom „Menschensohn“ das Verbum ὑψωθῆναι, das das Geschehen der Wüstenzeit präzise zusammenfaßt, sowie das δεῖ, das bereits in den synoptischen Leidensankündigungen (Mk 8,31 parr.) in Verbindung mit dem Menschensohnbegriff (aber mit anderen Verben) begegnet und dort ebenso wie hier das Kreuz Jesu | im göttlichen Ratschluß verankern will. Ist eine solche Funktion auch für das johanneische ὑψωθῆναι δεῖ voranzusetzen, das in 12,34 vor Beginn der Passion wiederholt wird, so wird man doch nach dem präzisen Grund zu fragen haben, der den Evangelisten veranlaßte, eben diese Formulierung zur Deutung des Todes Jesu zu verwenden und sie im gegebenen Kontext mit dem Hinweis auf die Moseschlange zu verbinden. Woher läßt sich – in der Schrift – die Notwendigkeit des ὑψοῦσθαι Jesu herleiten, und zwar in seinem eigentümlichen johanneischen Bezug auf das Kreuz in seiner Heilsbedeutung?¹⁵⁰ Und gibt es in der Schrift, auf die Johannes dazu rekurriert, Verbindungslinien zu Num 21 und dem dort genannten Zeichen der Rettung?

¹⁵⁰ Daß Joh ὑψωθῆναι auf die Kreuzigung selbst bezieht, bleibt in 3,14 an sich noch unklar und wird dann eindeutiger durch 8,28, wo die Gegner Jesu als Subjekt seiner Erhöhung auftreten, sowie schließlich in 12,32f., wo das Wort als Hinweis auf Jesu Todesart erläutert wird (vgl. 18,32). Damit unterscheidet sich der Gebrauch deutlich von dem lukanischen (Act 2,33; 5,31) oder dem ὑπερψοῦν im Philipperhymnus Phil 2,9, wo jeweils die Einsetzung des Auferstandenen in seine himmlische Herrschaftsstellung ausgesagt ist. Vgl. dazu M. HENGEL, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: C. Breytenbach/H. Paulsen (Hgg.), Anfänge der Christologie (FS F. Hahn), Göttingen 1991, (43–73)49.56. Freilich ist in der johanneischen Formulierung nicht das ‚bloße‘ Gekreuzigtwerden gemeint, sondern das österliche τετέλεσται schon mit vorausgesetzt. S.u. Anm. 152.

Auffällig ist zunächst die frappante Doppelsinnigkeit des johanneischen ὑψοῦσθαι mit der der Evangelist besonders in 12,20–36 offenkundig spielt:¹⁵¹ Jesus wird einerseits – wie das Bild der sichtbar aufgerichteten Schlange aus Num 21 vor Augen führt – räumlich-konkret an einer „Stange“, am Kreuz hochgehoben, von der Erde empor (ἐκ τῆς γῆς 12,32), und andererseits ist das johanneische ὑψοῦσθαι doch nicht einfach gleich σταυροῦσθαι, sondern trägt zugleich den traditionellen Sinn der Erhöhung zur Herrschaft in sich.¹⁵² Sein ὑψοῦσθαι ἐκ τῆς γῆς bedeutet zugleich, daß er den Bereich der „Erde“ (vgl. 3,31; 17,4) bzw. des „Kosmos“ (13,1; 16,28; 17,11) verläßt, es steht in enger Kontextverbindung mit Jesu ἀναβαίνειν (Joh 3,13f.) und seinem ὑπάγειν „zum Vater“ (8,21–28, vgl. 7,33f. und besonders 13,1).

Sprachlich hat man versucht, diese Doppelsinnigkeit aus einem dahinterstehenden, doppel sinnigen Wort wie aramäisch ܦܪܩܘܢܐ,¹⁵³ אֲלֶיֶן אֲרֵץ¹⁵⁴ oder ܦܪܩܘܢܐ¹⁵⁵ zu erklären. Allerdings ist bereits das hebräische אָשַׁן zu einem solchen Wortspiel fähig,¹⁵⁶ wenn es sich sachlich nahelegt, und ebenso auch das griechische ὑψοῦν.¹⁵⁷ Hinter dem bewußten Spiel mit der Doppeldeu-

¹⁵¹ Dazu O. CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen 1966, 176–186.

¹⁵² Daß ὑψοῦσθαι = sterben nicht den ganzen Sinn trifft, wird spätestens im Einwand der Jerusalemer 12,34 deutlich. Der von den Jerusalemern Jesus entgegengehaltene Widerspruch zwischen dem „Bleiben“ des Messias und seinem Erhöhtwerden ist für Johannes ein Mißverständnis: Der Messias bleibt gerade für immer, indem er erhöht wird und als Erhöhter alle „zu sich zieht“ (12,32), er bringt Frucht als Gekreuzigter (12,24). Daß Jesu Erhöhung zugleich Erhöhung zur Herrschaft des Gekreuzigten ist, führt schließlich die johanneische Stilisierung der Kreuzigungsszene als Inthronisationsritual vor Augen, s. dazu M. HENGEL, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium, in: ders./A.M. Schwemer (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult WUNT 55, Tübingen 1991, (163–184)173.

¹⁵³ So zuerst C. LATTEY, Le verbe ὑψοῦν dans Saint Jean, RSR 3 (1912), 597f.; vgl. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 2), 96f.; G. KITTEL, ܦܪܩܘܢܐ = ὑψοθηναί = Gekreuzigtwerden. Zur angeblichen antiochenischen Herkunft des vierten Evangeliums, ZNW 35 (1936), 282–285; M. BLACK, Die Muttersprache Jesu, BWANT 115, Stuttgart etc. 1982, 141. S. dazu JASTROW, Dictionary (s. Anm. 32), 410 s.v. ܦܪܩܘܢܐ / ithpa. / ithpe.; für das palästinische Aramäisch vgl. aus Qumran 1Q 65 (DJD I, 147), s. K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984, 272.570.

¹⁵⁴ F.C. BURKITT, On ‚Lifting up‘ and ‚Exalting‘, JThS 20 (1918/19), 336–338; J. BONSRIVEN, Les aramäismes de S. Jean l’Évangéliste, Bib. 30 (1949), (405–432)430.

¹⁵⁵ C.C. TORREY, ‚When I am Lifted up from the Earth‘ John 12,32, JBL 51 (1932), 320–322; M. MCNAMARA, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, AnBib 27, Rom 1966, 145–149.

¹⁵⁶ Vgl. Gen 40,13.19.20.22. Vgl. auch die bei W. BAUER, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 1933, 56 referierte Stelle aus PesR 10.

¹⁵⁷ Belege für das Wortspiel mit ὑψοῦν in bezug auf eine Kreuzigung finden sich bei Artemidorus, Onir 1,76: εἰ δὲ τις ὑψηλὸς ὄρχοιτο, εἰς φόβον καὶ δέος πεσεῖται,

tigkeit steht im vierten Evangelium daher sicher nicht nur eine Übersetzungsvariante¹⁵⁸ oder ein bloßes Wortspiel. Vielmehr ist, wie schon F.C. Burkitt zugestand, die eigenartige Verknüpfung von Kreuzigung und Erhöhung im vierten Evangelium „a deliberate association of ideas, not a linguistic confusion“.¹⁵⁹ Theologisch wäre die johanneische Konzeption durch die Annahme einer bloßen sprachlichen Koinzidenz ohnehin nicht erklärt.

Aus dem Kontext von Num 21 versuchte *M.-E. Boismard* die Verwendung von ὑψοῦσθαι herzuleiten durch den Rückgriff auf die Targumim, die die Schlange in Num 21,8f. auf einen „erhöhten Ort“ (על אתר תל) gestellt wissen wollen.¹⁶⁰ Dieser Hinweis auf die palästinische Exegese ist für das Verständnis der johanneischen Konzeption durchaus bemerkenswert, auch wenn sich das Alter dieser targumischen Deutung kaum präzise bestimmen läßt.¹⁶¹ Für den Evangelisten scheint freilich eine andere Herleitung noch | näherliegend zu sein: Wenn die Verwendung von ὑψοῦσθαι Johannes in seinem urchristlichen Bezug auf die Inthronisation des Auferstandenen bekannt war, wird man zunächst eine theologisch bewußte Verbindung dieses Terminus mit dem Kreuzesgeschehen und dann erst in einem zweiten Schritt die Eintragung des Terminus in den Zusammenhang von Num 21,8f. als der ‚Vorabbildung‘ des Kreuzesgeschehens anzunehmen haben.¹⁶²

Diese Verbindung von ὑψοῦσθαι mit dem Tod Jesu ist ihrerseits von Jes 52,13 inspiriert, denn in diesem, das vierte Gottesknechtslied Jes 52,13–53,12 programmatisch eröffnenden Vers finden sich nach der LXX-Version eben jene beiden, für die johanneische Deutung des Kreuzestodes

κακοῦργος δεῖ ὧν σταυρωθήσεται διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν χειρῶν ἔκτασιν; 2,53: ὑψηλὸς ὁ σταυρωθεὶς sowie 4,49; vgl. auch Ps-Kallisthenes, VitAlex 2,21,7–11.

¹⁵⁸ Gleichwohl ist für den Evangelisten ein semitischer Sprachhintergrund und die Kenntnis des Aramäischen sowie auch des Hebräischen anzunehmen, s. grundlegend A. SCHLATTER, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, in: K.H. Rengstorf (Hg.), Johannes und sein Evangelium, WdF 82, Darmstadt 1973, 28–201; DERS., Der Evangelist Johannes (s. Anm. 2); K. BEYER, Semitische Syntax im Neuen Testament 1, Göttingen² 1968, 17f. und 297f.; M. HENGEL, Die Johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993, 276ff.

¹⁵⁹ BURKITT, On ‚lifting up‘ (s. Anm. 154), 338. S. zur johanneischen Konzeption ausführlich THÜSING, Die Erhöhung (s. Anm. 140), 3–37, zur Herleitung der Wendung 36f.

¹⁶⁰ M.-É. BOISMARD, Les citations targumiques dans le quatrième évangile, RB 66 (1959), (374–378)378; vgl. auch PANCARO, The Law (s. Anm. 145), 333. Auch H. WINDISCH, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden, ZNW 30 (1931), (215–235)230, wollte den Begriff der Erhöhung ausschließlich aus Num 21 herleiten.

¹⁶¹ Für ein relativ hohes Alter der targumischen Deutung von Num 21 plädiert aufgrund zahlreicher Parallelen zum pseudo-philonischen Liber Antiquitatum Biblicarum MCNAMARA, Early Exegesis (s. Anm. 104), 139f.

¹⁶² So auch THÜSING, Die Erhöhung (s. Anm. 140), 36.

Jesu so zentralen Begriffe ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι, je im Passiv und als futurische Verheißung auf die Person des ‚Gottesknechts‘ bezogen:¹⁶³ ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Die targu-mische Tradition deutet diese Aussage weiter auf „mein Knecht, der Messias“ אֲנִי־שִׁמְשֵׁי יְהוָה.¹⁶⁴ In diesem Zusammenhang konnte der Evangelist Kreuz und Tod Jesu mit seinem Erhöht- und Verherrlichtwerden engstens verbunden sehen und in einer gewagten Neuinterpretation Jesu Erhöhung nicht mehr als ein auf seine Erniedrigung am Kreuz folgendes (so Phil 2,9; Act 2,33; 5,31), sondern paradoxerweise im Kreuzestod selbst sich ereignendes Geschehen verstehen,¹⁶⁵ und dies aufgrund des in der Schrift niedergelegten göttlichen Heilsratschlusses nach einem für das Urchristentum ganz zentralen Schriftabschnitt.¹⁶⁶

Daß Johannes mit ὑψοῦσθαι auf Jes 53 recurriert, belegt der Zusammenhang in Joh 12, wo nach den um Jesu | Todesstunde kreisenden und von den Begriffen ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι geprägten¹⁶⁷ Versen 20–36 angesichts des unverständlichen Unglaubens in V. 38–40 neben dem Verstockungswort Jes 6,9f. auch Jes 53,1 LXX zitiert wird: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη.¹⁶⁸ Der Evangelist muß dieses Zitat im Kontext der Botschaft des vierten Got-

¹⁶³ Vgl. M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBTh 4 (1989), (249–288)267; J. BEUTLER, Greeks Come to See Jesus (John 12,20f.), Bib. 71 (1990), (333–347)337ff.; THÜSING, Die Erhöhung (s. Anm. 140), 36; REIM, Studien (s. Anm. 145), 174–176; SCHNACKENBURG, Evangeliums I (s. Anm. 123), 418.

¹⁶⁴ Vgl. J.F. Stenning (Hg.), The Targum of Isaiah, Oxford 1949, 179. Ein literarischer Einfluß der Deutung des Jesaja-Targum auf das 4. Evangelium ist aus Datierungsgründen kaum denkbar, vgl. B. CHILTON, John XII 34 and Targum Isaiah LII 13, NT 22 (1980), 176–178, weiter zur Datierung DERS., The Glory of Israel. The Theology and Provenance of the Isaiah Targum, JSOT.S 23, Sheffield 1983, 97 ff.; A. VAN DER KOOJ, Die alten Textzeugen des Jesajabuches, OBO 35, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1982, 182. 192ff., der eine Ansetzung in Palästina kurz vor 135 befürwortet. Einzelne Deutungen können freilich auch älter und dem Evangelisten bekannt gewesen sein.

¹⁶⁵ Vgl. auch Hebr 1,3; 7,26; zur Sache C.H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 247: „In his Old Testament Exemplar, the evangelist would readily understand Is. lii.13 in the light of liii.7–8. The Servant is ‚exalted and glorified exceedingly‘ in His death“.

¹⁶⁶ Wenn Johannes in Jesus den wahren Gottesknecht sah, mußte er in dem futurischen ὑψωθήσεται καὶ δοξαθήσεται das Geschick Jesu erkennen. Das δεῖ erhält von daher seine schrifttheologische Begründung. Vgl. zur Bedeutung von Jes 53 für die urchristliche Theologie H.W. WOLFF, Jesaja 53 im Urchristentum, mit einer Einführung von P. Stuhlmacher, Gießen ⁴1984, dort zu Johannes: 79–85.

¹⁶⁷ Δοξάζεσθαι/δοξάζειν: Joh 12,23.28a.28b (2x); ὑψοῦσθαι: 12,32.34. Vgl. BEUTLER, Greeks Come (s. Anm. 163), 338.

¹⁶⁸ Vgl. auch Röm 10,16. Die Anrede κύριε hat Joh mit der LXX gemeinsam, sie fehlt im masoretischen Text und im Targum.

tesknechtsliedes verstanden haben: Die Verkündigung, die keinen Glauben findet, ist eben jenes Wort von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des am Kreuz Erhöhten, von der in Joh 12,20–36 die Rede war, und Jesaja, der den Unglauben gegenüber dieser Verkündigung weissagt, sah nach Joh 12,41 bereits „seine (d.h. Jesu) $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und redete von ihm“. Man wird diese Aussage über den Propheten Jesaja (dem Johannes natürlich auch Kapitel 53 zuschreibt) nicht allein auf die Vision von Jes 6, sondern vermutlich auch auf die Rede, die $\acute{\alpha}\kappa\omicron\eta$ (V. 38), des zuvor zitierten vierten Gottesknechtsliedes zu beziehen haben.¹⁶⁹ Die Kombination dieser beiden Jesajatexte könnte sich für den Evangelisten nach der Regel der Gezera schawa nahelegen, wobei die grundlegende Entsprechung nicht im zitierten LXX-Text, sondern zwischen Jes 6,1 וְנִשְׂאָה רָם und 52,13 וְנִשְׂאָה יְרֵם im hebräischen Text vorliegt.¹⁷⁰ Es zeigt sich dabei, wie Johannes als Schrifttheologe geschickt verschiedene Stellen miteinander verbinden und dabei Bezüge im jeweiligen Kontext wesentlich stärker einbeziehen kann, als dies der zitierte Ausschnitt selbst ahnen läßt.

Von hier aus ist noch einmal die Frage nach der Verbindung zwischen der Erhöhung des Menschensohns bzw. des Messias und dem als biblischen Typos herangezogenen Rettungszeichen der Mosezeit zu thematisieren. Wie konnte der Evangelist dazu kommen, in der Aufrichtung des Schlangenbildes eine Vorausdarstellung des Kreuzesgeschehens zu erblicken? Und wenn der Schriftbezug in Joh 3,14 für den *Theologen* Johannes nicht nur eine marginale Illustration darstellt, sondern an einer hervorgehobenen Stelle seines Evangeliums argumentativ sinnvoll, ja grundlegend sein soll, läßt sich dann nicht auch seine Verbindung mit anderen, insbesondere messianisch gedeuteten Schriftstellen erkennen?

Hier kommen vor allem jene Prophetenstellen in Betracht, an denen von einem זֶרַע als einem Sammlungszeichen für die verheißene Erlösung die Rede ist, Jes 49,22 und 62,10 sowie besonders Jes 11,10.12.¹⁷¹ In diesem Zusammenhang ist es der verheißene geistgesalbte „Sproß Isaï“ selbst, von dem Jes 11,1ff. kündete, der nach 11,10 „an jenem Tage“ als זֶרַע עֲמִי dastehen soll, nach dem die Heiden fragen werden und dessen Stätte „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד , d.h. johanneisch: $\delta\acute{o}\xi\alpha$; die LXX liest $\tau\iota\mu\acute{\eta}$) sein wird. V. 12 knüpft an den Terminus זֶרַע von V. 10 an und expliziert wei-

¹⁶⁹ Vgl. dazu BEUTLER, *Greeks Come* (s. Anm. 163), 344; P. BEAUCHAMP, *Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D’Isaïe à Jean*, in: J. Vermeylen (Hg.), *The Book of Isaiah. Le Livre d’Isaïe*, BEThL 81, Leuven 1989, (325–355)348–353.

¹⁷⁰ Vgl. BEAUCHAMP, *Lecture* (s. Anm. 170), 344f.

¹⁷¹ Auf die Bedeutung dieses Textes für das Johannesevangelium hat insbesondere W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, WUNT II/26, Tübingen 1987, 245–258, hingewiesen.

ter:¹⁷² Das Zeichen, das Gott unter den Völkern aufrichten wird (לְגוֹיִם), also der Sproß Isais selbst, dient zur Zeit der Erlösung als Sammlungszeichen für die Zerstreuten Israels. Während die LXX, die V. 10 ganz frei wiedergibt, die im hebräischen Text gegebene Beziehung zwischen dem ‚Zeichen‘ und dem Messias gerade *nicht* aufnimmt,¹⁷³ verstärkt das Prophetentargum, das כֵּן meist mit תָּאָר übersetzt,¹⁷⁴ die messianische Interpretation dieser Texte noch, indem es in Jes 11,1 und 11,6 wie auch an zahlreichen Stellen präzisierend den Terminus מְשִׁיחָא einfügt.¹⁷⁵ Verschiedene andere Stellen, an denen כֵּן lediglich im technischen Sinne als „Feldzeichen“ oder „Mastbaum“ gebraucht ist, treten im Targum ebenfalls in den Horizont der messianischen Erlösung.¹⁷⁶ Der nach dem Targum zu Jes 11,10 selbst als Zeichen für die Völker (אֵת לְעַמְמֵי) Aufgerichtete ist der „Sohn des Sohnes | Isais“, nach dem Targum zu Jes 11,1 ebenfalls „der König aus den Söhnen Isais“, der „Messias“.¹⁷⁷

¹⁷² Trotz der Zäsur nach Jes 11,9, die bereits der masoretische Text und die Jesajarolle von Qumran enthalten, kann V. 10–12 aufgrund der Stichwortanknüpfung („Wurzel Isais“ V. 10/V.1; כֵּן V. 12/V. 10) und des verbindenden „an jenem Tag“ V. 11 durchaus als Fortsetzung von V. 1–9 gelesen worden sein. TJon zu Jes 11,6 verdeutlicht „an jenem Tage“ (MT) zu „in den Tagen des Messias“, was die Anknüpfung in 11,11 (MT: „an jenem Tag“; Targum: „zu der Zeit“) noch erleichtert. Vgl. weiter BITTNER, Jesu Zeichen (s. Anm. 171), 251–253.

¹⁷³ כֵּן wird verbal umgesetzt: ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν. Der Terminus σημεῖον findet sich hier nur in V. 12.

¹⁷⁴ Vgl. TJon zu Ri 5,1; 1Kön 18,37; Jes 5,26; 11,12; 13,2; 18,3; 30,17; 33,23; 49,22; 62,10; Jer 4,6; 50,2; 51,12.27; Ez 27,7 und Ps 60,6. Im masoretischen Text von Ri 5,1 und 1Kön 18,37 hat תָּאָר kein Äquivalent. Vgl. MANESCHG, Die Erzählung (s. Anm. 9), 300. Onkelos und Prophetentargum geben gewöhnlich auch hebr. תָּאָר durch תָּאָר wieder, während im palästinischen Pentateuchtargum dafür häufig das Lehnwort תָּאָר eintritt, vgl. RENGSTORF, Art. σημεῖον κ.τ.λ. (s. Anm. 33), 216/18–217/21.

¹⁷⁵ Vgl. CHILTON, Glory (s. Anm. 164), 86–96.112–117; LEVINE, Aramaic Version (s. Anm. 106), 199ff. Vgl. die Eintragung von „Messias“ neben TJon zu Jes 11,1.6 weiter in TJon zu Jes 4,2; 9,5; 10,27; 14,29; 16,1.5; 28,5; 42,2; 52,13; Jer 23,5; 30,9.21; 33,13.15; Hos 14,8; Mi 4,8; 5,1; Hab 3,18; Sach 3,8; 6,12; 10,4; 1Sam 2,10; 2Sam 23,1.3; 1Kön 5,13. Vgl. zum Ganzen S.H. LEVEY, The Messiah. An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum, Cincinnati u.a. 1974.

¹⁷⁶ So bei Jes 5,26, wo das „Feldzeichen“ dem Assyrersturm dient (s. H. WILDBERGER, Jesaja Kapitel 1–12, BK 10/1, Neukirchen-Vluyn ²1980, 223f.), während TJon zu Jes 5,30 die Gerichtsschilderung münden läßt in die Deutung: „but the righteous that are in that hour will be hidden from the evil“ (Übersetzung nach B. CHILTON, The Isaiah Targum [The Aramaic Bible 11], Edinburgh 1987). Im Kontext von Jes 18,3, das schon in seinen Kontext, das Völkerorakel über Kusch, den Aspekt des endzeitlichen Geschehens sekundär einträgt (s. H. WILDBERGER, Jesaja Kapitel 13–27, BK 10/2, Neukirchen-Vluyn 1978, 693f.696f.), verdeutlicht das Targum zu V. 4.7 den Gedanken der Erlösung Israels. In Jes 33,23 wo כֵּן nur bildlich als ‚Mastbaum‘ vorkommt, fügt das Targum eine breite Erweiterung über die Erlösung Israels ein.

¹⁷⁷ מְלָכָא מְבוּרָהּ דִּישִׁי וּמְשַׁחָא מְבוּרָהּ בְּנוּדֵי (STENNING, The Targum [s. Anm. 165], 41).

An dem für das johanneische Messiasbild nicht unbedeutenden Text Jes 11,¹⁷⁸ besonders V. 10.12, wird so die Verbindung zwischen einem als Rettungszeichen aufgerichteten צַדִּיק und dem davidischen Messias selbst erkennbar, und es spricht vieles dafür, daß der Evangelist aufgrund dieser Verbindung in der Aufrichtung der Moseschlange an einer „Stange“ (צַדִּיק) die „Erhöhung“ des Messias am Kreuz als dem eschatologischen Rettungszeichen vorabgebildet sehen konnte. Mit der Aufrichtung dieses Zeichens verbindet Jes 11,12 wie auch besonders Jes 49,22 die eschatologische Sammlung der zerstreuten Söhne und Töchter des Gottesvolkes, ein Motiv, das besonders zum Verständnis von Joh 12,32 Beachtung verdient.¹⁷⁹ So verdeutlicht Jes 11,10.12 für den Evangelisten, daß der Messias aufgerichtet bzw. erhoben wird¹⁸⁰ als ein Zeichen (צַדִּיק) der Erlösung und der Sammlung der Zerstreuten,¹⁸¹ und trägt so bei zur Begründung der Aussage, daß „der Menschensohn erhöht werden muß“.

Als exegetische Methode des Johannes wird auch hier in der Verknüpfung der Schriftstellen eine Art Gezera schawa erkennbar, die auf Verbindungen im hebräischen Text beruht. Der in verschiedenen messianisch gedeuteten Prophetentexten begegnende Terminus צַדִּיק und die Rede von der „Aufrichtung“ eines solchen Zeichens der Sammlung und Erlösung bildeten für den Evangelisten die Brücke zu der Erzählung von Num 21, zum Verständnis eben jenes Heilszeichens der Mosezeit, das somit zur typologischen Vorabbildung jenes Ortes der eschatologischen Rettung, des am Kreuz zum Heil aller Glaubenden erhöhten Messias-Menschensohns wird.

3.4 Das Zeichen des Mose und das Kreuz Jesu

In subtiler Anspielung parallelisiert das vierte Evangelium zwar nicht die Schlange und Jesus, wohl aber das ‚Zeichen‘ aus Num 21,8f. mit dem Kreuz Jesu. Doch obwohl Johannes auch den Text der LXX von Num 21,8f. mit der Wiedergabe von צַדִּיק durch σημεῖον sicher kennt, gebraucht er für dessen Pendant, das Kreuz Jesu, diesen durch die LXX nahegelegten

¹⁷⁸ Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen (s. Anm. 172), 136ff.245ff.

¹⁷⁹ Vgl. auch Joh 11,51–53; 10,16–18. Vgl. dazu J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)243–249. Für die universale Ausweitung dieser eschatologischen Sammlung über die ‚Zerstreuten Israels‘ hinaus vgl. neben Jes 49,22 besonders Jes 56,8; s. dazu O. HOFIUS, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10₁₆ 11_{51f}), ZNW 58 (1967), 289–291.

¹⁸⁰ ὕψοῦν in Verbindung mit einem Zeichen findet sich in der LXX nicht, stattdessen nur αἶρειν (Jes 5,26; 11,12; 13,2; 18,3; LXX Jer 28,12.27) und ἐξαίρειν (Jes 49,22; 62,10). Vom „Aufrichten“ des Zeichens (קָרַן) handeln TJon zu Jes 5,26; 11,12; 13,2; 18,3; Jer 4,6; 50,2; 51,12.27, vom „Erheben“ (אָרַח aph.) TJon zu Jes 49,22; 62,10.

¹⁸¹ Vgl. Jes 5,26; 13,2; 49,22; 62,10; Jer 4,6; 50,2.4ff.; 51,27; TJon zu Jes 5,26; 11,12; 49,22.

Terminus gerade *nicht*. Demgegenüber verwenden die späteren frühchristlichen Rezipienten von Num 21 diese naheliegende Bezeichnung der ehernen Schlange als σημεῖον und τύπος des Kreuzes Jesu sehr bereitwillig, so zuerst der Barnabasbrief¹⁸² und dann noch ausführlicher Justin, der Johannes kennt und die hier angelegten Linien der Typologie weiter ausführt.¹⁸³ Wenn freilich einige Ausleger vermuten, daß bereits der vierte Evangelist voraussetze, was der Autor des Barnabasbriefs und Justin später klar aussprechen, daß auch schon für Johannes das Kreuz Jesu in hintergründiger Anspielung als „the final and all-inclusive σημεῖον“ zu gelten habe,¹⁸⁴ so läßt sich dies angesichts der präzisen und konzeptionell durch-

¹⁸² Barn 12,5–7 wird das Schlangenbild als zeichenhafter (ἐν σημείῳ 12,5) τύπος τοῦ Ἰησοῦ (12,5) und parallel dazu der seine Arme ausbreitende Mose (Ex 17,8–13) als τύπος τοῦ σταυροῦ (12,2) bezeichnet. Zu σημεῖον für Jesu eigene Zeichen und Wunder vgl. Barn 5,8. Für eine Bekanntschaft mit der johanneischen Auslegung, wie sie TH. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 3, Erlangen 1888, 905–907, und F.-M. BRAUN, Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne (EtB51/1), Paris 1959, 81–86, annehmen, läßt sich nur die gemeinsame Schlangen-Typologie anführen, der johanneische Erhöhungsbegriff begegnet im Barnabasbrief jedoch nicht.

¹⁸³ Vgl. (nach GOODSPEED, Die ältesten Apologeten [s. Anm. 150]) Dial 91,4: καὶ διὰ τοῦ τύπου δὲ καὶ σημείου τοῦ κατὰ τῶν δακόντων τὸν Ἰσραὴλ ὄφειν ἢ ἀνάθεσις φαίνεται γεγεννημένη ἐπὶ σωτηρία τῶν πιστευόντων ὅτι διὰ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος θανάτου γενήσεσθαι ἔκτοτε προεκηρύσσεται τῷ ὄρει, σωτηρία δὲ τοῖς καταδακνομένοις ὑπ' αὐτοῦ καὶ προσφεύγουσι τῷ τὸν ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτοῦ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον. Durch die Einführung der Wendung πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον und des Glaubensmotivs (τῶν πιστευόντων) erweist sich Justin hier als Exeget des Joh. Vgl. weiter Dial 94,2–3: μυστήριον γὰρ διὰ τούτου ... ἐκήρυσσε, δι' οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφειος, τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδάμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τούτῳ τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτ' ἔστι τοῦ σταυροῦ θανατοῦσθαι μέλλοντα ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφειος ... Dial 112,1–2: ἔπειτα ὄφιν χαλκοῦν αὐτὸς ἐποίησε καὶ στήσας ἐπὶ σημείου τινὸς ἐκέλευσεν εἰς αὐτὸν ὄρῳ τοὺς δεδηγμένους· οἱ δ' ἐσφύζοντο εἰς αὐτὸν ἀποβλέποντες. ὁ ὄφιν ἄρα νοηθήσεται σεσωκέναι τὸν λαὸν τότε ... οὐχὶ δὲ ἀνοίσομεν ἐπὶ τὴν εἰκόνα τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ τὸ σημεῖον ...; Vgl. auch Apol I, 60, wo Justin das Zeichen des Mose zum Altersbeweis für das Kreuz Jesu gegenüber dem Chi-Zeichen der Weltseele aus Platons Timaios (34A/B, 36B/C) auswertet, dazu vgl. E. DINKLER, Kreuzzeichen und Kreuz-Tav, Chi und Stauros, in: DERS., Signum Crucis, Tübingen 1967, (26–54)38f.; P. PILHOFER, Presbyteron Kreiton, WUNT II/39, Tübingen 1990, 241–244. Zu Justins Kenntnis des vierten Evangeliums vgl. ZAHN, Geschichte (s. Anm. 182), 1.522ff.; W. v. LOEWENICH, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert, BZNW 13, Berlin 1932, (39–50)48–50; BRAUN, Jean (s. Anm. 182), 135–144 (mit einer Synopse der Parallelen); HENGEL, Die Johanneische Frage (s. Anm. 158), 61ff.

¹⁸⁴ DODD, The Interpretation (s. Anm. 164), 439; vgl. J.P. CHARLIER, La notion de signe dans le IV^e évangile, RSPTh 43 (1959), (434–448)445ff.; PANCARO, The law (s. Anm. 144), 333: „It seems very probable that Jn considers the lifting up of Jesus on the cross (viz., into his glory) the σημεῖον *par excellence*.“ Vgl. weiter T.F. GLASSON, Moses in the Fourth Gospel, London 1963, 38, der freilich hinzufügt: „We cannot speak

dachten Verwendung des Terminus σημεῖον im vierten Evangelium kaum aufrechterhalten. Johannes übernimmt diesen Begriff wohl aus der LXX, in der σημεῖον meist hebr. מֵאוֹת (so vor allem in der Bezeichnung der Exoduswunder), an einigen | Stellen aber auch כּוֹ wieder gibt,¹⁸⁵ doch verwendet er diesen Terminus als „bewußtes theologisches Interpretament“ nur für Jesu Wundertaten, nie für ein Wort Jesu, auch nicht für doppeldeutige, rätselhafte Begriffe oder symbolgeladene Passagen,¹⁸⁶ nicht für das Bild der Moseschlange und auch nicht für das Kreuz. Die johanneische Terminologie ist hier präziser und theologisch durchdachter als jene im Barnabasbrief oder auch bei Justin. Obwohl der Evangelist um die LXX-Wiedergabe von Num 21 sicher weiß, läßt er diesen Terminus hier beiseite, weil er seiner Konzeption nicht entspricht,¹⁸⁷ im übrigen wird er durch das zusammenfassende ὑψωσεν obsolet. In seiner schrifttheologischen Verbindung zwischen dem Heilszeichen der Mosezeit und dem Kreuz Jesu greift der Evangelist vielmehr auf den hebräischen Text zurück.¹⁸⁸

Im weiteren Kontext von Joh 3,14 spielt die Rede von den σημεῖα freilich durchaus eine Rolle – allerdings eher im Sinne einer bewußten Unterscheidung: Auf die Frage nach dem Legitimationszeichen 2,18 folgt das Rätselwort vom Abbrechen und Wiederaufrichten des Tempels „seines Leibes.“ Das heißt, der erste Todeshinweis im Munde Jesu erfolgt als Antwort auf die Forderung der Jerusalemer nach einem σημεῖον. Und während Nikodemus nach 3,2 (vgl. 2,23) im Erstaunen über Jesu σημεῖα stehenbleibt und aus ihnen dessen Legitimation als eines göttlichen Lehrers ableiten will, erkennt der wahre Glaube als Ziel seiner Sendung und wahren Grund seiner Herrschaft das Kreuz und als Ermöglichung des Heils den erhöhten Gekreuzigten, den Menschensohn. Dabei geht es bei Johannes entgegen einem modernen Vorurteil nicht darum, die Wunder Jesu ge-

positively on this matter, but the allusiveness of John would favour the view that he was not unaware of this further implication of the Brazen Serpent parallel.“

¹⁸⁵ S.o. Anm. 33, sowie SCHNELLE, Antidoketische Christologie (s. Anm. 122), 165f.; RENGSTORF, Art. σημεῖον κ.τ.λ. (s. Anm. 33), 207/30ff.; 217/34–219/29; 255/30ff. Zum johanneischen σημεῖον-Begriff und seinem Hintergrund s. weiter BITTNER, Jesu Zeichen (s. Anm. 172), 17ff.

¹⁸⁶ SCHNELLE, Antidoketische Christologie (s. Anm. 122), 165. Insofern ist auch C.H. Dodd zu widersprechen, wenn er auch die Tempelreinigung oder die Fußwaschungsepisode als σημεῖα bezeichnen will (The Interpretation [s. Anm. 166], 142). Der Symbolismus an sich ergibt noch kein σημεῖον.

¹⁸⁷ Von einem direkten Einfluß von Num 21 auf den johanneischen Terminus für Jesu Wundertaten, wie ihn R.E. BROWN, The Gospel according to John I–XII (AncB 29), New York u.a. 1966, 133, und GLASSON, Moses (s. Anm. 184), 38f., vermuten, kann daher kaum die Rede sein.

¹⁸⁸ Jes 11,10 LXX wird das auf den Messias bezogene Art. מִמֶּנּוּ כּוֹ gerade nicht als σημεῖον τῶν ἔθνων o.ä. wiedergegeben. Nur in Jes 11,12 steht σημεῖον.

genüber dem ‚bloßen‘ Wort abzuwerten.¹⁸⁹ Vielmehr sind alle σημεῖα-Erzählungen durch subtile Vorverweise auf das Geschehen in der ‚Stunde‘ Jesu, auf sein Kreuz bezogen,¹⁹⁰ und die in ihnen sichtbar werdende | δόξα ist für Johannes definitiv die δόξα des erhöhten Gekreuzigten. Im Kreuz erhalten die einzelnen σημεῖα Jesu wie auch das gesamte Evangelium kompositionell und theologisch erst ihren Bezugspunkt. Allein dieses Geschehen weist nicht nur auf das Heil hin, sondern ist im strengen Sinn das eschatologische Heilsgeschehen selbst,¹⁹¹ dem die messianischen Taten im Wirken Jesu schlechterdings inkommensurabel sind. Deshalb kann Johannes in seiner präzisen Terminologie das bildhaft-konkret als Heils- ‚Zeichen‘ (12,32) dargestellte und heilvoll anzuschauende (19,37) Kreuz Jesu trotz der Entsprechung zu Num 21,8 LXX *nicht* als σημεῖον bezeichnen.

3.5 Die johanneische Rezeption von Num 21

Damit ist bereits der *durchdachte Eklektizismus* thematisiert, der den johanneischen Rekurs auf die Schrift und ihre zeitgenössischen Auslegungstraditionen kennzeichnet, und es läßt sich nun zusammenstellen, welche Elemente der Numeri-Erzählung und gegebenenfalls ihrer späteren Rezeptionsgeschichte der vierte Evangelist aufnimmt.

a) Sicher setzt der vierte Evangelist die *Kenntnis der Erzählung aus Num 21* bei seinen Lesern voraus, die Begebenheit wird mit sicheren Strichen als knappes, klares Bild vor Augen geführt: Mose, die Situation „in der Wüste“ (vgl. Joh 6,49), die (aus der Schrift) bekannte und daher de-

¹⁸⁹ Die offenbarungstheologische Bedeutung der Wunder Jesu für das Johannesevangelium haben neuerdings unabhängig voneinander SCHNELLE, *Antidoketische Christologie* (s. Anm. 122), 192ff., und BITTNER, *Jesu Zeichen* (s. Anm. 171) herausgearbeitet. Vgl. zur Konzeption der johanneischen σημεῖα jetzt auch die Dissertation von CHR. WELCK, *Erzählte „Zeichen“*. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT II/69), Tübingen 1994.

¹⁹⁰ Vgl. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie* (s. Anm. 122), 189–192; DODD, *The Interpretation* (s. Anm. 165), 142.438f. Offenkundig ist die Verknüpfung der Lazarusperikope mit der joh Passionsgeschichte durch die Thematik von ἀνάστασις und θάνατος, die Diskussion um Jesu Gang in den Tod (11,11–16) und den folgenden Todesbeschluß der Gegner mit der Kaiaphasprophetie sowie die Verklammerung mit der Salbungserzählung (vgl. 11,2; 12,1f.9). Vgl. weiter den Verweis auf Jesu Stunde in 2,4, das in Joh 4,46–54 dreimal wiederholte ὁ παῖς σου ζῆ, den Bezug der Heilungserzählung Joh 5,1ff. auf Jesu Richten und Lebendigmachen (5,20ff.), die eucharistischen Anklänge in der Speisungperikope (6,11) und ihre christologische Ausdeutung in der anschließenden Brotrede, das Wort vom Kommen der Nacht (9,4f.) im Zusammenhang der Heilung des Blindgeborenen.

¹⁹¹ Mit gewissem Recht, wenn auch unjohanneischer Terminologie, kann DODD, *The Interpretation* (s. Anm. 165), 439, sagen: „Thus the cross is a sign, but a sign which is also the thing signified“.

terminiert eingeführte Schlange. Durch ὑψωσεν wird das Geschehen von Num 21,9 auf einen Begriff gebracht und unter Bezug auf Jes 52,13 mit der sprachlich schon vorgegebenen, bei Johannes freilich ganz eigenständig auf das Kreuzesgeschehen bezogenen Erhöhungs-Aussage verbunden. Kürzer und präziser geht es kaum. Der Hinweis auf die Pentateucherzählung ist dabei keineswegs oberflächlich, er setzt vielmehr eine intime Kenntnis des Wortlauts der Schriftstelle, bildhafte Imagination des Geschehens und theologische Reflexion voraus.¹⁹² Zahlreiche Elemente aus Num 21 sind dabei entbehrlich, da es Johannes nicht auf einen Midrasch über die ganze Erzählung, sondern auf einen genauen typologischen Bezug ankommt, eine christologisch konzentrierte Inanspruchnahme der Schrift, bei der alles übrige beiseite bleiben kann: die Sünde der Israeliten und die Schlangengeplage, die Umkehr des Volkes, die Fürbitte des Mose und die Anordnung Gottes und das Material des Schlangengebildes. In der sprachlichen Gestaltung von Joh 3,15 scheint der Evangelist dabei, wie auch in der auf Jes 52,13 zurückgehenden Rede von der „Erhöhung“ des Menschensohnes, auf Formulierungen der LXX zurückzugreifen, ohne so sehr von ihr abhängig zu sein, daß er den in Num 21,8f. LXX verwendeten Terminus σημεῖον nicht aus theologisch-konzeptionellen Gründen bewußt meiden könnte. Daß die biblische Erzählung dem Evangelisten aber *nicht ausschließlich nach der LXX, sondern auch nach dem hebräischen Text* gut vertraut war, wird an den schriftgelehrten Verbindungen erkennbar, die er voraussetzt bzw. selbst konstruiert. Die für die johanneische Inanspruchnahme der Erzählung grundlegende Verknüpfung zwischen dem aufgerichteten \square und dem Messias selbst in Jes 11,10 bietet sich nur auf der Basis des hebräischen Textes als Brücke an, noch verstärkt unter Heranziehung targumischer Traditionen, deren Kenntnis für den Evangelisten ebenfalls eher wahrscheinlich ist.

Daß der vierte Evangelist auf den griechischen *und* den hebräischen Bibeltext Bezug nimmt, bestätigen auch andere Untersuchungen besonders der wörtlichen Schriftzitate im vierten Evangelium.¹⁹³ So zitiert Johannes die griechische Bibel, deren Gebrauch auch in der johanneischen Schule

¹⁹² Vgl. THÜSING, Die Erhöhung (s. Anm. 140), 4f.

¹⁹³ Vgl. zur Untersuchung der alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium A.H. FRANKE, Das alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften, Göttingen 1885; E.D. FREED, Old Testament Quotations in the Gospel of John (NT.S 11), Leiden 1965; REIM, Studien (s. Anm. 145); C.K. BARRETT, The Gospel according to John, London ²1978, 27–30; D.A. CARSON, John and the Johannine Epistles, in: Ders./H.G.M. Williamson (Hgg.), It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of B. Lindars, Cambridge 1988, 245–264; HENGEL, Die Schriftauslegung (s. Anm. 163).

bzw. den mit ihr verbundenen Gemeinden vorauszusetzen ist,¹⁹⁴ an einigen Stellen exakt,¹⁹⁵ in | anderen Zitaten scheint er eher auf eine hebräische Vorlage zu rekurrieren oder nach dem Hebräischen den Wortlaut der LXX zu verändern.¹⁹⁶ Freilich gilt überall die Einschränkung, die *E.D. Freed* formuliert:

„In every instance his quoted text appears to be adapted to its immediate context, to his literary style, and to the whole plan of the composition of his gospel... His method presupposes and reveals a thorough training in the Jewish scriptures and tradition and a thorough knowledge of their content.“¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vgl. BARRETT, *The Gospels* (s. Anm. 194), 28f.; FREED, *Old Testament Quotations* (s. Anm. 194), 130. Dies wird auch dadurch nahegelegt, daß Joh seinen Lesern viele der hebräischen und aramäischen Namen und der jüdischen Bräuche etc. erklärt, d.h. wenigstens ein Teil seiner Leserschaft diese nicht verstand und seine vorausgesetzte Schriftkenntnis aus dem Griechischen erworben haben muß. Vgl. dazu auch R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 218 f.

¹⁹⁵ So etwa Joh 12,38 = LXX Jes 53,1, wo Joh und LXX über den MT hinaus die Anrede κύριε lesen. Übereinstimmend mit LXX und MT sind weiter (vgl. BARRETT, *The Gospel* [s. Anm. 193], 28): Joh 10,16 = Hes 34,23 und 37,24; Joh 10,34 = Ps 81 (82),6; Joh 16,22 = Jes 66,14; Joh 14,24 = Ps 21 (22),19; vgl. BARRETT, *The Gospel* (s. Anm. 193), 28. Der Versuch von REIM, *Studien* (s. Anm. 145), 231f., den sprachlichen Einfluß der LXX auf Johannes abzustreiten (wie zuvor schon FRANKE, *Das alte Testament* [s. Anm. 193], 287–290, der so die Annahme der Verfasserschaft des Zebedaiden stützen wollte), dürfte zu weit gehen. Zwar hat der hebräische Text für den Evangelisten mehr Bedeutung, als häufig angenommen wurde, doch muß Reim, um den Einfluß der LXX zu minimieren, unterstellen, daß dem Evangelisten „nur (!) LXX Ps 68 und wohl auch das Zitat aus LXX Ps 21,19 schriftlich vorgelegen haben“ (231), weiter muß er „eine sehr geringe Möglichkeit der Beeinflussung durch die LXX ... für die von Johannes benutzte Weisheitstradition feststellen und einen geringen Einfluß der LXX in der Semeiaquelle“ (231). Sind dies nicht zu viele Hypothesen, um den Evangelisten von der LXX ganz abzurücken? Eine solche Alternativsetzung ist, selbst für einen aus Palästina stammenden Autor, angesichts der im Palästina des ersten Jahrhunderts herrschenden Zwei-, ja Dreisprachigkeit unnötig. Vgl. dazu: H.P. RÜGER, *Die hebräische und aramäische Sprache als Hilfsmittel zum Verstehen des Neuen Testaments*, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hgg.), *Von Gott erkannt*, Stuttgart 1990, (125–135)134f.; M. HENGEL/CH. MARKSCHIES, *The ‚Hellenization‘ of Judaea in the First Century after Christ*, London/Philadelphia 1989, bes. 7–18, sowie zur Sprache des Johannes HENGEL, *Die Johanneische Frage* (s. Anm. 158), 276ff.

¹⁹⁶ S. schon FRANKE, *Das alte Testament* (s. Anm. 193), 285ff., für Joh 13,18 (vgl. Ps 41,10) und Joh 19,37 (vgl. Sach 12,10). Vgl. weiter Joh 12,40 mit Jes 6,10 u.a.

¹⁹⁷ FREED, *Old Testament Quotations* (s. Anm. 193), 129f.; vgl. auch SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes* (s. Anm. 2), 59: „... daß der griechische Text den Schriftgebrauch des Joh überwiegend bestimmt, daneben auch der hebr Text Einfluß hat“; s. weiter F.M. BRAUN, *Jean le Théologien II: Les grandes traditions d’Israël et l’accord des écritures selon le quatrième évangile* (EtB 52/2), Paris 1964, 20f.; BARRETT, *The Gospels* (s. Anm. 193), 28f. Ein Beispiel für die kontextgemäße Abwandlung liegt in Joh 2,17 vor, wo der Evangelist den Aorist von LXX Ps 68,10a κατέφαγέ με in ein Futur καταφάγεται

b) Weithin übersehen wurde in der bisherigen Exegese, daß auch die *Sapientia* mit ihrer Deutung der Schlangenepisode dem Evangelisten bekannt gewesen sein muß und, zwar nicht in der unmittelbaren Gestaltung von Joh 3,14f., aber doch im weiteren Kontext dieses Schriftverweises, ihre Spuren hinterlassen hat:

Neben einer Reihe freier Anklänge an das Weisheitsbuch¹⁹⁸ ist es im vierten Evangelium besonders eine auffällige Formulierung aus Weish 16, die auf eine bewußte Verarbeitung dieser Deutung der Schlangenerzählung zu schließen erlaubt: Es ist im klimaktischen Abschluß des johanneischen Zusammenhangs, in Joh 3,36, die Rede vom μένειν der göttlichen ὀργή, die einen deutlichen Anklang bietet an die Überschrift, unter welche der weisheitliche Midrasch die Numeri-Episode stellt: οὐ μέχρι τέλους ἔμεινεν ἡ ὀργή σου (Weish 16,5; vgl. 18,20: καὶ οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὀργή). Ist sonst die Rede vom Entbrennen, Ausführen oder Abwenden des Zornes häufig, so begegnet die Formulierung von seinem „Bleiben“ bzw. „Nicht-Bleiben“, d.h. eine sachlich vergleichbare Kontextverbindung von ὀργή und μένειν, weder in der LXX noch in den griechischen Pseudepigraphen und auch nicht bei Josephus und Philo.¹⁹⁹ Die einzige Stelle, an der eben diese Verbindung wieder auftritt, ist die den Kontext von Joh 3 abschließende Wendung 3,36, wo über den Ungehorsamen (ὁ ἀπειθῶν), d.h. den Nicht-Glaubenden,²⁰⁰ gesagt wird, daß er das Leben nicht schauen wird, ἀλλ' ἡ ὀργή τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Diese frappante, aber von allen Kommentatoren übersehene sprachliche Berührung zwischen der Überschrift über die Schlangenepisode im Weisheitsbuch und der Abschlußformulierung jener johanneischen Komposition, in der an zentraler

umwandelt und so das Psalmwort aus der erzählten Szene heraus futurisch auf Jesu bevorstehenden Tod bezieht.

¹⁹⁸ Vgl. FRANKE, Das alte Testament (s. Anm. 193), 291 ff.; ausführlich behandelt G. ZIENER, Weisheitsbuch und Johannesevangelium, Bib. 38 (1957), 396–418; 39 (1958), 37–60, die Parallelen von Sapientia und Johannes, zu seiner unhaltbaren These einer Parallelität der Exoduswunder nach Weish und der johanneischen Wunder Jesu vgl. kritisch REIM, Studien (s. Anm. 146), 192–204. Reim, der für Johannes keinen direkten LXX-Einfluß annehmen will, vermutet für Joh 3,14f. eine mit Weish „gemeinsame Auslegungstradition“ (198).

¹⁹⁹ Μένειν und ὀργή treten in völlig anderem Sinn in OrSib 5,76 zusammen, weiter Josephus, Bell 6,327: θυμοῦ ... μένειν ἐγκρατεῖς (bezüglich ihres Zornes Zurückhaltung üben); Ant 7,192: τοῦ πατρὸς ἐν ὀργῇ μένοντος. Die sachlich nächstliegende, aber sprachlich völlig anders gestaltete Parallele findet sich in der LXX Ps 77,38: οὐχὶ ἐκκαύσει πᾶσαν τὴν ὀργὴν αὐτοῦ. Auch 2Makk 5,17; 7,33 wird von einem Zürnen auf kurze Zeit in ganz anderer Weise geredet. Τέλος bzw. τελεῖν findet sich natürlich in Verbindung mit dem Zorn Gottes häufiger: z.B. Dan 11,36: ἕως ἄν (θ': μέχρῃς οὐ) συντελεσθῇ ἡ ὀργή; Ez 20,8: συντελέσαι ὀργήν; vgl. 20,21.

²⁰⁰ Der ἀπειθῶν von 3,36 entspricht natürlich aufgrund des parallelen Aufbaus von 3,18 und 3,36 dem μη πιστεύων von Joh 3,18.

Stelle Num 21 in Erinnerung gerufen wird, beweist, daß auch die hellenistisch-jüdische Interpretation des Weisheitsbuches im vierten Evangelium verarbeitet ist.²⁰¹

Dabei ist freilich das johanneische Zitationsinteresse vom Deuteschema der sapientalen Synkrisis weit entfernt, es geht ihm nicht um ein allgemeingültiges Gotteshandeln an Gerechten und Gottlosen, sondern um das alles beherrschende Christusgeschehen, daher will Johannes auch nicht eine irri- ge Sicht der Schlangenepisode abwehren, sondern allein positiv die Schrift als Christuszeugnis in Anspruch nehmen.²⁰² Doch bestehen Entsprechungen im Zielbegriff des σφζειν (Joh 3,17ff.) bzw. der σωτηρία (Weish 16,7; Joh 4,22) und in der Bezeichnung Gottes als σωτηρ πάντων (Weish 16,7), der in Joh 4,42 die Prädikation Jesu als σωτηρ τοῦ κόσμου entspricht. Die in der Sapientia betonte Souveränität des göttlichen Rettungshandelns findet in der Formel von der Sendung des Sohnes Joh 3,16 eine gewisse Entsprechung. Wie die Universalität des Heilsgeschehens (vgl. Joh 3,16; 12,32) wird im vierten Evangelium auch die Exklusivität der Heilsmacht betont, doch zeigt sich gerade hier die christologisch bedingte Umwandlung der Tradition: Nach der Weisheitsschrift ist es Gott, der allein Leben zu geben vermag (16,7b.12b), nach Johannes ist diese allein „in“ Jesus, dem erhöhten Menschensohn (3,15: ἐν αὐτῷ), zu finden, und während das Heilszeichen der Sapientia an Gottes νόμος und seinen alles heilenden λόγος erinnern (16,6b.12b), Umkehr zur Tora bewirken soll, ist bei Johannes das Ziel des glaubenden Blickes und die rettende Macht der fleischgewordene λόγος selbst, der erhöhte Menschensohn. | Das Motiv der christologisch bedingten ‚Ablösung‘ des Alten, das in den ersten Kapiteln des Johannesevangeliums mehrfach begegnet,²⁰³ liegt dann auch im Bild des erhöhten Menschensohns Joh 3,14 vor, der den göttlichen νόμος als Ziel der gläubigen Hinwendung (ἐπιστρέφειν: Weish 16,7), d.h. als Heilmittel, ersetzt.²⁰⁴

c) Für die weiteren Elemente der Auslegungsgeschichte von Num 21 läßt sich eine Einwirkung auf die johanneische Deutung oder gar eine bewußte Aufnahme weniger klar behaupten. Ein Einfluß der Allegorese *Philos* auf die Gestalt von Joh 3,14 läßt sich nicht feststellen. Im Gegensatz zu

²⁰¹ Die Behauptung von ZIENER, Weisheitsbuch (s. Anm. 198), 415f., und REIM, Studien (s. Anm. 145), 197, daß keinerlei wörtliche Übereinstimmungen zwischen Weish und Joh bestünden, ist also zu korrigieren.

²⁰² Vgl. THÜSING; Die Erhöhung (s. Anm. 141), 5.

²⁰³ Vgl. Joh 1,17; die tief-symbolische Ersetzung von Wasser durch Wein in 2,1–11; die ‚Ersetzung‘ des Tempels durch den „Tempel seines Leibes“ in 2,18–22; die Täuferworte 3,29f. sowie die Ablösung des Kultes in Jerusalem und auf dem Garizim durch die messianische Anbetung „in Geist und Wahrheit“ 4,20–26.

²⁰⁴ S. zum Ganzen noch PANCARO, The Law (s. Anm. 145), 334–336, der freilich ebenfalls die Beziehung zwischen Joh 3,36 und Weish 16,5 übersieht.

Philo faßt Johannes das alttestamentliche Geschehen gerade als einheitliches Bild auf, er hält Typos und Antitypos als konkrete Ereignisse fest und setzt sie in Beziehung zueinander, eine Deutung der Schlange bzw. der Schlangen auf ethische Haltungen liegt dem vierten Evangelium denkbar fern, vielmehr scheint Johannes gerade mit Hilfe des alttestamentlichen Bildes die konkrete Gegenständlichkeit des Kreuzes Jesu gegen jede Spiritualisierung zu betonen.

Von einem Einfluß der älteren *rabbinischen Interpretationen* auf die johanneische Rezeption von Num 21 wird man aus Gründen der Textdatierung kaum sprechen können. Andererseits lassen sich durchaus Entsprechungen und parallele Züge der Deutung feststellen, die zeigen, daß Johannes nicht in einen traditionslosen Raum hineinspricht. Berührungen bestehen in der selbstverständlichen Voraussetzung der alleinigen, souveränen Macht Gottes über Tod und Leben und besonders in der spirituellen Interpretation des Aufblickens zum Schlangenbild als gehorsamer Herzenszuwendung, insbesondere wenn die Mekhilta die Rettung auf den ‚Glauben‘ an Gott zurückführt, den das gegebene Heilszeichen erwecken sollte.

Von einem Einfluß *targumischer Traditionen* läßt sich aus Datierungsgründen nur mit großer Vorsicht reden. Denkbar ist eine solche Einwirkung auf die johanneische Rezeption von Num 21 für die im Prophetentargum intensivierete messianische Deutung der Zeichen der Sammlung und Erlösung nach Jes 11,10.12 etc. und ihre Verbindung mit dem Heilszeichen aus Num 21. Daß dem Evangelisten auch die Deutung von Num 21 in den palästinischen Targumim bekannt war, ist nicht auszuschließen: Der Aspekt der Sichtbarkeit des Schlangenbildes „auf einem erhöhten Ort“ findet in der Rede von der Erhöhung Jesu „von der Erde“ (Joh 12,32) und in der Erwähnung des Schauens auf den Gekreuzigten (19,37) eine Entsprechung, freilich ist die Rede von der Erhöhung bei Johannes kein Targumzitat,²⁰⁵ sondern stammt aus Jes 52,13, und für den Glauben an den ‚Namen Jesu‘ (Joh 3,18) braucht man nicht notwendig auf die targumische Redeweise vom ‚Namen der Memra‘ zu verweisen. Die in den palästinischen Targumim vorliegende enge Verbindung von Num 21 mit Gen 3 findet sich im vierten Evangelium noch nicht.

d) Auch im Rahmen des Urchristentums ist der vierte Evangelist nicht der einzige Rezipient der alttestamentlichen Schlangenepisode. Vor ihm hatte bereits Paulus in 1Kor 10,9 die Begebenheit neben anderen Ereignissen der Wüstenzeit als warnendes Beispiel (τύπος V. 6 vgl. 11) für die Gegenwart (πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν V. 11) erwähnt. Dabei kommt freilich in völligem Gegensatz zur johanneischen Rezeption nur der negative As-

²⁰⁵ So gegen BOISMARD, Les citations (s. Anm. 160), 378.

pekt der Versuchung des κύριος²⁰⁶ mit tödlichem Ausgang zur Geltung, d.h. das Murren der Israeliten und das Verlangen „nach anderer Speise als der ihnen gnadenhaft gewährten“²⁰⁷ wird den Korinthern im Zusammenhang der Frage der Götzenopfer warnend, unter Betonung der ergangenen Strafe (ἀπώλλυτο) vorgehalten. Von der Rettung und dem Rettungszeichen, das die Pointe in Num 21 darstellt und das Johannes typologisch verwertet, redet Paulus nicht. Insofern ist die johanneische Rezeption völlig verschieden und daher unabhängig von der im übrigen recht beiläufigen Auswertung der Wüstenepisode bei Paulus.

Die nächste frühchristliche Rezeption der Schlangenepisode ist die des Barnabasbriefes, die freilich ihrerseits auf eine ältere Zusammenstellung von Testimonien für das Kreuz zurückgehen könnte.²⁰⁸ Da Barn 12,5–7 wie Johannes das Schlangenbild aufnimmt und mit der LXX als σημεῖον sowie, ausdrücklicher als Johannes, als τύπος τοῦ Ἰησοῦ (12,5) bezeichnet, konnte R. Bultmann die Vermutung aussprechen, der vierte Evangelist hätte seine typologische Verwendung des Motivs „durch die christliche Tradition“, die in Barn 12,5–7 und dann bei Justin erkennbar ist, übernommen.²⁰⁹ Freilich ist Justin recht sicher von der johanneischen Verwendung abhängig,²¹⁰ und das Alter der Testimonientradition des Barnabasbriefes ist kaum sicher anzugeben. Sachlich spricht gegen eine Abhängigkeit des vierten Evangelisten von einer solchen Tradition, daß er im Gegensatz zu Barn 12,5–7 die Episode Num 21 weder mit Ex 17 | noch mit Gen 3 zusammenstellt und auch das Bilderverbot nicht ins Spiel bringt.²¹¹ Vielmehr ist die johanneische Rezeption durch einen großen Eklektizismus und eine präzise kompositionelle Einbettung des Schriftbezugs gekennzeichnet. Insbesondere die Meidung des Terminus σημεῖον und die eigen-

²⁰⁶ Vgl. zur Textkritik CH. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil, ThHK 7/2, Berlin ²1982, 38 Anm. 217. Aus κύριον lassen sich die beiden anderen Lesarten, das am breitesten bezeugte Χριστόν (das Nestle-Aland 26. Aufl. jetzt bevorzugt) und das schwach bezeugte θεόν, gut erklären; warum Χριστόν in das uneindeutigere κύριον abgeändert worden sein könnte, ist dagegen schwer nachzuvollziehen.

²⁰⁷ So WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (s. Anm. 206), 45 mit Verweis auf Num 21,5.

²⁰⁸ Vgl. H. WINDISCH, Die Apostolischen Väter 3: Der Barnabasbrief, HNT Erg.-Bd., Tübingen 1920, 369–371; P. PRIGENT, Les testimonia dans le christianisme primitif. Barnabe I-XVI et ses sources, Paris 1961, 116–126; K. WENGST, Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, AKG 42, Berlin/New York 1971, 41–44.

²⁰⁹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 125), 109 Anm. 1.

²¹⁰ S.o. Anm. 183.

²¹¹ Die hinter Barn 12 zu vermutende Tradition scheint hier besonders stark mit der jüdischen Exegese in RHSh 3,8 und der Mekhilta zu Ex 17,11 verwandt zu sein und vielleicht die in der palästinisch-jüdischen Exegese schon vorgegebene Kombination von Schriftstellen christlich zu usurpieren.

ständige und theologisch reflektierte Verbindung mit anderen Schriftstellen auf der Basis des hebräischen Textes spricht für die Selbständigkeit der schriftgelehrten Arbeit des vierten Evangelisten und gegen eine Abhängigkeit von anderen frühchristlichen Bezügen auf die Schlangenepisode.

3.6 Die Funktion des Schriftverweises in Joh 3,14

Bekanntlich zitiert Johannes trotz zahlreicher Anspielungen und motivischer Anklänge an die Schrift vergleichsweise selten,²¹² am häufigsten begegnen ausdrückliche Schriftzitate, zur besonderen Betonung der *Schrift-Erfüllung*, im Kontext der Passion Jesu.²¹³ Dem entspricht es, daß das erste johanneische Schriftzitat überhaupt, Joh 2,17, auf Jesu bevorstehenden Tod verweist und dann auch das erste ‚Wort vom Kreuz‘ im Munde Jesu selbst in Joh 3,14 mit einer Reminiszenz an eine Begebenheit der Mosezeit, d.h. einem Rückbezug auf die Schrift, verbunden wird. Daß dieser Hinweis im Unterschied zu späteren Bezugnahmen auf Mose ganz unpolemisch erfolgt, hängt mit der inneren Dramatik des Evangeliums zusammen. Im Fortgang der Auseinandersetzung mit „den Juden“ in den Streitgesprächen erhält der Bezug auf Mose dann immer stärker einen polemischen Charakter (vgl. Joh 5,45–47; 6,32ff.; 7,22f.; 9,28f.; zu Abraham 8,33ff.). In Joh 3, am Beginn der christologischen Selbstoffenbarung Jesu, dient die Erinnerung an die Heilstaten Gottes in der Wüstenzeit dazu, Mose und mit ihm die Schrift als Zeugen (1,45; 5,39.46) für Jesus und seine Sendung, speziell für das johanneische ‚Wort vom Kreuz‘ heranzuziehen.²¹⁴

Mit dem Hinweis auf die Schrift, den an Israel ergangenen λόγος τοῦ θεοῦ (10,35), der „nicht außer Geltung gesetzt werden kann“ (10,35),²¹⁵ und mit dem Wort des fleischgewordenen Logos selbst, des alleinigen Offenbarers der ἐπουράνια (3,11–13), wird von Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an quasi ‚aus zweier Zeugen Mund‘ sein Kreuz verkündigt. Dieses erscheint in seinem johanneischen Verständnis als Erhöhung gemäß der prophetischen Verheißung als notwendig, zugleich als der alleinige Ermöglichungsgrund für die eschatologische Rettung, das ewige Leben (3,15) und die von Nikodemus nicht begriffene Neugeburt (3,3ff.).

²¹² Vgl. HENGEL, Die Schriftauslegung (s. Anm. 163), 275ff.

²¹³ Vgl. Joh 2,17 (dazu s.o. Anm. 197); 12,13; 12,38; 13,18; 15,25; 19,24; 19,28; 19,36; 19,37. S. zu diesen Erfüllungszitaten C.J. BJERKELUND, *Tauta egeneto* (WUNT 40), Tübingen 1987, 133ff.; HENGEL, Die Schriftauslegung (s. Anm. 164), 277–282.

²¹⁴ Daß der Evangelist Jesus gerade hier, in der Antwort an den unverständigen jüdischen Ratsherrn, die Schrift anführen läßt, zumal in einer gewissen Entsprechung zu zeitgenössischen jüdischen Deutungen, dürfte gleichfalls kein Zufall sein (vgl. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes* [s. Anm. 2], 95f.), es dokumentiert zumindest die johanneische Kunst der Charakterisierung.

²¹⁵ Vgl. dazu besonders HENGEL, Die Schriftauslegung (s. Anm. 163), 262f.

Aufgrund der Wiederholung dieses Jesuswortes durch den jerusalemischen ὄχλος in 12,34 ist die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu durch das ὑψωθῆναι δεῖ gerahmt, sein gesamtes Wirken steht unter dem Vorzeichen seines Kreuzes und ist auf dieses Geschehen hingeeordnet, das nach der Lazarus-Erweckung und dem Todesbeschluss seinen Lauf nimmt und nach der rhetorischen Zäsur 12,37–50 mit 13,1 die Szene beherrscht. Die programmatische Bedeutung dieses Jesuswortes 3,14 wird schließlich durch die Reminiszenz in 18,32 hervorgehoben, wo das Wort über Jesu Todesart im Augenblick der Überstellung Jesu an die römische Kapitalgerichtsbarkeit und damit der Entscheidung für die römische Hinrichtungsmethode der Kreuzigung noch einmal in Erinnerung gerufen wird und so gleich den Schriftzitate mit der Formel ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῆ... als erfüllt bezeichnet werden kann.

Nicht nur kompositionell, auch theologisch kommt dem Jesuswort Joh 3,14f. mit seinem typologischen Rückbezug auf das Heilsgeschehen der Wüstenzeit entscheidende Bedeutung zu: Während das Nebeneinander von ἀναβαίνειν und ὑψοῦσθαι in 3,13.14 dazu verleiten könnte, beide Termini zu identifizieren²¹⁶ und so Jesu Erhöhung als Aufsteigen in die himmlische Welt²¹⁷ und seinen Tod als bloßes „Durchgangsstadium und ... Teilaspekt der Erhöhung“²¹⁸ zu verstehen, demonstriert das anschauliche Bild aus der Wüstenzeit gleichsam *ad oculos*, wie konkret der Evangelist die Rede vom Erhöhtwerden des Menschensohnes verstanden haben will: „Wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat“, so steht der am Kreuz erhöhte Messias auch in der Zeit der Gemeinde, der universalen Heilswirksamkeit (vgl. 12,32), den Glaubenden – und besonders den Lesern des Evangeliums – vor Augen. Die Gestaltung des johanneischen Passionsberichtes mit Elementen eines Königsrituals und der Kreuzigungsszene als Inthronisation²¹⁹ verstärkt diesen konkret-bildhaften Zug: Der erhöhte Christus, der Messiaskönig, herrscht nach Johannes als der Gekreuzigte, sein Thron ist das Kreuz, an dem seine δόξα in paradoxer Weise aufstrahlt und von dem aus seine Herrschaft aller Welt verkündigt wird. Auch | der Auferstandene ist bleibend der Gekreuzigte,²²⁰ den Thomas an seinen Wundmalen identifiziert und glaubend als ὁ θεός μου bekennt (20,28). Was die „Griechen“, die „Jesus sehen“ wollen (12,21), letztlich zu Gesicht bekommen sollen, ist der am Kreuz Erhöhte, der alle zu sich zieht (12,32), und dementsprechend

²¹⁶ So neuerdings STIMPFFLE, *Blinde sehen* (s. Anm. 139), 61.

²¹⁷ BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 126), 110 Anm. 2: „Rückkehr des Offenbarers aus der Welt in die himmlische Heimat“; G. BERTRAM, Art. ὑψόω κ.τ.λ., *ThWNT* 8 (1969), 608/17f.: „Wechsel der Seinssphäre“.

²¹⁸ BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 120), 171.

²¹⁹ Vgl. dazu HENGEL, *Reich Christi* (s. Anm. 152), 172f.

²²⁰ Vgl. zur bleibenden Bedeutung des Gekreuzigten KOHLER, *Kreuz und Menschwerdung* (s. Anm. 123).

besteht das Heil in diesem Gezogenwerden und im glaubenden Schauen auf den Gekreuzigten (ὄψονται Joh 19,37), das in subtiler Weise noch einmal dem Schauen auf das Heilszeichen des Mose von Num 21,9 entspricht. Die in den Schriftbezug eingetragene, johanneisch doppeldeutige Bezeichnung des Kreuzestodes Jesu als ‚Erhöhung‘ proklamiert dieses Geschehen in schriftgeprägter Terminologie als göttliches Heilshandeln.

Der typologische Rückbezug auf das einstige Heilsereignis der Mosezeit hat dabei einerseits apologetisch-legitimierenden Charakter, indem er das Christusgeschehen als geschichtliches Ereignis in den Horizont des Heilshandelns am alttestamentlichen Gottesvolk und der Weissagung der Schrift stellt, die nach johanneischem Verständnis als Ganze von Christus zeugt. Andererseits hält der Bezug auf dieses anschauliche Bild das Konkretum des Kreuzes fest gegen die Versuchung einer doketisierenden Herrlichkeitschristologie, die das Faktum des Todes Jesu lediglich noch als Durchgangsstadium begreifen wollte.²²¹

Die in der Sapientia noch stärker als in Num 21 und schroff herausgearbeitete Alternative von Tod und Leben, Gericht und Rettung, begegnet mit besonderem Nachdruck in dem abschließenden Vers Joh 3,36, dessen eher unanschauliche Formulierungen auf dem Hintergrund der dramatischen Darbietung der Wüstenepisode in der Septuaginta an Konkretion gewinnen. Sowohl das präsentische ἔχειν ζωὴν αἰώνιον wie auch das korrespondierende, futurisch-verheißende ὄψεσθαι ζωὴν, das auf das ἰδεῖν τὴν βασιλείαν Joh 3,3 zurückweist, bringen die Heilsteilhabe im glaubenden Blick auf den am Kreuz erhöhten Menschensohn zur Sprache, die Rettung vor dem drohenden Verderben im Gezogenwerden (12,32; vgl. 6,44) zum Kreuz. Dementsprechend ist auch die bei Johannes singuläre Negativaussage ἡ ὀργὴ θεοῦ μένει ἐπ’ αὐτόν, die im Munde des Täufers stilgemäß die Täuferpredigt von der μέλλουσα ὀργή aufnimmt, aber eben zugleich an Weish 16,5 (und 18,20) anklingt, auf dem damit gegebenen Hintergrund der Deutung der Schlangenepisode in der sapientialen Synkrisis zu verstehen. Wenn die ὀργή, unter der der Unglaube schon jetzt steht, „bleibt“, so impliziert dies ihre völlige Ausführung, das Todesverderben (vgl. Joh 8,21.24), wie es die Sapientia am Beispiel der Ägypter als der paradigmatischen Gott|losen ausführt. Demgegenüber besteht die σωτηρία eben darin, daß der göttliche Zorn „nicht bleibt“, „nicht zur Ausführung kommt“, sondern für die Glaubenden in der Teilgabe an der ζωὴ αἰώνιος weggenommen wird.

Der Bezug auf die alttestamentliche Geschichte der Rettung und ihre sapientiale Stilisierung bewahrt nicht nur die Rede von der Erhöhung Jesu,

²²¹ Als „dezidiert antidoketisch“ wertet jetzt auch W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe* (BZNW 64), Berlin/New York 1992, 332, die Deutung der Erhöhung Jesu mit Hilfe der Mose-Typologie.

sondern auch die Rede von Leben und Tod vor einer möglichen doketisierenden oder spiritualisierenden Tendenz. Zugleich wird an dem Nachhall der Wüstenepisode in Joh 3,36 noch einmal deutlich, wie sehr der Verweis auf die Moseschlange von 3,14f. nicht nur das gesamte öffentliche Wirken Jesu rahmt und unter das Vorzeichen des Kreuzes stellt, sondern auch den literarischen Kontext von Joh 3, weit über die unmittelbar benachbarten Verse hinaus, prägt.

4. Zusammenfassung und Folgerungen

1. Die reflektierte kompositionelle und theologische Einordnung des Schriftbezuges bestätigt das Urteil, daß der vierte Evangelist hier nicht nur irgendwelche Traditionen sammelt,²²² sondern selbst als *Schrifttheologe sein Christuszeugnis gestaltet*. Dabei zeigt er neben der Vertrautheit mit der LXX, die wohl in der johanneischen Schule gelesen wurde, auch eine intime Bekanntschaft mit dem hebräischen Text und wohl ebenfalls mit Auslegungstendenzen, wie sie später in den Targumim bezeugt sind. Auch die Verknüpfung von Schriftstellen über die Brücke gemeinsamer Termini nach dem hebräischen Text, d.h. die Methode der Gezera schawa, dokumentiert seine Schulung in *palästinisch-jüdischer Schriftbehandlung*, was freilich umgekehrt die Bekanntschaft mit der *hellenistisch-jüdischen Auslegung* etwa im Weisheitsbuch nicht ausschließt. Vielmehr legt die sprachliche Reminiszenz an die sapientiale Interpretation von Num 21 in Joh 3,36 eine solche Bekanntschaft, ja bewußte interpretatorische Aufnahme, der Sapientia nahe.

2. Während z.B. die jüdischen Auslegungsmidraschim oder die Targumim ganze Schriftzusammenhänge kommentierend oder paraphrasierend interpretieren, ist der johanneische *Umgang mit der Schrift* in ganz besonderem Maße *eklektisch*. In souveräner Weise werden Stellen, Motive und Auslegungslinien verknüpft und jene Aspekte aufgenommen, die sich in das johanneische Christusbild und den Plan seiner Evangelienkomposition einfügen. So können aus der Erzählung von der Moseschlange alle im beabsichtigten Zusammenhang überflüssig erscheinenden Aspekte, die der Evangelist und seine Leser natürlich kennen, weggelassen werden, der σημεῖον-Begriff für das Kreuz, den Justin bereitwillig aus der LXX übernimmt, wird ausgeblendet, die christolog|isch vorgegebene Erhöhungsterminologie wird in ganz eigenständiger Interpretation eingetragen, und

²²² Die lockere Satzreihe 3,11–14 berechtigt deshalb nicht, für 3,14 auf einen vorjohanneischen Menschensohnspruch zu schließen (gegen S. SCHULZ, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957, 104–109).

andere Motive, die das johanneische Bild des Kreuzes ergänzen, treten hinzu.

3. Daß der Evangelist nur selten und an hervorgehobenen Stellen, wie etwa in der Kreuzigungsszene oder beim Übergang zur Passion Jesu in Joh 12, ausführlich zitiert und sich sonst in seiner Aufnahme der Schrift und ihrer Auslegungstradition mit Anspielungen, kurzen Reminiszenzen und Motivkombinationen begnügen kann, setzt auch für seine *intendierten Leser*, die diese Anspielungen ja verstehen sollten, *eine bemerkenswerte Kenntnis der Schriften* und Traditionen des Alten Testaments wie auch zahlreicher Elemente der Evangelientradition als bekannt voraus.²²³ Ohne daß die alttestamentlichen Texte im eigentlichen Sinne ‚ausgelegt‘ werden, erscheinen das Christuszeugnis des Evangelisten, ja die Worte Jesu selbst dadurch von dem an Israel ergangenen und bleibend gültigen λόγος τοῦ θεοῦ (10,34) durchdrungen und geprägt. Die Kunst des Evangelisten und seines gebildeten Erst-Publikums zeigt sich gerade darin, daß entscheidende Texte wie Jes 53 nur durch kurze und scheinbar an den eigentlich zentralen Aussagen vorbeigehende Anspielungen in Erinnerung gerufen werden und so als geistiger Hintergrund der Darstellung präsent und wirksam sind. An den Lesern vollzieht sich der für die Jünger nach Ostern bezeugte Prozeß der geistgewirkten Anamnesis dessen, was „über ihn (d.h. Jesus) geschrieben war“ und was „sie ihm getan hatten“ (12,16). Diese beiden Elemente der Geschichte Jesu und des Wortes der Schrift (zuzüglich der Worte Jesu selbst, vgl. 2,22) sind für die christologische Erkenntnis der Jünger und Zeugen des Evangeliums wie auch für die johanneischen Adressaten und für den Erkenntnisprozeß, den das Evangelium bei ihnen auslösen will, grundlegend und engstens miteinander verbunden.

4. Die Aufnahme und Weglassung von Motiven ist geleitet von der christologischen Darstellungsabsicht des Evangelisten. Die praktizierte *christologische Inanspruchnahme der Schrift* basiert auf dem hermeneutischen Fundamentalsatz, daß die *Schriften als Ganze von Christus zeugen* (5,39): Mose hat von ihm geschrieben (5,46), Abraham sah seinen Tag (8,56) und Jesaja seine Doxa (11,41), und ein Psalmwort als Wort Gottes an Israel kann desto mehr auf den Christus selbst bezogen werden (10,34–36). Dabei ist die Auswahl der Belege nicht zufällig, vielmehr geht Joh von bestimmten, christologisch zentralen und der urchristlichen Tradition schon geläufigen Belegtexten wie Jes 53, Ps 22 oder Sach 12 aus und verknüpft diese nach bestimmten exegetischen Regeln wie der Gezera schawa mit anderen Texten. Mit Num 21 wird auf einen Text zurückgegriffen, der zwar im frühesten Christentum nicht besonders häufig rezipiert, aber in der

²²³ Zu diesem Ergebnis kommt auch die Analyse der joh Adressaten bei CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 194), 220.222; s. auch H. LAUSBERG, *Der Johannesprolog* (NAWG.PH 5/1984), Göttingen 1984, 91.

jüdischen Tradition schon intensiv diskutiert wurde. Während das | Ereignis der Wüstenzeit zuvor nirgends als Typos eines künftigen Heilsgeschehens gedeutet wurde, gewinnt es hier im Lichte der in Christus geglaubten Erfüllung eine besondere Bedeutung als Vorausdarstellung des Kreuzesgeschehens und des in Christus geschenkten Heils. Daß das eschatologische Heilsgeschehen in Christus dabei seinen Typos bei weitem überstrahlt und die ζωή exklusiv in Christus zuteilwird (3,15) – von einer anderen ζωή kann bei Joh in Wahrheit nicht die Rede sein (vgl. 5,39) – versteht sich dabei trotz der sprachlich unpolemischen Vergleichsform von selbst. Die polemische Behandlung des Mose setzt im Joh erst dort ein, wo sich die Gegner Jesu und der Gemeinde auf ihn und seine Schriften in der Argumentation gegen Jesus berufen, doch läuft diese Argumentation der Gegner Jesu im vierten Evangelium schon aufgrund des vorweg berichteten Christustypus der Mosezeit (vgl. bereits Joh 1,45) von Anfang an ins Leere.

5. Die Schriftbenutzung durch Anspielungen und subtile Andeutungen im vierten Evangelium ist wesentlich breiter und tiefergehend, als die expliziten Zitate und punktuellen Bezugnahmen vermuten lassen. Wie an dem vorgeführten Beispiel deutlich wurde, läßt sich die johanneische Schriftverwendung durch die bloße Untersuchung der relativ seltenen ausdrücklichen Zitate noch nicht zureichend analysieren. Auch wenn man die übrigen eindeutigen Verweise, die Rückbezüge auf Gestalten und Leitmotive des Alten Testaments hinzuzieht, treten nur einzelne Elemente eines dichten Geflechts von Beziehungen zutage, eines Sinnkosmos, dessen wesentliche Elemente der Schrift entstammen und dem alles beherrschenden Christuszeugnis des Evangelisten bzw. der Selbstoffenbarung des johanneischen Jesus zugeordnet sind.

Das hier für Joh 3,14f. gezeichnete Bild ließe sich im engeren Kontext noch vielfach ergänzen, so durch die mit dem Menschensohnbegriff verbundenen Schriftbezüge (vor allem Dan 7,13f.), durch jene Mose- und Sinaïtraditionen, auf die 3,13 vor allem negativ Bezug nimmt, durch weisheitliche und apokalyptische Parallelen zur Rede von den ἐπίγεια und ἐπουράνια sowie weisheitliche Texte im Hintergrund der Sendungsformel von 3,16 etc. All diese Elemente sind Bestandteile jenes Repertoires, das der Evangelist durch seine Darstellung bei den johanneischen Adressaten mehr oder weniger deutlich in Erinnerung ruft und seiner christologischen Aussageabsicht dienstbar macht. Im Zusammenhang dieser vielfältigen Nuancen kommt dem Bezug auf die Erzählung von Num 21,4b–9 und Elementen ihrer Rezeptionsgeschichte die Schlüsselrolle zu für die christologische Offenbarung in Joh 2,23–3,36, die Darstellung des Weges Jesu im vierten Evangelium und die Gestalt der johanneischen Kreuzestheologie.

4. Licht aus den Höhlen?

Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran*

Daß zwischen den johanneischen Schriften und den Schriftrollen vom Toten Meer angeblich „engere Berührungen“¹ bestehen, gehört für viele Exegeten zum festen Bestand ihres ‚Grundwissens‘, wobei neben manchen anderen | Parallelen stets auf den im Johannesevangelium und den Johannesbriefen ebenso wie in den Qumran-Schriften vorliegenden ‚Dualismus‘ verwiesen wird.² Doch wie das Verhältnis zwischen den beiden Schriften-

* Heinz-Wolfgang Kuhn zum 70. Geburtstag am 2. März 2004. Für Hilfen bei den Korrekturen danke ich meinen Mitarbeitern Nadine Kessler und Enno Edzard Popkes (München). Während der Ausarbeitung erschien D.E. AUNE, *Dualism and the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls. A Reassessment of the Problem*, in: Ders./T. Seland/J.H. Ulrichsen (Hgg.), *Neotestamentica et Philonica (FS P. Borgen)*, NT.S 106, Leiden 2003, 281–303. Ich freue mich über die weitreichende Übereinstimmung mit dem geschätzten Kollegen. – Die Zitierung von Qumrantexten erfolgt hier nach dem bei M.G. Abegg (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Concordance I, Part 1*, Leiden 2003, xiv, gebotenen Schema, die Kolumnen- und Zeilenzählung der Hodajot (1QH^a) jedoch nach der unter Anm. 70 genannten Arbeit von H. Stegemann.

¹ So etwa R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, HThK IV/1, Freiburg 1986, 116, der freilich gleich einschränkend hinzufügt, „eine unmittelbare Herübernahme qumranischer Anschauungen“ sei „schwerlich zu erweisen“ (ebd.). Vgl. unter den Kommentaren weiter G. BEASLEY-MURRAY, *John*, WBC 36, Waco 1987, lxi: „That close contacts exist between the literature of the Qumran sect and the Fourth Gospel is common knowledge“; D.M. SMITH, *John*, Abingdon NT Commentaries, Nashville 1999, 34: „remarkable similarities in theological language and conceptuality to the Essene sect of Qumran“; vgl. in neueren Einleitungen R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 371f.; I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament I*, NEB.NT Ergänzungsband II/1, Würzburg 1998, 204, der jedoch einschränkt, Qumran sei „nicht der einzige jüdische Bezugspunkt des Johannesevangeliums“. In einer populäreren Darstellung ist zu lesen: „Palestinian Judaism in general and the DSS [sc. Dead Sea Scrolls, J.F.] in particular have emerged as the most likely influence on that writing and indeed as well on the remainder of the Johannine corpus“ (C.M. PATE, *Communities of the Last Days. The Dead Sea Scrolls, the New Testament and the Story of Israel*, Downers Grove 2000, 215). Zurückhaltender äußern sich unter anderem C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, übers. v. H. Balz, KEK.S, Göttingen 1990, 51f. und S.S. SMALLEY, *John. Evangelist and Interpreter*, Carlisle 1998, 72f.

² Eine ausführliche, aber nicht hinreichend kritisch ausgewertete Zusammenstellung der (älteren) Parallelen bietet O. BÖCHER, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, ähnlich auch G. BAUMBACH, *Qumran und das Johannesevangelium*, Berlin 1958; eine religionsgeschichtlich differenziertere Analyse bietet R. BERGMEIER, *Glaube als Gabe nach Johannes*, BWANT 112, Stuttgart

kreisen näherhin zu bestimmen ist, wird in der Forschung sehr unterschiedlich beantwortet. Die Bandbreite reicht von der Feststellung einer vagen Analogie ‚sektenhaft‘-dualistischen Denkens oder ‚indirekter‘ Beeinflussung durch eine „allgemeinere Bekanntschaft mit dem Denken und der Ausdruckweise“ der Qumrantexte³ über eine ebenfalls noch recht unkonkrete Vermutung, ein „qumrannaher Dualismus“ habe eine bestimmte Phase der Entwicklung der johanneischen Gemeinde beeinflusst,⁴ bis hin zu sehr detaillierten Annahmen wie etwa bei dem renommierten britischen Johannesforscher *John Ashton*, der meint, der Evangelist müsse in seiner Jugend Mitglied der Essener gewesen und in einer Bibliothek – in Qumran oder auch anderswo – deren Schriften gelesen haben,⁵ weil er nur auf diese Weise ein so ausgeprägt dualistisches Denken erworben haben könne. |

Bei einzelnen Exegeten verbanden sich derartige Überlegungen mit sehr konkreten Annahmen zur Verfasserfrage: Wo man die Darstellung der Jüngerberufung in Joh 1 autobiographisch auswerten und in dem unbekanntem Jünger von Joh 1,35–39 den ‚Lieblingsjünger‘ und damit auf dem

1980. Die Literatur bis Anfang der 60er Jahre ist besprochen bei H. BRAUN, Qumran und das Neue Testament I, Tübingen 1966, 96–138.290–306; II, 118–144. Einflußreich war der Aufsatz von R.E. BROWN, *The Qumran-Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles*, CBQ 17 (1955), 403–419.559–574 (dt.: Die Schriftrollen von Qumran und das Johannesevangelium und die Johannesbriefe, in: K.H. Rengstorf [Hg.], *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, 486–528). Ihm folgt – zunehmend dezidierter – J.H. CHARLESWORTH, *A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13 – 4:26 and the ‚Dualism‘ Contained in the Gospel of John*, in: Ders. (Hg.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, 76–106; DERS., *Qumran, John, and the Odes of Solomon*, ebd., 107–136; DERS., *The Dead Sea Scrolls and the Gospel according to John*, in: R.A. Culpepper/C.C. Black (Hgg.), *Exploring the Gospel of John, In honor of D. Moody Smith*, Louisville 1996, 65–97. Eine sehr viel vorsichtiger Erklärung bietet R. BAUCKHAM, *Qumran and the Fourth Gospel. Is there a Connection?*, in: S.E. Porter/C.A. Evans (Hgg.), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, JSPS 26/RILP 3, Sheffield 1997, 267–279; DERS., *The Qumran Community and the Gospel of John*, in: L.H. Schiffman/E. Tov/J.C. VanderKam (Hgg.), *The Dead Sea scrolls. Fifty years after their discovery. Proceedings of the Jerusalem congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 2000, 105–115; s. zuletzt auch Aune, *Dualism* (s. Anm. *).

³ So BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 525; vgl. DERS., *Introduction* (s. Anm. 1), 373.

⁴ So J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes I*, ÖTBK 4/1, Gütersloh³ 1991, 176; vgl. grundlegend DERS., *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, ZNW 65 (1974), 71–87. Becker verweist dafür besonders auf Joh 3,19–21.

⁵ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 205.235ff. Ebd., 237: „the evangelist had dualism in his bones, ... [and] may well have started life as one of those Essenes who were to be found, according to Josephus, ‚in large numbers in every town““. CHARLESWORTH, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), 88, will für den Evangelisten keinen unmittelbaren Zugang zu den Schriften von Qumran annehmen, sondern verweist auf „the vivid memory of an Essene who had become a Christian“, und formuliert: „The Essenes memorized IQS 3 and 4, and some of them – I am convinced – entered the Johannine school and left their imprint on the Gospel of John“.

Hintergrund von Joh 21,24f. den Evangelisten erkennen wollte, konnte man diesen als ehemaligen Täuferjünger in Verbindung mit der Qumrangemeinde bringen⁶ – allerdings nur unter der nicht unproblematischen Voraussetzung, daß auch Johannes der Täufer in enger Verbindung mit der Gemeinschaft von Qumran oder der essenischen Bewegung stand.⁷ In noch spekulativerer Form hat *Eugen Ruckstuhl* die Auffassung vertreten, der mit dem Evangelisten identifizierte ‚Jünger, den Jesus liebte‘, sei essenischer Priester gewesen und habe als „Gästemönch“ der Essenersiedlung in Jerusalem Jesus und seinen Jüngern das Passamahl nach essenischem Kalender bereitet.⁸ Diese kühne Konstruktion basiert auf weitgehenden und durchweg fraglichen Voraussetzungen über die Harmonisierbarkeit der markinischen und johanneischen Passionschronologie,⁹ die Existenz eines ‚Es-

⁶ So F.M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB 62 (1955), (5–44)43f.; DERS., *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne 2: Les grandes traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le quatrième évangile*, Paris 1959, 310–319; vorsichtig auch BROWN, *Schriftrollen*, 527f. (anders dann DERS., *The Gospel according to John I*, AB 29, New York u.a. 1966, lxiii), und O. CULLMANN, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, in: K. Stendahl (Hg.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, (18–32)24f.; CHARLESWORTH, *Comparison* (s. Anm. 2), 105; E. RUCKSTUHL, *Der Jünger, den Jesus liebte. Geschichtliche Umriss*, BiKi 40 (1985), (77–83)77; DERS., *Der Jünger, den Jesus liebte*, SNTU 11 (1986), 131–167 (s. bes. 165f.), wieder abgedruckt in: DERS., *Jesus im Horizont der Evangelien*, SBAB 3, Stuttgart 1988, (355–394)393f.

⁷ Vgl. W.H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, in: K. Stendahl (Hg.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 33–53; DERS., *Whence the Gospel according to John?*, in: Charlesworth (Hg.), *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), 166–194; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehrer*, München/Basel 1958, 109ff. Für einen ehemaligen (dann exkommunizierten) Essener hält J.H. CHARLESWORTH den Täufer (*John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community*, in: D.W. Parry/E. Ulrich [Hgg.], *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, StTDJ 30, Leiden 1999, 353–375). Unter Verweis auf die spezifischen Differenzen hinsichtlich des Taufritus wie der Schriftbezüge wird eine solche Verbindung klar widerlegt bei H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg u.a. 1993, 292–313; vgl. auch J. FREY, *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments*, in: M. Fieger u.a. (Hgg.), *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer*, NTOA 47, Freiburg CH /Göttingen 2001, (129–208)164–177.

⁸ Vgl. RUCKSTUHL in den beiden in Anm. 7 genannten Aufsätzen, weiter DERS., *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu, I. Teil*, SNTU 10 (1985), (27–61)55f., wieder abgedruckt in: DERS., *Jesus im Horizont der Evangelien*, SBAB 3, Stuttgart 1988, (101–140)132f.; DERS., *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu, II. Teil*, SNTU 11 (1986), 97–129; wieder abgedruckt ebd., 141–176, mit einem Nachtrag 177–184. Vgl. auch B.N. CAPPER, „With the Oldest Monks...“. *Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple*, JThS 49 (1998), 1–55.

⁹ Grundlegend hierfür A. JAUBERT, *La Date de la Cène*, Paris 1957; DIES., *Jésus et le calendrier de Qumrân*, NTS 7 (1960/61), 1–30; DIES., *The Calendar of Qumran and the*

senerviertels⁶ in Jerusalem¹⁰ und den angeblich monastischen Charakter der essenischen Bewegung.¹¹ Wo man nach weiteren Möglichkeiten der Beeinflussung der johanneischen Tradition (oder des Evangelisten) durch essenisches Gedankengut sucht, begegnen Verweise auf christlich gewordene Essener in Palästina¹² oder später in Antiochien oder gar Ephesus.¹³ Neuerdings hat *James H. Charlesworth* aus den religionsgeschichtlichen Parallelen sogar eine detaillierte Hypothese zur Frühdatierung des vierten Evangeliums entwickelt.¹⁴ Eine von ihm angenommene ‚erste Ausgabe‘¹⁵ des Werks sei präzise zwischen Sommer 68 und Sommer 70 n.|Chr., zwischen der Flucht der Essener aus Qumran und der Flucht der Jesusanhänger aus Jerusalem, entstanden. Diese ‚erste Ausgabe‘ setze die Tempelzerstörung noch nicht voraus, sie – und nur sie – sei aber von essenischem Gedankengut so stark beeinflusst, daß man annehmen könne, der johanneische Autor

Passion Narrative in John, in: CHARLESWORTH, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), 62–75. Zur Kritik dieser Hypothesen s. J.C. VANDERKAM, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar. A Reassessment of Jaubert's Hypotheses*, CBQ 41 (1979), 390–411 (jetzt in: DERS., *From Revelation to Canon*, Leiden u.a. 2000, 81–104); R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian*, Leiden u.a. 1996, 289–292.

¹⁰ Vgl. RUCKSTUHL, *Chronologie I* (s. Anm. 8), 48f. Grundlegend B. PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (hg. v. R. Riesner), *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte* 2, Gießen/Basel 1991; vgl. R. RIESNER, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen*, *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte* 6, Gießen/Basel ²1998. Zur Kritik s. FREY, *Bedeutung* (s. Anm. 7), 146–152.

¹¹ RUCKSTUHL redet stets gemäß einem inzwischen überholten Paradigma der frühen Qumranforschung von „essenischen Mönche[n]“ oder „Qumranmönche[n]“ (z.B. in: *Chronologie I* [s. Anm. 8], 47.48). S. zur Diskussion der Frage der Ehelosigkeit bei den Essenern A. STEUDEL, *Ehelosigkeit bei den Essenern*, in: J. Frey/H. Stegemann (Hgg.), *Qumran kontrovers*, *Einblicke* 6, Paderborn 2003, 115–124; die Existenz zölibatärer Essener wird bestritten von STEGEMANN, *Essener* (s. Anm. 7), 267–274.

¹² Dabei wird häufig auf die Notiz über die Konversion von „Priestern“ in Act 6,7 verwiesen. Vgl. K. SCHUBERT, *Lebensbild der Gemeinde*, in: J. MAIER/K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, UTB 224, München/Basel 1982, (9–141)130; RIESNER, *Essener und Urgemeinde* (s. Anm. 10), 86. Vgl. auch BRAUN, *L'arrière-fond* (s. Anm. 6), 43f.; CHARLESWORTH, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), 69f.

¹³ So BRAUN, *L'arrière-fond* (s. Anm. 6), 43f.

¹⁴ J.H. CHARLESWORTH, *The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John*, in: P.L. Hofrichter (Hg.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, *Theologische Texte und Studien* 9, Hildesheim 2002, 73–114.

¹⁵ CHARLESWORTH präzisiert die Textgestalt der von ihm angenommenen ‚first edition‘ nicht, verweist aber (*Priority* [s. Anm. 14], 91 Anm. 42) auf Arbeiten von R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs*, SNTS.MS 11, Cambridge 1970; DERS., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Philadelphia 1988; U.C.VON WAHLDE, *The Earliest Version of John's Gospel. Rediscovering the Gospel of Signs*, Wilmington 1989. Freilich sind diese literarkritischen Rekonstruktionen einer vorjohanneischen ‚Grundschrift‘ oder eines ‚Zeichenevangeliums‘ äußerst problematisch.

habe sein Werk am ehesten in der Zeit verfaßt, als Essener nach der Zerstörung Qumrans im Juni 68 n.Chr. in Scharen von dort nach Jerusalem flohen, wo – im dortigen ‚Essenerviertel‘ – ihre Gesinnungsgenossen lebten. In dieser Krise seien die Essener Kandidaten für die johanneische Botschaft der Hoffnung gewesen.¹⁶

In dieser außerordentlich kühnen Hypothese verbinden sich schwerlich verifizierbare literarkritische Spekulationen¹⁷ mit gewagten Vermutungen über den ursprünglichen Adressatenkreis der johanneischen Schriften. Auch derartige Überlegungen sind schon seit den Anfängen der Qumranforschung in der Diskussion. So wollte bereits der Wiener Judaist *Kurt Schubert* im vierten Evangelium eine „Christologie für Essener“ erkennen,¹⁸ und der große französische Johannesforscher *Marie-Émile Boismard* sah im ersten Johannesbrief ein Schreiben an bekehrte Essener, die er dann mit den in Act 19,2 bezeugten Täuferjüngern in Ephesus verband.¹⁹ Neuerdings hat auch *Rainer Riesner* festgestellt, Joh 1 lasse sich als „Einladung an Anhänger von Johannes dem Täufer“ lesen, und gefolgert: „Das Vierte Evangelium rang mit Gruppen, die nicht mit dem Essenismus identisch waren, aber in Beziehung zu dieser Bewegung und damit zum jüdischen Mutterland standen.“²⁰

Der Überblick zeigt: Die Verhältnisbestimmungen bleiben entweder sehr vage, oder sie greifen zu spekulativen Konstruktionen und setzen voraus, was | historisch und exegetisch schwerlich sicherzustellen ist. Die möglichen ‚Kontaktstellen‘ zwischen der johanneischen Tradition und essenischem Gedankengut sind durchweg fraglich. Wir wissen weder Sichereres von einer scharenweisen Flucht der Essener aus Qumran in ein Jerusa-

¹⁶ CHARLESWORTH, Priority (s. Anm. 14), 104.

¹⁷ Fraglich ist insbesondere die Annahme, daß die Qumran-Parallelen nur in der ‚ersten Ausgabe‘ zu finden seien. Die johanneische Sprache ist zu einheitlich, als daß man eine Schichtentrennung sprachlich verifizieren könnte. Im übrigen wird bei Charlesworth der Textbestand der ‚ersten Ausgabe‘ nicht eindeutig bestimmt. Die konkrete Annahme, daß die Paraklet-Aussagen in Joh 15f. aus denen in Joh 14,16–26 (wo Charlesworth starke Qumran-Parallelen feststellt) herausgesponnen sein müßten (CHARLESWORTH, Priority [s. Anm. 14], 101), dürfte einer exegetischen Nachprüfung kaum standhalten.

¹⁸ SCHUBERT, Gemeinde (s. Anm. 7), 131.

¹⁹ M.-É. BOISMARD, The First Epistle of John and the Writings of Qumran, in: CHARLESWORTH, Dead Sea Scrolls (s. Anm. 2), (156–166)165f.

²⁰ R. RIESNER, Versuchung und Verklärung (Lukas 4,1–13; 9,28–36; 10,17–20; 22,39–53 und Johannes 12,20–36), ThBeitr 33 (2002), (197–207)207. Sofern mit diesem Hinweis Täufergruppen gemeint sein sollen, dann wird damit ein älterer Topos der Johannesforschung aufgenommen, insofern die Täuferaussagen im Prolog (Joh 1,6–8.15) sowie weitere Züge des johanneischen Täuferbildes seit der Arbeit von W. BALDENSPERGER (Der Prolog des vierten Evangeliums, Freiburg 1898) auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Täuferkreisen erklärt werden, deren Existenz in Ephesus durch Act 19,3 belegt ist.

lemer ‚Essenerviertel‘ noch von einer Bekehrung essenischer ‚Priester‘ zum frühen Christentum, und auch die Annahme eines Einflusses spezifisch essenischer Gedanken durch die Vermittlung des Täufers oder seiner Jünger hält einer näheren Nachprüfung kaum stand. Denn weder die Nähe oder zeitweise Zugehörigkeit des Täufers zur essenischen Bewegung²¹ noch die Identifikation des Evangelisten mit einem der Jünger aus Joh 1²² lassen sich hinreichend sicher begründen. Es scheint daher mehr als angebracht, den verbreiteten, aber vagen ‚Konsens‘ enger Berührungen zwischen dem qumranischen Schrifttum und dem Corpus Johanneum kritisch zu überprüfen. Dies gilt zumal, da die Diskussion mit wenigen Ausnahmen kaum über den Stand der 50er und 60er Jahre hinausgegangen ist,²³ obwohl

²¹ Eine solche wurde z.B. vermutet von BROWNLEE, John the Baptist (s. Anm. 7); SCHUBERT, Gemeinde (s. Anm. 7), 109. S. neuerdings CHARLESWORTH, John the Baptizer (s. Anm. 7); vgl. kritisch FREY, Bedeutung (s. Anm. 7), 170–175.

²² Ob der in Joh 21,24 mit dem Evangelisten identifizierte ‚Jünger, den Jesus liebte‘, auch mit dem namenlosen Jünger aus Joh 1,37 identifiziert werden soll ist fraglich. Aber nur wenn man diese im Text nicht explizit gemachte Verknüpfung vornimmt, läßt sich der vierte Evangelist selbst als Täuferjünger bzw. vom Täufer beeinflusst ansehen.

²³ Dies zeigt sich daran, daß der von J.H.Charlesworth herausgegebene Sammelband aus dem Jahre 1972 („John and Qumran“) 1990 mit leicht verändertem Titel, einem neuen Vorwort und einer Bibliographie erneut herausgegeben werden konnte: John and the Dead Sea Scrolls, New York 1990. An der Bibliographie wird deutlich, daß die wesentlichen Beiträge zum Thema alle aus den 50er und 60er Jahren stammen und wenig Neues zu verzeichnen war. Die seit 1991, d.h. seit der Eröffnung des Zugangs zum gesamten Bestand der Qumran-Bibliothek veröffentlichten Arbeiten zum Verhältnis zwischen Qumran und den johanneischen Schriften sind ebenfalls rar. Vgl. neben den bereits erwähnten Beiträgen von CHARLESWORTH, Dead Sea Scrolls (s. Anm. 7); DERS., Priority, und BAUCKHAM, Qumran; DERS., Qumran Community (beide s. Anm. 2), folgende Beiträge: C.A. EVANS, Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue, JSNT.S 89, Sheffield 1993, 146–150; P.F. ESLER, Introverted Sectarianism at Qumran and in the Johannine Community, in: DERS., The First Christians in Their Social Worlds, London/New York 1994, 70–91; G. SEGALLA, Qumran e la letteratura giovannea (Vangelo e Lettere). Il dualismo antitetico di luce-tenebra, Ricerche Storico Bibliche 9 (1997), 117–153; M. PHILONENKO, La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique, in: G. Widengren/A. Hultgård/M. Philonenko (Hgg.), Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrâniën, Paris 1995, 163–211; A. PILGAARD, The Qumran Scrolls and John's Gospel, in: J. Nissen/S. Pedersen (Hgg.), New Readings in John. Literary and Theological Perspectives, JSNT.S 182, Sheffield 1999, 126–142; R.E. BROWN, John, Gospel and Letters of, in: L.H. Schiffman/J.C. VanderKam (Hgg.), Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Oxford 2000, I, 414–417; A. DESTRO/M. PESCE, The Gospel of John and the Community Rule of Qumran. A Comparison of Systems, in: A.J. Avery-Peck/J. Neusner/B. Chilton (Hgg.), Judaism in Late Antiquity V/2: The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls, Leiden u.a. 2001, 201–229; AUNE, Dualism (s. Anm. *). – Darüber hinaus gibt es einige Beiträge zu Einzelstellen und -problemen: G.J. BROOKE, The Temple Scroll and the New Testament, in: Ders. (Hg.), Temple Scroll Studies, JSP.S 7, Sheffield 1989, 186–194; D. NEUFELD, „And When That

sich doch sowohl in der Johannesfor|schung als auch vor allem in der Erschließung der Qumrantexte seitdem einiges getan hat. Ich möchte im folgenden zuerst (1.) die Funktion der Qumran-These innerhalb der Johannesforschung der 50er und 60er Jahre beleuchten, dann (2.) den Stand der Diskussion um die sprachlichen und thematischen Parallelen dokumentieren und (3.) aus der neueren Qumranforschung einige Aspekte anführen, die eine differenziertere Betrachtung erfordern und m.E. zu einer Revision des verbreiteten Bildes zwingen. Eine differenziertere Darstellung der in den Texten von Qumran vorliegenden Formen dualistischen Denkens (4.) und eine knappe religionsgeschichtliche und funktionale Analyse der dualistischen Sprachelemente im Corpus Johanneum (5.) schließen sich an, bevor schließlich (6.) in einigen Thesen der Ertrag der Untersuchung und einige weiterführende Perspektiven formuliert werden können.

1. Zum forschungsgeschichtlichen Kontext der Qumran-These

Die Annahme einer besonderen Qumran-Nähe der johanneischen Schriften entstammt bereits den allerersten Jahren nach Bekanntwerden der Rollen vom Toten Meer, und sie läßt sich aus der besonderen Situation der Johannesforschung in einer Zeit begreifen, die bestimmt war von der Diskussion um die Interpretation *Rudolf Bultmanns* und seine religionsgeschichtliche Einordnung des vierten Evangeliums. Dies vermag eines der ersten Urteile über die Bedeutung der neugefundenen Texte zu veranschaulichen: Bereits 1950 stellte der Nestor der deutschen Qumranforschung, der Heidelberger Orientalist *Karl Georg Kuhn* in einem Bericht über die neuen Funde eine

One Comes“. Aspects of Johannine Messianism, in: C.A. Evans/P.W. Flint (Hgg.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1997, 120–140; J. SVENSSON, *Johannespåskan och Qumrankalendern*, SEÅ 62 (1997), 87–110; G.J. BROOKE, *Shared Intertextual Interpretations in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, in: M.E. Stone/E.G. Chazon (Hgg.), *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, StTDJ 28, Leiden 1998, 35–57 (54f.: zur Rezeption von Ps 82 in 11Q13 und Joh 10,34); DERS., *4Q252 and the 153 Fish of John 21:11*, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hgg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (FS H. Stegemann), BZNW 97, Berlin/New York 1999, 253–265. Leider enthält das autoritative Sammelwerk zur Qumranforschung, P.W. Flint/J.C. VanderKam (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years 1–2*, Leiden u.a. 1998/99, zwar Artikel zu Jesus, Paulus und der Johannesapokalypse, aber keinen Beitrag zum Verhältnis der Qumrantexte zum Johannesevangelium und den Johannesbriefen.

„tiefgehende Verwandtschaft“²⁴ der Texte mit den johanneischen Schriften fest: |

„Wir bekommen in diesen neuen Texten den Mutterboden des Johannesevangeliums zu fassen, und dieser Mutterboden ist palästinisch-jüdisch, ist aber nicht das pharisäisch-rabbinische Judentum, sondern ist eine palästinisch-jüdische Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur.“²⁵

Dieses Urteil zeigt die anfängliche Unsicherheit in der Einordnung der Qumrantexte. Weite Kreise der neutestamentlichen Forschung rechneten ja unter dem Eindruck der Arbeiten von *Richard Reitzenstein*, *Hans Jonas* und *Rudolf Bultmann*²⁶ mit der Existenz eines einheitlichen gnostischen Mythos, der hinter dem religiösen Denken der ganzen Spätantike, von der späten jüdischen Weisheit und der Apokalyptik über Philo bis hin zu den Manichäern und Mandäern, stehen sollte.²⁷ Auf dieser religionsgeschichtlichen Konstruktion basierte *Bultmanns* Interpretation des vierten Evangeliums und seiner eigentümlich dualistischen Sprachgestalt.²⁸ So lag es zunächst nur nahe, daß Forscher wie *Kuhn* – ebenso auch *Bultmann* selbst²⁹ – die neuen Texte, in denen dualistische Züge und Parallelen zur johanneischen Terminologie, aber auch die häufige Verwendung des Wortfeldes ‚Erkenntnis‘/ ‚erkennen‘ zu finden waren, als ‚gnostisch‘ bezeichneten.³⁰ |

²⁴ K.G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950), (192–211)209.

²⁵ KUHN, Palästina (s. Anm. 24), 210.

²⁶ S. besonders R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921; R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums (1925), in: DERS., Exegetica, Tübingen 1967, 55–104; H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis, FRLANT 51, Göttingen ³1964; II. Von der Mythologie zur gnostischen Philosophie. Erste und zweite Hälfte, hg. v. K. Rudolph, FRLANT 159, Göttingen 1993. S. zur kritischen Bewertung der Thesen Reitzensteins und Bultmanns C. COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule, FRLANT 78, Göttingen 1961; BERGMIEIER, Glaube (s. Anm. 2); J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Licht der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 129–141.

²⁷ BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 26), 59; REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium (s. Anm. 26), 93–150.

²⁸ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ²¹1986; vgl. DERS., Johanneische Schriften und Gnosis, in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 230–254.

²⁹ R. BULTMANN, Art. Johannesevangelium, RGG³ III, (840–850)846f.; DERS., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 361 Anm. 1. Vgl. auch K. SCHUBERT, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften 25. Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis ThLZ 78 (1953), (495–506)506; BAUMBACH, Qumran (s. Anm. 2), 54.

³⁰ Auch BAUMBACH, Qumran (s. Anm. 2), 60, wollte den Dualismus in 1QS zumindest als „zur Gnosis tendierend“ werten. Unter dem Einfluß der verbreiteten Auffassung eines als ‚normativ‘ geltenden Judentums (worunter man natürlich die pharisäisch-rabbinische

Während Bultmann zeitlebens bei dieser Einordnung verharrte,³¹ stellten *Kuhn* und andere Autoren bald die Differenz zu den bekannten gnostischen Texten heraus: Im Gegensatz zum *Substanzdualismus* der Gnosis mit seiner fundamentalen Scheidung zwischen göttlichem Pleroma und materielle Welt schien in den Schriftrollen ein kosmisch geweiteter, aber doch vom alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsglauben umgriffener, d.h. *modifizierter ethischer Dualismus* vorzuliegen³² – offenbar analog zum johanneischen Denken, in dem die dualistischen Termini ebenfalls nur unter dem schöpfungstheologischen ‚Vorzeichen‘ von Joh 1,3 gelesen werden können.³³

Für die religionsgeschichtliche Herleitung der johanneischen Terminologie war damit eine neue, faszinierende Möglichkeit eröffnet. Auf dem postulierten Hintergrund des gnostischen Mythos hatte Bultmann im Werk des Evangelisten eine radikale Uminterpretation des gnostischen *Substanzdualismus* in einen *Existenz-* und *Entscheidungsdualismus* angenommen. Sollte sich nun bereits in Qumran ein dualistisches Denken nachweisen lassen, das dieselbe Struktur hätte wie das johanneische, dann bräuchte man nicht mehr die literarisch sehr viel späteren gnostischen Texte der Mandäer und Manichäer zur Erklärung heranziehen, sondern könnte die Sprache des Evangeliums im Horizont der nachweislich älteren jüdischen Texte verstehen.³⁴ Für viele Exegeten schienen so in den Schriftrollen alle für den johanneischen Dualismus – gerade in seiner Differenz zur Gnosis – charakteristischen Elemente vorgegeben: ein modifizierter Dualismus der Existenz, deren Bestimmtheit sich im Handeln erweist, wobei die jeweilige Ausrichtung des menschlichen Willens durch Gottes Prädestination bestimmt ist.³⁵ Angesichts der parallelen Struktur dualistischen Denkens konnte man dann auf die gnostische Herleitung der johanneischen Sprechweise verzichten.³⁶ Man brauchte auch die modifizierende ‚Korrektur‘ des radikalen Dualismus durch den Schöpfungsglauben nicht mehr als einen

Linie verstand), konnten abweichende jüdische Quellen nur als ‚heterodox‘ oder ‚sektenhaft‘ und dann gegebenenfalls ‚gnostisierend‘ gelten.

³¹ Vgl. das Vorwort zur dritten Auflage (1958) in R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, durchgesehen und ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, VII, sowie ebd., 364.

³² So K.G. KUHN, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, ZThK 49 (1952), 296–316. Kuhn verglich den ethischen Charakter des Dualismus in 1QS III 13 – IV 26 besonders mit einigen Stellen aus der Avestischen Literatur.

³³ S. zur älteren Diskussion BRAUN, *Qumran II* (s. Anm. 2), 124f.

³⁴ Vgl. diese Argumentation z.B. bei J. BECKER, *Das Heil Gottes*, StUNT 3, Göttingen 1964, 220f.; BERGMEIER, *Glaube* (s. Anm. 2), 28.

³⁵ K.G. Kuhn, *Johannes-Evangelium und Qumrantexte*, in: *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift O. Cullmann), Leiden 1962, (111–122)120f.

³⁶ S. das Referat bei H. BRAUN, *Qumran II*, 137.

kühn ‚entmythologisierenden‘ Akt des vierten Evangelisten auffassen, wenn ein analoger Vorgang bereits im vorchristlichen Judentum, „diesseits des gnostischen Bruchs“³⁷ zu erkennen war.³⁸ |

Im Rahmen der Johannesforschung bot sich der Rekurs auf die neugefundenen Qumrantexte als eine willkommene Alternative zu den religionsgeschichtlichen Konstruktionen *Bultmanns* an, und die große Zahl von Arbeiten, die sich in den 50er und frühen 60er Jahren mit dem Verhältnis von Johannes und Qumran befaßten,³⁹ läßt sich wohl nur aus dieser forschungsgeschichtlichen Konstellation erklären.⁴⁰ Während ein Teil der Johannesforschung mit Bultmann den geistigen Hintergrund des Evangelisten oder über Bultmann hinaus auch seine eigene Theologie⁴¹ weiterhin als gnostisch bestimmen wollten und die Qumranparallelen skeptisch beurteilten,⁴² verwiesen andere Forscher gerade auf die Qumranparallelen, um Bultmanns Gnosis-These – und mit ihr seine ganze Johannesinterpretation – zu bestreiten.⁴³ Vor allem kon|servative Ausleger suchten mit dem Argument

³⁷ So BERGMEIER, Glaube (s. Anm. 2), 28.

³⁸ K.G. Kuhn, Sektenschrift (s. Anm. 32), vermutete hier die Aufnahme iranischer Elemente, die nun mit dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben vereinbar gemacht seien.

³⁹ Vgl. bes. F.-M. BRAUN, L'arrière-fond (s. Anm. 6); BROWN, Qumran-Scrolls (s. Anm. 2); W.F. ALBRIGHT, Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John, in: The background of the New Testament and its eschatology (FS C.H. Dodd), Cambridge 1956, 153–171; BAUMBACH, Qumran (s. Anm. 2); KUHN, Johannes-Evangelium (s. Anm. 35). Die älteren Beiträge referiert H. BRAUN, Qumran I, 96–138 und II, 118–144.

⁴⁰ Im angelsächsischen Sprachraum nahm C.H. DODD eine ähnliche Position ein, freilich weniger radikal als *Bultmann*, wenn er das johanneische Denken zwar nicht auf die Gnosis, sondern auf die hellenistische Religiosität z.B. der Hermetica zurückführte (The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 133). – Mit dem Abklingen der Diskussion um *Bultmanns* (bzw. *Dodds*) Johannesdeutung und dem Aufkommen neuer Auslegungsmodelle um 1970 ging auch die Zahl der einschlägigen Arbeiten zurück.

⁴¹ So die Interpretation von E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966 (⁴1980) und – besonders radikal – L. SCHOTTROFF, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neukirchen-Vluyn 1970.

⁴² Diese Tendenz läßt sich bei H. BRAUN, Qumran (s. Anm. 2), in den eigenen Stellungnahmen des Autors deutlich erkennen. Gleichwohl ist Braun in der Kritik an ‚panqumranistischen‘ Thesen Recht zu geben.

⁴³ Vgl. etwa E. STAUFFER, Probleme der Priestertradition, ThLZ 81 (1956), 135–170, mit seiner These, Johannes gehöre mit Qumran und den TestXII in eine Linie der nachexilischen Priestertradition. Für Stauffers Konstruktion schienen die Qumrantexte eine willkommene Alternative zum ‚orthodoxen‘ Judentum zu bieten. Vgl. auch den einflußreicheren Entwurf von O. CULLMANN, der das vierte Evangelium bzw. den ‚johanneischen Kreis‘ ebenfalls aus einer eigenen, aus dem tempelkritisch-heterodoxen Judentum hervorgehenden judenchristlichen Traditionslinie herleiten wollte, s. DERS., L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant, NTS 5 (1958/59), 157–173; DERS., Der johanneische Kreis, Tübingen 1975,

der Qumran-Bezüge den palästinischen Ursprung und das hohe Alter der johanneischen Tradition oder gar – damit verbunden – die traditionelle Auffassung der Verfasserschaft des Zebedaiden Johannes und den historischen Quellenwert des vierten Evangeliums zu begründen.⁴⁴

2. Die Qumran-These in den älteren Vergleichen

Viele der zunächst aufgestellten Thesen ließen sich in der folgenden Diskussion nicht erhärten.⁴⁵ Doch zeigt das Urteil des Bultmann-Schülers *Herbert Braun*, der johanneische Dualismus könne zumindest auf palästinischem Boden entstanden sein,⁴⁶ daß die Erschließung der Qumrantexte in der Johannesforschung einen signifikanten Wandel hin zu einer verstärkten Wahrnehmung der jüdischen Hintergründe des Johannesevangeliums und seines Autors bewirkt hat.⁴⁷

30ff.91ff.; weiter H. BLAUERT, Die Bedeutung der Zeit in der johanneischen Theologie, Diss. theol. (masch.), Tübingen 1953, 194ff., der bei Johannes ein qumran-analoges Zeitverständnis nachweisen wollte (dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 26], 218f.); O. BETZ, Der Paraklet, AGSU 2, Leiden/Köln 1963; BRAUN, L'arrière-fond (s. Anm. 6), der freilich nicht weniger deutlich die hellenistischen Züge im Johannesevangelium erkannte (in: DERS., Jean le Théologien II, 277–300). Die konsequenteste Ersetzung des gnostischen Hintergrundes durch einen qumranischen leistet die Arbeit von BERGMEIER, Glaube (s. Anm. 2).

⁴⁴ Vgl. ALBRIGHT, Discoveries (s. Anm. 39), der aus den von ihm festgestellten konzeptuellen Entsprechungen folgerte: „That the needs of the early Church influenced the selection of items for inclusion in the Gospel we may readily admit, but there is no reason to suppose that the needs of that Church were responsible for any inventions or innovations of theological significance ... we may rest assured that it [sc. das Johannesevangelium] contains the memories of the Apostle John“ (170–171). Vgl. auch F.M. CROSS, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, London 1958, 161f.: „John preserves authentic historical material which first took form in an Aramaic or Hebrew milieu where Essene currents still ran strong“.

⁴⁵ Mit Recht bemerkt AUNE, Dualism (s. Anm. *), 282: „some of the initial excitement and optimism shared by the majority began to fade“.

⁴⁶ H. BRAUN, Qumran I, 98. Die These eines heidenchristlichen Charakters des Johannesevangeliums (so noch H.M. TEEPLE, Qumran and the Origin of the Fourth Gospel, NT 4 [1960/61], [6–25]24) war damit entscheidend geschwächt.

⁴⁷ So auch BAUCKHAM, Qumran Community (s. Anm. 2), 14: „It was the publication of Qumran texts which effected a shift in Johannine scholarship towards the thoroughly Jewish character of Johannine theology.“ Es wäre gleichwohl übertrieben, hier von einer ‚Revolution‘ zu sprechen (so etwa J.H. CHARLESWORTH, Reinterpreting John. How the Dead Sea Scrolls Have Revolutionized Our Understanding of John, Bible Review 9/1 [1993], 18–25.53). Aber die Sicherheit, mit der TEEPLE, Qumran (s. Anm. 46), 24f., noch von einem heidenchristlichen Hintergrund des Johannesevangeliums ausgehen wollte, findet heute nicht mehr viele Befürworter.

2.1 Methodologische Überlegungen

Vor allen Vergleichen ist festzuhalten, daß Johannes das außerbiblische Schrifttum von Qumran nirgendwo zitiert hat und auch keinerlei Kenntnis der Geschichte der Qumrangemeinschaft erahnen läßt. Darin besteht ein nicht zu unterschätzender Unterschied zu den ‚Schriften‘ des Alten Testaments, die der Evangelist explizit zitiert und auf die er noch häufiger anspielt.⁴⁸ Zur Diskussion stehen hier nur mögliche sprachliche und sachliche Parallelen, und damit stellt sich das komplexe methodische Problem der traditions- und religionsgeschichtlichen Auswertung solcher Parallelen. Diese Fragen sind zu reflektieren, will man nicht den Vorwurf der ‚parallelomania‘ auf sich ziehen.⁴⁹ Viele der älteren Arbeiten scheinen hier in der Tat dem ‚Qumran-Fieber‘ erlegen zu sein, wenn sie aus der Faszination durch bisher unbekannte Parallelen zu weitreichenden Schlüssen über genealogische Beziehungen zwischen Texten oder gar historische Beziehungen zwischen dem vierten Evangelisten und der Qumrangemeinde gelangt sind.

Bevor jedoch solche Schlüsse gezogen werden können, müssen die vorliegenden textlich-sprachlichen Bezüge möglichst präzise beschrieben und *klassifiziert* werden. Erst auf dieser Basis lassen sich dann unterschiedliche Erklärungen der Parallelen erörtern. Für die *Klassifikation* sollte zumindest die Unterscheidung dreier Grade der Übereinstimmung (a) in allgemeinen Überzeugungen, (b) in motivischen Einzelheiten und (c) in spezifischen sprachlich-terminologischen Elementen vorausgesetzt werden.⁵⁰ Allein Parallelen auf der letztgenannten Ebene, d.h. der sprachlich-terminologischen, können unter bestimmten Umständen zum Nachweis einer Beeinflussung oder Entlehnung dienen.⁵¹ Dabei stellt sich im Blick auf das Verhältnis zwischen den Texten aus Qumran und dem Neuen Testament

⁴⁸ Vgl. zur Schriftauslegung im vierten Evangelium grundlegend M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBTh 4 (1989), 249–288, sowie R. ZIMMERMANN, Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenfeldbilder in Joh 10, in: J. Frey/U. Schnelle (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums, WUNT 175, Tübingen 2004, 81–116.

⁴⁹ S. den wichtigen Beitrag von S. SANDMEL, Parallelomania, JBL 81 (1962), 1–13.

⁵⁰ So AUNE, Dualism (s. Anm. *), 283, der diese Unterscheidung von R.N. FRYE, Qumran and Iran. The State of Studies, in: J. Neusner (Hg.), Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty, Leiden 1975, I, 167–173 aufnimmt. Eine detailliertere, aber auch unübersichtlichere Liste von Kategorien findet sich bei K. BERGER/C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, TNT 1, Göttingen 1987, 15–26. Vgl. zuletzt die präzisen Erwägungen zum religionsgeschichtlichen Textvergleich bei G. SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart, ABG 7, Leipzig 2001, 312–333.

⁵¹ So AUNE, Dualism (s. Anm. *), 283.

zusätzlich das Problem der Sprachdifferenz, die die Eindeutigkeit der Bezüge oft vermindert.⁵² |

Hinsichtlich der *Erklärung* der vorliegenden Parallelen ist weiter zu bedenken, daß auch eindeutige Parallelen nicht zwingend zur Annahme einer *genealogischen* Textbeziehung, also einer textlichen Beeinflussung oder gar Entlehnung, führen, vielmehr legt sich in vielen Fällen lediglich das Modell einer *Analogie* nahe,⁵³ die dann eine Erklärung aufgrund gemeinsamer traditionsgeschichtlicher Voraussetzungen, paralleler sozialer Strukturen oder allgemein-anthropologischer Gegebenheiten nahelegen kann.⁵⁴ Um einen genealogischen Konnex zu begründen, ist es erforderlich, daß die Parallelen nicht nur vereinzelt begegnen, sondern sich auf einen größeren Vorstellungskomplex erstrecken, wobei auch die Funktion der einzelnen Elemente in ihrem systemischen Kontext zu berücksichtigen ist. Eine Entlehnung läßt sich nur dann wahrscheinlich machen, wenn die Vermittlung der Stoffe auch historisch (chronologisch und geographisch) möglich ist und die Versuche der Erklärung im Sinne einer religionsimmanenten Entwicklung gescheitert sind.⁵⁵

Daß gerade im Blick auf die Fragen der konkreten Vermittlung eine möglichst *präzise literarische Analyse* der relevanten Texte erforderlich ist, versteht sich von selbst. Eine solche lag freilich für die Qumrantexte in der Frühzeit der Forschung noch in weiter Ferne. Sie ist erst jetzt möglich, da das Corpus der Qumran-Funde nun vollständig ediert und der wissenschaftlichen Auswertung zugänglich ist – allerdings kann der historische und traditionsgeschichtliche Rahmen vieler Qumrantexte aufgrund des fragmentarischen Zustands nur noch in Ansätzen bestimmt werden.

Doch auch wenn die Möglichkeiten der früheren Forschung viel eingeschränkter waren, wurde in den frühen Vergleichen zwischen dem johanneischen Schrifttum und den bereits in den 50er Jahren edierten Qumran-

⁵² Ein linguistischer ‚Purismus‘, der neutestamentliche Texte allein mit griechischen Parallelen vergleichen wollte (so etwa bei J. NEUGEBAUER, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden, BWANT 140, Stuttgart u.a. 1995, 121; s. zu den durch einen Purismus induzierten Fehlurteilen kritisch FREY, Eschatologie I [s. Anm. 26], 323), erscheint für die Evangelien gleichwohl unangemessen, weil hier zumindest in der Frühzeit mit Bilingualität (oder gar Trilingualität) zu rechnen und von Übersetzungsvorgängen auszugehen ist. Freilich zeigt schon die Septuaginta-Konkordanz (E. HATCH/H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint, Nachdruck Grand Rapids 1987), wie vielfältig die griechische Wiedergabe hebräischer oder aramäischer Lexeme erfolgen konnte. Dies erschwert präzise Rückschlüsse.

⁵³ Zu der Alternative zwischen *Genealogie* und *Analogie* s. SEELIG, Methode (s. Anm. 50), 319ff., der auf die klassischen Äußerungen von A. DEISSMANN, Licht vom Osten, Tübingen ⁴1923, 226, und E. NORDEN, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 466f., verweist.

⁵⁴ Vgl. SEELIG, Methode (s. Anm. 50), 330.

⁵⁵ Vgl. SEELIG, Methode (s. Anm. 50), 325–329.

texten (überwiegend den Texten aus Höhle 1) eine Fülle von Material zusammengetragen, das bei entsprechend sorgfältiger Auswertung durchaus Beachtung verdient.⁵⁶ Die wichtigsten dieser Parallelen sind hier anzuführen, wobei keine Vollständigkeit der Belege intendiert ist. |

2.2 Sachliche Parallelen

Für den Aufweis textlicher Beziehungen oder Beeinflussungen wenig beweiskräftig sind die vielen allgemeinen und motivischen Berührungen, die in älteren Arbeiten zwischen den Qumrantexten und dem johanneischen Schrifttum aufgewiesen wurden.

So zeigen etwa Parallelen in der *Schriftauslegung*⁵⁷ kaum mehr als den gemeinsamen Hintergrund in der biblisch-frühjüdischen Tradition, und die im Johannesevangelium belegten *messianischen Termini*⁵⁸ weisen gleichermaßen auf diese Tradition zurück, nicht aber auf einen spezifisch qumranischen Hintergrund des Evangeliums. Auch die im vierten Evangelium belegte ‚Ersetzung‘ des Tempels durch den Leib Jesu (Joh 2,21; 4,21–24; 7,38f. etc.) wird man kaum in einen spezifischen Zusammenhang mit der *Tempelkritik* der Qumrangemeinde oder dem (älteren) ‚Alternativmodell‘ der Tempelrolle bringen dürfen.⁵⁹ Beide dokumentieren nur, wie stark die Institution des Jerusalemer Tempels und die mit ihm verbundenen Traditi-

⁵⁶ Ein aufschlußreiches Panorama der Vergleiche bietet der Sammelband von CHARLESWORTH, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2). Die Arbeit von H. BRAUN, *Qumran* (zu Johannes s. die Katene in Bd. I, 96–138, und die zusammenfassende Erörterung Bd. II, 118–143) ist bibliographisch für die Zeit bis ca. 1960 unübertroffen, in der Bewertung der Bezüge allerdings skeptisch. Vgl. noch die Zusammenstellungen bei BROWN, *Qumran Scrolls*, dt. DERS., *Schriftrollen* (s. Anm. 2); CHARLESWORTH, *Comparison* (s. Anm. 2), sowie in den Kommentaren von SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium I* (s. Anm. 1), 91f.110–117 und passim; BROWN, *Gospel I* (s. Anm. 23), LXIIff. und passim.

⁵⁷ Hinzuweisen ist nicht zuletzt auf das Phänomen, daß die neutestamentlichen Zitate der Bücher des Hebräischen Kanons die Bücher am häufigsten zitieren (Pss, Jes, Dtn), von denen auch in Qumran besonders viele Handschriften belegt sind (vgl. HENGEL, *Schriftauslegung* [s. Anm. 48], 254 Anm. 23). Dies gilt auch für Johannes, wo der Psalter und Jesaja unter den expliziten Schriftziten hervorragen. Freilich unterscheidet sich die ‚prophetische‘ Schriftauslegung des Urchristentums doch deutlich von der sehr viel stärker halachischen der Qumrangemeinde.

⁵⁸ Vgl. dazu NEUFELD, *Johannine messianism* (s. Anm. 23), 120–140; R. BAUCKHAM, *Jewish Messianism according to the Gospel of John*, in: J. Liermann (Hg.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, WUNT II/219, Tübingen 2006, 34–68; zu den messianischen Aussagen der Qumrantexte s. die Beiträge in J.H. Charlesworth u.a. (Hgg.), *Qumran-Messianism*, Tübingen 1998.

⁵⁹ Dies geschah etwa bei CULLMANN, *L'opposition*; DERS., *Secte de Qumran, hellénistes des Actes et Quatrième Évangile*, in: *Les manuscrits de la Mer Morte: Colloque de Strasbourg 25–27 Mai 1955*, Paris 1957, 61–74.135f.

onen die Diskurse im frühen Judentum und dann auch in weiten Teilen des frühen Christentums beherrscht hat.

Auch die in der Gemeinschaft von Qumran in eigentümlicher Weise belegte ‚doppelte Eschatologie‘, die Verbindung von eschatologischer Erwartung und einem spezifischen Bewußtsein der Gegenwart des Heils,⁶⁰ weist keine spezifischen Affinitäten zur präsentischen Akzentuierung der Eschatologie im vierten Evangelium auf, denn der eigentliche Grund der Betonung der Gegenwart des Heils ist bei Johannes – wie schon im älteren Urchristentum – die Gegenwart bzw. das Gekommensein Jesu und das Wirken des Geistes, während in der Qumrangemeinschaft das Wissen um die Gegenwart des Heils in Qumran durch die spezifische Toraerkenntnis und -observanz begründet | ist.⁶¹ Freilich boten die Qumrantexte eine aufschlußreiche Parallele zur eschatologischen Verkündigung bei Jesus und im Urchristentum zu einer Zeit, als die Exegese unter existentialtheologischem Einfluß eine strikte Alternative zwischen einer (apokalyptisch-) ‚futurischen‘ und einer ‚präsentischen‘ Eschatologie aufstellte. Diese Alternative konnte im Licht der Qumrantexte als eine anachronistische Konstruktion erscheinen. Im übrigen bietet das in den Zeitaussagen der Qumrantexte zu beobachtende Phänomen der Verzögerung des erwarteten Endes (vgl. 1QpHab VI 3–14) eine aufschlußreiche Analogie zum Phänomen der ‚Parusieverzögerung‘ im frühen Christentum, das es erlaubt, die Wirkung einer solchen ‚Verzögerung‘ auf die jeweiligen Trägerkreise und ihr theologisches ‚Universum‘ zu studieren.⁶²

Häufig genannt wird auch die Parallele zwischen dem Gebot der *Bruderliebe* im vierten Evangelium (Joh 13,34f.; 15,12; 1Joh 2,10; 4,7f. etc.) und dem in der Gemeinderegeln auffallenden Gebot, „alles zu lieben, was er [sc. Gott] erwählt hat, und alles zu hassen, was er verworfen hat“ (1QS I 3f.9; vgl. CD III 1). Dementsprechend wird die johanneische Aufforderung, nicht „die Welt“ zu lieben (1Joh 2,15), mit der in Qumran belegten

⁶⁰ S. zu diesem Phänomen grundlegend H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, StUNT 4, Göttingen 1966.

⁶¹ S. zum Charakter der besonderen Eschatologie der Gemeindelieder von Qumran besonders KUHN, *Enderwartung* (s. Anm. 60), 176ff.

⁶² Diese Beobachtungen sind auch in der Arbeit von K. ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung*, TANZ 17, Tübingen/Basel 1995, die Qumran nur kurz und oberflächlich behandelt (ebd., 103–106), nicht ausgewertet. Die Verzögerung des Endes scheint die ‚Theologie‘ der Qumrangemeinde jedenfalls weniger berührt zu haben, als dies in weiten Teilen der Forschung für das Urchristentum angenommen wurde. Vgl. KUHN, *Enderwartung* (s. Anm. 60), 188, der meint, man werde „das Problem der Verzögerung des Eschaton (1QpHab 7,7–14) als Motiv für die Ausprägung der ‚Tempelsymbolik‘ bzw. für die Hereinnahme künftigen Heils in die Gegenwart nicht überbewerten dürfen“.

Verpflichtung, alle Söhne der Finsternis zu hassen (1QS I 10),⁶³ in Verbindung gebracht. Aber die Folgerungen, die aus einer solchen Sachparallele zu ziehen sind, bleiben strittig, und es wäre eine unzulässige Konjekture, aufgrund der Qumranparallelen anzunehmen, daß auch die johanneische Gemeinde die innergemeindliche Liebe mit einem nach außen gerichteten ‚Haß‘ verband. Religionsgeschichtliche ‚Parallelen‘ können hier auch in die Irre führen, und die weitestgehende Erkenntnis aus den genannten Parallelen dürfte diejenige sein, daß die ‚Einschränkung‘ des Liebesgebotes (im johanneischen Kreis im Vergleich zum jesuanischen Gebot der Nächsten- oder gar Feindesliebe) sich einer gewissen Analogie der sozialen Beziehungsgefüge zwischen den johanneischen Gemeinden bzw. den qumranischen Gemeinschaften und ihrem jeweiligen Umfeld verdanken könnte. Aber auch die Rückschlüsse auf eine ‚sektenhafte‘ Struktur der johanneischen Gemeinden sind alles andere als zwingend. |

Für einzelne *sachliche Details* im johanneischen Schrifttum ließen sich zweifellos neue Erkenntnisse aus den Schriftrollen von Qumran gewinnen: So könnte nach Auffassung zahlreicher Gelehrter der Ortsname Βηθεσδα⁶⁴ (Joh 5,2) durch einen in der sogenannten Kupferrolle (3Q15 XI 12f.)⁶⁵ belegten Namen (בית אשדה׳ן) eine externe Bestätigung erhalten haben,⁶⁶ und die Aussagen in 11QTemp^a XLIX 5ff.16ff. über die rituelle Unreinheit eines Hauses, in das ein Unreiner eingetreten ist, bieten eine schöne Erläuterung für die in Joh 18,28 berichtete Verhaltensweise der jüdischen Oberen.⁶⁷ Freilich sind das alles keine qumranischen Spezifika, sondern Details aus der palästinisch-jüdischen Geographie bzw. der halachischen Diskussion, die zur Erläuterung einzelner neutestamentlicher Textstellen herangezogen werden können, ohne daß sich dadurch spezifische Beziehungen zu

⁶³ Vgl. BROWN, Schriftrollen (s. Anm. 2), 511f.

⁶⁴ Die Textüberlieferung ist hier diffus. NA²⁷ bevorzugen Βηθζαθά. Zur textkritischen Problematik s. BARRETT, Evangelium (s. Anm. 1), 268f.; M. HENGEL, Das Johannesevangelium als Quelle des antiken Judentums, in: DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften 2, WUNT 109, Tübingen 1999, (293–334)309. Vgl. grundlegend J. JEREMIAS, Die Wiederentdeckung von Bethesda, FRLANT 41, Göttingen 1949 (erweiterte engl. Ausgabe: DERS., The Rediscovery of Bethesda, Louisville 1966); DERS., Die Kupferrolle von Qumran und Bethesda, in: DERS., Abba, Göttingen 1966, 361–364.

⁶⁵ Zu den Problemen dieses Textes – dessen Zusammenhang mit der Bibliothek von Qumran keineswegs gesichert ist – s. A. WOLTERS, The Copper Scroll, in: Flint/ VanderKam, After Fifty Years I (s. Anm. 23), 302–322.

⁶⁶ Vgl. BROWN, Art. John, Gospel and Letters of (s. Anm. 23), 414; vgl. HENGEL, Das Johannesevangelium als Quelle (s. Anm. 64), 308–310. Eine andere Transkription des Namens bietet jetzt allerdings E. PUECH, Quelques résultats d'un nouvel examen du Rouleau de Cuivre (3Q15), RdQ 18 (1997), (163–190)179. Vgl. zur Diskussion auch M. KÜCHLER, Zum „Probatischen Becken“ und zu „Bethesda mit den fünf Stoën“, in: HENGEL, Judaica (s. Anm. 64), 381–389.

⁶⁷ So BROWN, Art. John, Gospel and Letters of (s. Anm. 23), 414.

den Texten aus der Qumran-Bibliothek oder zu der Trägergruppe dieser Bibliothek begründen ließen.

Als Ertrag der Vergleiche läßt sich oft nur festhalten, daß die johanneischen Aussagen allgemein auf einen von der biblischen Tradition geprägten, jüdisch-palästinischen Hintergrund weisen. Manche der Gemeinsamkeiten könnten soziologisch auf Analogien der Situation einer von ihrer Umwelt relativ stark geschiedenen Gruppierung zurückzuführen sein.⁶⁸ Daneben wird man für den vierten Evangelisten den Aspekt der individuellen Gestaltung nicht zu gering veranschlagen dürfen. Gerade das Johannesevangelium läßt sich nicht als bloßes Abbild bestimmter ‚Milieus‘ oder Traditionen verstehen. |

2.3 Sprachliche Parallelen

Signifikanter als die erwähnten Sachparallelen erschienen von Anfang an die auffälligen Parallelen in einzelnen mehr oder weniger geprägten *sprachlichen Wendungen*: Bezeichnungen für den johanneischen Geist-Parakleten wie τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh 14,17; 15,26; 16,13; vgl. 1Joh 4,6) und τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον (Joh 14,26; 20,22) finden exakte Entsprechungen in der sogenannten Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 (רוח [ה]אמתה 1QS III 18f.; IV 21.23⁶⁹ bzw. רוח קודש 1QS IV 21⁷⁰), hinzu

⁶⁸ Der soziologische Rückschluß von der dualistischen Sprache auf eine ‚sektenhafte‘ Struktur der johanneischen Gemeinden hat freilich in letzter Zeit starken Widerspruch erfahren, am deutlichsten bei R. BAUCKHAM (Hg.), *The Gospel for All Christians*, Grand Rapids 1998.

⁶⁹ Vgl. noch רוח אמתה 4Q177 12 – 13i5; רוח אמתה in 1QM XIII 10; 4Q444 6,4; aram. רוח קשישה 4Q542 1i10 (Belege nach der Konkordanz von M.G. ABEGG etc. [Hgg.], *The Dead Sea Scrolls Concordance I: The Non-Biblical Texts from Qumran, Part 1–2*, Leiden 2003).

⁷⁰ Vgl. רוח קודש auch CD II 12; 1QSb II 24; 4Q171 3 – 10 iv 25; 4Q270 2 ii 14; 4Q403 1 I 44; 4Q405 14 – 15 I 2; 4Q405 23 ii 8; רוח קודשה 4Q418 8,6; 4Q504 4,5; 11Q17 IX,5; mit Suffix CD V,11; VII,4; 1QS III 7; VIII 18; 1QH^a IV 38 (= XII 27 Sukenik); VI 24 (= XIV 13 Sukenik); VIII 29f.39 (= XVI 11f.21 Sukenik); XX 15 (= XII 12 Sukenik); 4Q255 2,1; 4Q258 VII 4; 4Q270 2 ii 11; 4Q287 2,5; 4Q287 10,13; 4Q422 I 7; 4Q427 8 ii 18; 4Q444 1–4i+5,1; 4Q504 1–2 v 15; רוחות קודש 1QH^a XVI 13 (= VIII 12 Sukenik); 4Q405 19,2; 4Q405 20ii–22,10; 4Q405 23 ii 6. – Ich zitiere die Hodajot (1QH^a) nach der Kolumnenzählung von H. STEGEMANN, *Rekonstruktion der Hodajot. Ursprüngliche Gestalt und kritisch bearbeiteter Text der Hymnenrolle aus Höhle 1 von Qumran*, Diss. phil., Heidelberg 1963, und füge zur Orientierung die traditionelle Zählung der *editio princeps* von E.L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of Hebrew University*, Jerusalem 1955, bei. Vgl. jetzt die Tabelle bei H. STEGEMANN, *The Material Reconstruction of 1QHodayot*, in: Schiffman u.a. (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), (272–284)280. Die Angaben in den Übersetzungsausgaben von J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 1*, München/Basel 1995, und F. GARCÍA MARTÍNEZ/E. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition I*, Leiden 1997, sind verwirrend, weil sie zwar die nach den Erkenntnissen von Stegemann und anderen ‚rich-

kommen weitere Ausdrücke im Kontext dualistischer Ausdrucksweisen: Die Bezeichnung der Glaubenden als υἱοὶ φωτός Joh 12,36 findet ihre Entsprechung in der in den Qumrantexten häufig verwendeten Selbstbezeichnung בני אור (1QS I 9; II 16; III 13.24.25; 1QM I 1.3.9.11.13),⁷¹ τὸ φῶς τῆς ζωῆς (Joh 8,12; vgl. 1,4) entspricht אור החיים 1QS III 7, περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτία (Joh 8,12; 12,35) entspricht dem הלך דרכי החושך 1QS III 21 und IV 11, andererseits besitzt περιπατεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ (2Joh 4; 3Joh 3) enge Parallelen in 1QS IV 6 und VIII 4; μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ (Joh 5,33; 18,37; 3Joh 3) in 1QS VIII 6 und ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Joh 3,21; 1Joh 1,6) in עשה אמת (1QS I 5; V 3; VIII 2). Den ἔργα τοῦ θεοῦ (Joh 6,28; 9,3) entsprechen die מעשי אל (1QS IV 4; CD I 1; II 14f.; XIII 7),⁷² und den ἔργα πονηρά (Joh 3,19; 7,7) die מעשי רשע 1QS II 5 und ähnliche Ausdrücke (vgl. 1QS IV 10.20f.; 1QM XV 9 etc.). Die Rede von der ὄργη θεοῦ (Joh 3,36) läßt sich mit 1QS IV 12 (באף עברת אל) vergleichen, πλήρης χάριτος (Joh 1,14) besitzt Parallelen in רוב חסדו (1QS IV 4; vgl. IV 5) und der für Johannes charakteristische Heilsbegriff ζωὴ αἰώνιος (Joh 3,15.16.36; 4,14 u.ö.) besitzt qumranische Parallelen in den Wendungen חיי נצח in 1QS IV 7 (vgl. CD III 20 u.ö.) sowie in חיי עולם in 4Q181 1 ii 3–6.⁷³

Die Liste dieser sprachlichen Parallelen erscheint eindrucksvoll, und sie ließe sich noch verlängern. Sie betreffen vor allem die dualistische Rede von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge/Frevel, und daneben die johanneische Rede vom Geist-,Parakleten‘. In besonderer Dichte begegnen die Qumranparallelen zur johanneischen Sprache in dem dualistischen Abschnitt 1QS III 13–IV 26, der sogenannten Zwei-Geister-Lehre, die deshalb häufig Ausgangspunkt der vergleichenden Analysen war.⁷⁴

Andererseits sind nicht alle der erwähnten Parallelen auf diese beiden Schriftenkreise beschränkt.⁷⁵ Die Rede vom „ewigen Leben“ hat ihren stärksten Haftpunkt in der jüdischen Tradition in der Wendung לחיי עולם in Dan 12,3⁷⁶ (vgl. weiter 1Hen 10,10; 15,4.6; 37,4; 40,9; 58,3; PsSal 3,12;

tige‘ Kolumnenzählung rezipieren, aber die gleichermaßen ‚falsche‘ Zeilenzählung aus Sukenik beibehalten.

⁷¹ Vgl. noch 4Q177 12–13 i 7.11; mit Artikel 4Q177 10–11,7; 4Q280 2,1.

⁷² Vgl. מעשי אל noch in 1QH^a XIII,38 (= V 36 Sukenik); 4Q267 9 iv 4; 4Q268 1,9; 4Q392 1,7; s. auch weitere Verbindungen mit מעשה.

⁷³ Vgl. noch חיי נצח CD III 20; 4Q228 1 i 9; 4Q257 V 7; 6Q19 2,2; חיי עולם 4Q181 1 ii 3–6; 4Q266 6 i 12; 4Q272 1 i 7; 4Q272 1 ii 1.

⁷⁴ So etwa bei BAUMBACH, Qumran (s. Anm. 2), und CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), aber auch noch bei DESTRO/PESCE, Gospel (s. Anm. 23).

⁷⁵ Auf diesen Sachverhalt hat mit Recht schon TEEPLE, Qumran (s. Anm. 46), 18f., hingewiesen.

⁷⁶ S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 264–268.

JosAs 8,9; 2Makk 7,9; 4Makk 15,3), sie findet sich natürlich auch im Urchristentum (vgl. Mk 10,17.30 parr.; Röm 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8) und in der späteren rabbinischen Literatur (vgl. mTam 7,4; MekhY zu Ex 18,27 [Horowitz 201]), so daß die Parallele in 1QS IV 7 wenig besagt, zumal die Rede vom ‚Leben‘ in den Qumrantexten bei weitem keine so zentrale Funktion besitzt wie im johanneischen Denken. Auch die Wendung „Licht des Lebens“ findet sich außer in Qumran bereits im Alten Testament (Ps 56,14; vgl. Prov 6,23, 16,15; Hi 33,30) und vom ‚Bleiben‘ (μένειν) des Zornes ist außer in Joh 3,36 nur in Weish 16,5; 18,20, nicht aber in Qumran die Rede.⁷⁷ Die Wendung ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν begegnet vorjohanneisch bereits in der LXX in Jes 26,10 und Tob 4,6; 13,6 sowie in TestBen 10,3 (vgl. TestRub 6,9), das aramäische Äquivalent עבד קשטא im Prophetentargum zu Hos 4,1.⁷⁸ Neben den מעשי אל, das außer in Qumran bereits in Ex 34,10 belegt ist, stehen in Ps 107,24 יהיה | מעשי (LXX: τὰ ἔργα κυρίου), ebenso in Dtn 11,7, Jer 51,10 und Ps 111,2 (vgl. Sir 39,16), so daß sich auch für die johanneische Rede von den ἔργα τοῦ θεοῦ kein exklusiv qumranischer Hintergrund aufdrängt. Die Wendung περιπατεῖν ... ἐν ἀληθείᾳ begegnet auch schon in der LXX in 2Kön (= 4 Bas 20,3), und die Rede vom Wandeln im Licht bzw. in der Finsternis hat Parallelen in Jes 2,5; 9,1f.; 50,10; 59,9 (LXX), in Ps 56,14 (MT) und 82,5 (vgl. Koh 2,14) und in Prov 2,13. Auch für den besonders auffälligen, im Alten Testament unbekanntem Terminus „Kinder des Lichts“ (υἱοὶ φωτός) ist zu bedenken, daß diese Wendung außer in Qumran bereits in 1Thess 5,5 und in Lk 16,8 in einer antithetischen Entgegensetzung zur „Finsternis“ belegt ist, was zeigt, daß auch diese Sprachform schon im vorjohanneischen Christentum verbreitet war und damit nicht eine unmittelbare Beeinflussung der johanneischen Sprache aus qumranischen Quellen nahelegen kann.⁷⁹ Die im Alten Testament ebenfalls nicht belegte Rede vom „Geist der Wahrheit“ begegnet außer in Qumran in einer 1Joh 4,6 analogen dualistischen Entgegensetzung in den Patriarchentestamenten (TestBen 20,1ff.) sowie wohl unabhängig von Johannes im Hirten des Hermas (Herm Mand 3,4). Die Rede vom „heiligen Geist“ ist schließlich alttestamentlich in Jes 63,10f.; Ps 51,13; Dan 5,12; 6,4; Weish 1,5 (vgl. 7,22) belegt.

⁷⁷ S. dazu J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“. Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), Schriftauslegung, WUNT 73, Tübingen 1994, (153–205)196f. (= Nr. 3 in diesem Band); DERS., Eschatologie III, 305f.

⁷⁸ TJ Hos 4,1: עבדֵי קשטא; vgl. A. SPERBER, The Bible in Aramaic III: The Latter Prophets according to Targum Jonathan, Leiden u.a. ²1992, 391; vgl. bereits H. BRAUN, Qumran I (s. Anm. 2), 113.

⁷⁹ In der Form τέκνα φωτός begegnet das Motiv dann auch in Eph 5,8 (vgl. auch 1Hen 108,11).

Auch diese Liste ließe sich noch erweitern. Deutlich ist aber, daß die meisten der angeführten Qumranparallelen nicht so singulär sind, daß man genötigt sein könnte, eine unmittelbare sprachliche Entlehnung von den Qumrantexten anzunehmen. Vielmehr belegen die vorgeführten sprachlichen Parallelen kaum mehr, als daß der vierte Evangelist in sehr eigenständiger Akzentuierung aus dem Repertoire des antiken Judentums in großer Breite schöpft. Dabei werden natürlich viele biblische Termini rezipiert, aber daneben auch solche, die offenbar erst in nachbiblischer Zeit eine größere Verbreitung erlangten. So lassen sich zu einer Vielzahl johanneischer Termini Parallelen aus der hebräischen Bibel wie der Septuaginta, aus den Pseudepigraphen, den Targumim oder auch aus dem späteren samaritanischen und rabbinischen Schrifttum anführen.⁸⁰ |

2.4 Die Struktur des Dualismus

Über zahlreiche disparate Sachverhalte und einzelne präziser vergleichbare sprachliche Wendungen hinaus war es jedoch vor allem die *Struktur* des in Qumran wie in den johanneischen Schriften belegten *Dualismus*, die als Gemeinsamkeit von nahezu allen Autoren hervorgehoben wurde und die These einer johanneischen Beeinflussung durch qumranisches Gedankengut stützen sollte. Hier schien sich die methodische Forderung einlösen zu lassen, nicht disparate Termini, sondern deren funktionalen Zusammenhang zu untersuchen. Es war der Grundtyp eines *modifizierten Dualismus*, der die Qumrantexte und das vierte Evangelium in den Augen vieler Forscher eng zusammenzutreten ließ.

Als Basis dient weithin bis heute das Bild, das *Raymond E. Brown* 1955 gezeichnet hat:⁸¹ Zum Nachweis qumranischen Einflusses auf das johanneische Denken sollen nur die beiden Schriftenkreise eigentümlichen Züge dienen, und dies ist nach Brown insbesondere der *modifizierte* bzw. *relative Dualismus*.⁸² Der johanneische Dualismus sei, wie der qumranische,

⁸⁰ Vgl. dazu bereits die Arbeiten von A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902), in: K.H. Rengstorf (Hg.), *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, 28–201; DERS., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1930; (H.L. STRACK)/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1924. S. weiter neuerdings F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière de Judaïsme*, SBFA 33, Jerusalem 1991; J.CH. THOMAS, *John and Rabbinic Judaism*, ZNW 82 (1991), 13–35. Die in dem Johanneskommentar von K. WENGST, *Das Johannesevangelium I-II*, ThKNT IV/1–2, Stuttgart etc. 2000/2001, angeführten Parallelen gehen kaum über das bei Schlatter und Billerbeck gesammelte Material hinaus, s. dazu meine Rezension zu Bd. I in BZ 46 (2002), 137–140, sowie zu Bd. II von M. BECKER, BZ 47 (2003), 142–145.

⁸¹ BROWN, *Qumran Scrolls*; dt. DERS., *Schriftrollen* (s. Anm. 2).

⁸² Diesen Dualismus führt BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 490f., im Anschluß an KUHN, *Sektenschrift* (s. Anm. 32), auf iranische Einflüsse zurück. Während der Zoroast-

ethisch und eschatologisch, und darin unterscheide er sich signifikant vom physischen (Substanz-)Dualismus der Gnosis. Qumran und Johannes zeigen nach Brown sachliche Parallelen im Schöpfungsglauben, in der dualen Struktur der Mächte von Licht und Finsternis mit je personalen Anführern,⁸³ in der Vorstellung eines Kampfes zwischen diesen beiden Bereichen und der Zugehörigkeit der Menschen zu der einen oder anderen Seite sowie in der Rede von den „Söhnen des Lichtes“. Umsichtig hält Brown neben den Parallelen auch die bleibenden Differenzen fest: Die Macht der Finsternis wird bei Johannes – anders als in 2Kor 6,14f. – nicht mit dem in Qumran sehr häufig belegten Terminus „Belial“ (בליעל) bezeichnet, sondern διάβολος (Joh 6,70; 8,44; 13,2; 1Joh 3,8.10), σατανᾶς (Joh 13,27) oder „Herrscher dieser Welt“ (Joh 12,31; 14,30; 16,11) genannt. Während in der Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 der „Geist der Wahrheit“ mit dem Anführer der Heere des Lichts identisch zu sein scheint,⁸⁴ sind bei Johannes Christus als das „Licht der Welt“ (Joh 8,12; | 9,5) und der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17; 16,13) klar unterschieden. Der „grundlegende Unterschied zwischen beiden Theologien“ ist Christus,⁸⁵ und dieser Unterschied zieht sich durch alle genannten Parallelen hindurch. Dennoch bestehe „in keiner anderen Literatur eine so nahe begriffliche und gedankliche Parallele zur johanneischen Redeweise“ wie eben in Qumran.⁸⁶ Weitere Parallelen in der Rede von Wahrheit und Verderben (sowie vom „Geist der Wahrheit“), im Gedanken der brüderlichen Liebe und in der Rede von der „Quelle lebendigen Wassers“ treten nach Browns Auffassung hinzu und lassen auf eine „allgemeine Bekanntschaft mit dem Denken und der Ausdrucksweise“ von Qumran schließen.⁸⁷ Die Brücke zwischen dem qumranischen und dem johanneischen Denken wollte Brown zunächst im Evangelisten als ehemaligem Täuferjünger lokalisieren. Sein Evangelium habe er dann in Ephesus, wo nach Act 18,24ff. noch Täuferjünger lebten, als ein Christuszeugnis für dieselben in der ihnen vertrauten Sprache formuliert.⁸⁸

rismus jedoch mit zwei unabhängigen Mächten nebeneinander rechne, sei das dualistische Denken in Qumran ebenso wie bei Johannes dem Schöpfungsglauben eingeordnet und eben insofern *modifiziert*.

⁸³ Dabei bemerkt BROWN, *Schriftrollen*, 495, mit Recht die Differenz: Johannes bezeichnet den Satan nicht in der qumranischen Begrifflichkeit. Lk 22,53 und 2Kor 6,14f. seien hier begrifflich näher bei Qumran als Johannes.

⁸⁴ Vgl. Der „Geist der Wahrheit“ (1QS III 18f.) wird unmittelbar im Anschluß in 1QS III 20 „Fürst der Lichter“ (שר אורים) genannt (vgl. CD V 18, 1QM XIII 10), später „Engel seiner Wahrheit“ (מלאך אמתו: 1QS III 24). Hier legt sich die Identifikation mit dem Engelfürsten Michael (vgl. 1QM XVII 6–8) nahe, so M.J. DAVIDSON, *Angels at Qumran*, JSP.S 11, Sheffield 1992, 147f.

⁸⁵ BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 507.

⁸⁶ BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 507f.

⁸⁷ BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 525.

⁸⁸ BROWN, *Schriftrollen* (s. Anm. 2), 527f.

In seinem späteren Johanneskommentar hat *Brown* diese Hypothese dann – mit Recht – aufgegeben.⁸⁹

Eine noch präzisere Verhältnisbestimmung hat 1969 *James H. Charlesworth* unternommen und diese dann in verschiedenen Arbeiten weiter ausgeführt.⁹⁰ In seinem grundlegenden Aufsatz „A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13 – 4:26 and the ‚Dualism‘ Contained in the Gospel of John“ analysiert er ausschließlich den Dualismus der Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26, die er für einen für die Qumrantexte repräsentativen Text ansieht.⁹¹ In ihr liegt nach Charlesworth ein *modifizierter* und *eschatologisch begrenzter kosmischer Dualismus* vor, insofern die beiden Geister dem einen Gott unterworfen sind und für den Geist des Frevels eine eschatologische Beseitigung erwartet wird. Fünf Charakteristika sind für diese Auffassung prägend:

(a) Der Dualismus kommt primär im *Licht/Finsternis-Paradigma* zur Sprache;

(b) er hat *ethische* Implikationen, insofern die Menschheit gemäß ihrem Handeln in zwei Klassen eingeteilt erscheint.

(c) Die Zugehörigkeit zur jeweiligen Klasse wird auf göttliche *Determination* zurückgeführt.

(d) Die Lehre bietet einen Versuch, die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu lösen, und

(e) sie steht in einem umgreifenden *eschatologischen* Horizont.⁹²

Im vierten Evangelium – die Johannesbriefe werden vorsichtshalber ausgeklammert – sieht *Charlesworth* dieselbe dualistische Struktur wie in der Zwei-Geister-Lehre vorliegen. Auch der Evangelist wisse um ‚zwei Welten‘, die durch die Bestimmungen ‚oben‘ und ‚unten‘ und die Zugehörigkeit zu ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ charakterisiert sind, so daß auch seinem Dualismus eine ‚kosmische‘ Dimension nicht abzusprechen sei. Differenzen seien in der Angelologie, der Eschatologie, der Prädestinationslehre und der Behandlung des Problems des Bösen zu erkennen. So sei der johanneische Dualismus wesentlich ein *soteriologischer* Dualismus mit

⁸⁹ BROWN, Gospel I (s. Anm. 23), lxiii.

⁹⁰ Interessanterweise beginnt auch CHARLESWORTH seinen Aufsatz mit der Bemerkung „In the light of recent studies and with the subsidence of the Qumran fever, the time may be opportune for a fresh assessment of the evidence“ (Comparison [s. Anm. 2], 76). Es scheint, als sei die damals von ihm bereits in kritischer Abgrenzung gegenüber einem früheren unkritischen ‚Qumranfieber‘ eingenommene Verhältnisbestimmung noch zu optimistisch.

⁹¹ CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 77 Anm. 3: „1QS 3:13 – 4:26 teaches a dualisms representative of the dualism found elsewhere in the Scrolls“. Die gelegentlich beobachteten Differenzen zu anderen Qumrantexten werden als unwesentlich angesehen.

⁹² S. CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 78–82 sowie die Zusammenfassung 88f.

kosmischen Implikationen.⁹³ Beide Dualismen seien aber nicht absolut, sondern *modifiziert*, insofern Licht und Finsternis nicht – wie etwa im Zervanismus – gleichursprünglich oder gleichwertig nebeneinander stehen, sondern die ‚obere‘ Welt der ‚unteren‘, der Bereich des Lichts dem der Finsternis weit überlegen ist. Auch wenn das Licht-Finsternis-Paradigma in Texten des zeitgenössischen Judentums weit verbreitet sei, trete es doch nirgendwo so hervor wie in diesen beiden Texten. Daß das johanneische Denken in der Tat von Qumran, genauer von der Zwei-Geister-Lehre abhängig sei, ergibt sich für Charlesworth aus den oben erwähnten sprachlichen Anklängen an diesen Text, wobei er insbesondere vier formelhaft geprägte Wendungen, „Geist der Wahrheit“, „Heiliger Geist“, „Söhne des Lichts“ und „ewiges Leben“ hervorhebt.⁹⁴ Weil überdies die Wendung ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (קרא פשע) zwar nicht in der Zwei-Geister-Lehre, aber gerade in den sie umgebenden Teilen derselben Handschrift (1QS 1,5; 5,3; 8,2) belegt ist, postuliert er gar, der Evangelist müsse den Text der Zwei-Geister-Lehre in seinem Kontext der Handschrift 1QS kennengelernt haben.⁹⁵ Der vierte Evangelist habe zwar nicht die essenische Kosmologie und Gemeinschaftsauffassung übernommen, und qumranische Konzepte seien stets gebrochen durch das Prisma seines eigenen Messiasglaubens, aber er sei doch offenbar von der essenischen Terminologie geprägt. Charlesworth folgert daraus, daß der Sitz im Leben der johanneischen Traditionen palästinisch sei und das Evangelium sogar – wenn auch vielleicht nur in einem ersten Entwurf – in Palästina entstanden sein könne.⁹⁶ |

Diese äußerst gründliche Argumentation versucht immerhin, über die Feststellung bloßer sachlicher und sprachlicher Parallelen hinaus die strukturelle Einbettung der jeweiligen Aussagen, ihre Funktion im jeweiligen ‚System‘, zu berücksichtigen. Damit geht die Analyse von Charlesworth über die von Brown vorgelegten Argumente hinaus. Er konzentriert sich auf einen Text, in dem die sprachlichen Parallelen zu Johannes besonders dicht begegnen. Doch stellt sich die Frage, ob er neben den unbezweifelbaren Gemeinsamkeiten auch die Differenzen hinreichend gewichtet hat.⁹⁷ Des weiteren wurde bereits darauf hingewiesen, daß die meisten der von Charlesworth und anderen Autoren angeführten terminologischen Übereinstimmungen zwischen dem vierten Evangelium und der Zwei-Geister-Lehre oder anderen Qumrantexten keineswegs so eigentümlich sind, daß

⁹³ Vgl. CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 99.

⁹⁴ CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 101f.

⁹⁵ So CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 77 Anm. 3.

⁹⁶ CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 105. Diese Vermutung führt CHARLESWORTH, Priority (s. Anm. 14), weiter aus.

⁹⁷ Zu einem ganz anderen Urteil hinsichtlich der Funktion der Aussagen im jeweiligen System kommen DESTRO/PESCE, Gospel (s. Anm. 23).

die meisten der von ihm angeführten Wendungen nicht ausschließlich in Qumran, sondern auch in ganz anderen Texten des antiken Judentums oder des frühen Christentums begegnen. Auch die Wendung ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, auf deren Vorkommen Charlesworth seine These von der Kenntnis der Handschrift 1QS bzw. der Zwei-Geister-Lehre im Kontext der hier belegten Textform stützt, begegnet, wie gezeigt, nicht nur in Qumran, sondern auch in der Septuaginta und im Targum, so daß sich ein sprachlicher Beweis in der intendierten Form nicht führen läßt. Auch die übrigen sprachlichen Parallelen, die Charlesworth anführt, überzeugen nur partiell.⁹⁸ Wenn er schließlich – wie vor ihm Brown – erklärt, daß der vierte Evangelist ein in essenischer Lehre geschulter ehemaliger Täuferjünger gewesen sein müsse,⁹⁹ verliert sich auch seine Erklärung in Spekulationen, denn man kann weder unbesehen den Evangelisten mit dem nach Joh 1 namenlos bleibenden Täuferjünger identifizieren, noch läßt sich der Täufer und sein Jüngerkreis einfach mit Qumran verbinden.¹⁰⁰ Versucht man schließlich zu erklären, wie der Evangelist den Kontext der Handschrift 1QS (bzw. die in dieser Handschrift belegte Textform) kennengelernt haben mag – etwa in der Bibliothek von Qumran oder durch eine identische Abschrift dieser Textform? – wird der Grad der Spekulation noch weiter gesteigert. |

2.5 Ansätze zur Kritik

Die zum Teil weitreichenden Spekulationen haben schon immer kritische Stimmen geweckt, doch während man den frühen Skeptikern, wie etwa *Herbert Braun*, nachsagen konnte, daß sie hermeneutisch noch allzu sehr den Konstruktionen Bultmanns verpflichtet waren, gilt dies für die neueren Kritiker der Qumran-These wie *Richard Bauckham* oder *David Aune* nicht mehr.¹⁰¹ Ihre Kritik speist sich aus einer umfassenden Kenntnis des nunmehr vollständig zugänglichen Qumran-Corpus und präziseren methodologischen Überlegungen. Der Vorwurf an die Vertreter einer qumranischen Herleitung des johanneischen Dualismus ist, daß „the parallels ... have not

⁹⁸ S. dazu die oben in Abschnitt 2.3 genannten Belege. Die bei CHARLESWORTH, Priority (s. Anm. 14), 102, noch genannten Parallelen zu πλήρης χάριτος (Joh 1,14) und ἔργα πονηρά (Joh 3,19) überzeugen nicht.

⁹⁹ CHARLESWORTH, Priority (s. Anm. 14), 105.

¹⁰⁰ Vgl. neben der o. Anm. 7 genannten Literatur noch H. LICHTENBERGER, The Dead Sea Scrolls and John the Baptist. Reflections on Josephus' Account of John the Baptist, in: D. Dimant/U. Rappaport (Hgg.), The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research, STDJ 10, Leiden etc. 1992, 340–346; DERS., Johannes der Täufer und die Texte von Qumran, in: Mogilany 1989. Papers presented at the Second International Colloquium on the Dead Sea Scrolls, Krakow 1993, 139–152.

¹⁰¹ Vgl. BAUCKHAM, Qumran; DERS., Qumran Community (s. Anm. 2); AUNE, Dualism (s. Anm. *).

been assessed with sufficient methodological rigor.¹⁰² Im Blick auf die zuletzt skizzierten Hypothesen von *Charlesworth*, aber auch im Blick auf die älteren Thesen von *Kuhn*, *Böcher*, oder *Brown* liegt dieser Einwand in der Tat nahe.

In den meisten älteren Versuchen, das Verhältnis zwischen Johannes und Qumran zu bestimmen, liegt ein recht flächiges Bild der Qumrantexte vor.¹⁰³ Obwohl die Qumran-Forschung schon seit langem um die Notwendigkeit einer sorgfältigen Unterscheidung zwischen den in der ‚essenischen‘¹⁰⁴ Gemeinschaft selbst verfaßten und den von ihr übernommenen oder vielleicht auch nur in ihrer Bibliothek aufbewahrten Schriften¹⁰⁵ sowie um die Notwendigkeit traditionsgeschichtlicher Differenzierung innerhalb der einzelnen Schriften wußte, ordnete man im Vergleich mit dem neutestamentlichen Schrifttum recht großzügig die meisten der neuen Texte der weitgehend einheitlich verstandenen ‚Theologie von Qumran‘ zu. Die Zwei-Geister-Lehre und | die restlichen Teiltex-te aus der Handschrift 1QS, die Hodajot (1QH^a), die Kriegsregel (1QM) und die Damaskusschrift (CD) wurden in der Regel als Bestandteile ein und derselben Denkwelt gesehen,¹⁰⁶ und oft nahm man dann auch noch die Patriarchentestamente, das Jubiläenbuch oder die Henochliteratur hinzu.¹⁰⁷ Das Bild des qumranischen Dualismus wurde in der Regel aus der sogenannten Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 erhoben, wo man denselben in größtmöglicher syste-

¹⁰² So BAUCKHAM, *Qumran Community*, 106.

¹⁰³ Dies gilt etwa für die monographischen Arbeiten von BAUMBACH, *Qumran* (s. Anm. 2), und BÖCHER, *Dualismus* (s. Anm. 2), aber im Grunde auch für die große vergleichende Arbeit von H. BRAUN, *Qumran* (s. Anm. 2). Differenzierter ist die Arbeit von BERGMIEIER, *Glaube* (s. Anm. 2), s. dort 48–116 zum antiken Judentum und den Qumrantexten. Daß die ‚innerqumranische‘ Differenzierung, die bereits einzelne frühe Qumran-Arbeiten angemahnt haben (vgl. etwa H. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild in den Texten der Qumrangemeinde*, StUNT 15, Göttingen 1980, 13–20) für einen sachgerechten Vergleich zwischen den Qumrantexten und neutestamentlichen Texten unerlässlich ist, betont zuletzt auch AUNE, *Dualism* (s. Anm. *), 283f.

¹⁰⁴ Zur Verwendung dieser Bezeichnung für die Trägerkreise der Bibliothek von Qumran s. J. FREY, *Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte*, in: Ders./Stegemann, *Qumran kontrovers* (s. Anm. 11), (23–56)49ff.

¹⁰⁵ Erste derartige Thesen äußerte C.-H. HUNZINGER, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran*, ZAW 69 (1957), (131–151)149f.; s. auch LICHTENBERGER, *Studien* (s. Anm. 103), 13–20; A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, StTDJ 18, Leiden 1995, 6–20; A. LANGE/H. LICHTENBERGER, *Qumran*, TRE 28 (1997), 45f.; A. LANGE, *Kriterien essenischer Texte*, in: Frey/Stegemann (Hgg.), *Qumran kontrovers* (s. Anm. 11), 59–69.

¹⁰⁶ So natürlich in den Arbeiten der 50er Jahre, denen praktisch nur die Texte aus Höhle 1 zur Verfügung standen, wie z.B. bei BROWN, *Qumran Scrolls*; DERS., *Schriftrollen* (s. Anm. 2). CHARLESWORTH, *Comparison* (s. Anm. 2), wertet 1969 auch die Fragmente der Sabbatopferlieder als Quellen der qumranischen Theologie.

¹⁰⁷ Vgl. etwa BÖCHER, *Dualismus* (s. Anm. 2).

matischer Ausgestaltung vorliegen sah. Dabei wurden die Differenzen zwischen diesem Text und der Kriegsregel (1QM) oder anderen Qumrantexten teilweise wahrgenommen, aber als relativ unwesentlich gewertet.¹⁰⁸ Der dualistische Abschnitt in 1QS wurde damit – auch begünstigt durch die in der Frühzeit der Qumranforschung verbreitete Auffassung von 1QS als einer autoritativen ‚Ordensregel‘ – allzu selbstverständlich als dogmatischer Basistext des qumranischen Denkens in Anspruch genommen.

3. Gründe für eine Revision

Diese Vorgehensweise und die daraus folgende Sicht der religionsgeschichtlichen Beziehungen verlangt nach einer Revision, insbesondere aufgrund der Entwicklungen der Qumran-Forschung in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren. Das in den älteren Vergleichen vorherrschende uniforme Bild der ‚Qumran-Sekte‘ und ihrer ‚Sektenschriften‘ ist insbesondere durch die seit Beginn der 90er Jahre erfolgte Publikation der Vielzahl von Fragmenten aus Höhle 4 nachhaltig verändert worden. Manche der dabei gewonnenen Einsichten scheinen jedoch kaum über den Kreis der Qumran-Spezialisten hinausgedrungen zu sein, jedenfalls finden sie im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft bislang noch wenig Berücksichtigung.¹⁰⁹ |

a) Bedenkenswert ist zunächst die archäologische Feststellung, daß die Gemeinschaft, die die Anlage in Ḥirbet Qumrân betrieb und höchstwahrscheinlich auch für die Verfrachtung der Schriftrollen in die nahegelegenen Höhlen verantwortlich war, diese Anlage frühestens seit der Spätzeit Johannes Hyrkans, also ab dem Ende des zweiten oder eventuell sogar erst ab dem Anfang des ersten Jahrhunderts v.Chr.¹¹⁰ betrieb. Das heißt, die

¹⁰⁸ Vgl. etwa CHARLESWORTH, Comparison 77 Anm. 3. Auf die bestehenden Differenzen hatte jedoch schon 1959 H.W. HUPPENBAUER, Der Mensch zwischen zwei Welten, AThANT 34, Zürich 1959, 103–114, hingewiesen.

¹⁰⁹ Vgl. zu einigen der hier relevanten Aspekte FREY, Bedeutung (s. Anm. 7), 157–161; DERS., Zur Auswertung der antiken Essenerberichte (s. Anm. 104). Dort auch die Begründung dafür, daß ich in modifizierter Form an dem älteren Konsens festhalte, daß die Trägerkreise der Qumran-Bibliothek mit den in antiken Texten erwähnten ‚Essenern‘ in Verbindung zu bringen sind bzw. eine Teilgruppe dieser Religionspartei gebildet haben. Die Versuche, diesen Konsens grundsätzlich in Frage zu stellen, sind m.E. nicht geglückt und brauchen daher hier nicht *en détail* besprochen zu werden.

¹¹⁰ Vgl. zuletzt die Chronologie von J. MAGNESS, The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids/Cambridge 2002, 47–72, die die Siedlungsphase 1b erst zwischen 100 und 50 v.Chr. beginnen läßt und die Evidenz für eine ältere Siedlungsphase 1a für unzureichend hält. Vgl. die ältere Sicht bei R. DE VAUX, Archaeology and the Dead Sea Scrolls, Oxford 1973; vgl. weiter E.-M. LAPERROUSAZ, Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la mer morte. Histoire et archéologie du site, Paris

Besiedlung und der Ausbau der Anlage von Qumran erfolgte erst geraume Zeit *nach* der Gründung dieser Gemeinschaft, des ‚essenischen‘ יִחָד, und der Separation vom Jerusalemer Tempelkult, die nach der wahrscheinlichsten Ansetzung um 150 v.Chr. erfolgt sein muß, nachdem der Hasmonäer Jonathan sich neben der militärischen Führung auch noch die Würde des Hohepriesters hatte übertragen lassen.¹¹¹ Sie erfolgte vermutlich auch erst nach dem Tod der für die Gründungsphase wesentlichen Persönlichkeit, des ‚Lehrers der Gerechtigkeit‘, der vermutlich um etwa 110 v.Chr. anzusetzen ist.¹¹² Schließlich erfolgte die Ansiedlung in Qumran auch erst einige Zeit nach der Komposition der Gemeindeordnung 1QS V 1 – XI 22, zu der nun in einer Reihe von Hand|schriften aus Höhle 4 Parallelen vorliegen, die noch ins zweite Jahrhundert v.Chr. zurückreichen.¹¹³

Damit erweisen sich einige der Elemente des früheren Qumran-Bildes als unzutreffend: Die ältere Forschung hatte die Entstehung der Gemeinde des „Lehrers der Gerechtigkeit“ und die Besiedlung der Anlage von Qumran in einem engen Zusammenhang gesehen. Doch nun ist festzuhalten: Die in 1QS enthaltene Gemeindeordnung ist keineswegs für die abgelegene Ortslage in Qumran verfaßt worden, sondern (wie die noch ältere Ge-

1976, 28–33; P.R. CALLAWAY, *The History of the Qumran Community*, JSP.S 3, Sheffield 1988, (29–51)32.44.50, M. BROSHI, *Qumran. Archaeology*, in: Schiffman/ VanderKam, *Encyclopedia I* (s. Anm. 23), 733–739.

¹¹¹ Entscheidend für diese Annahme ist die von G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, StUNT 2, Göttingen 1963, und H. STEGEMANN, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Diss. theol. Bonn 1965, Privatdruck Bonn 1971 (dazu das Referat von H. BARDTKE, ThR 41 [1976], 99–119) begründete Identifikation des ‚Frevelpriesters‘ mit dem Makkabäer Jonathan, der 152 das Hohepriestertum usurpierte, und des ‚rechten Lehrers‘ mit jenem rechtmäßigen Hohenpriester, der von Jonathan vertrieben und in der makkabäischen Geschichtsschreibung verschwiegen wird. Ein ‚Intersacerdotium‘, d.h. eine hohepriesterlose Zeit von sieben Jahren (159–152 v.Chr.), wie es sich nach den Quellen des Josephus nahelegen würde, ist, „von der damaligen Sachlage her betrachtet, ganz unmöglich“ (STEGEMANN, *Essener* [s. Anm. 7], 205). Der Lehrer ist wohl um 150 v.Chr. zu einer Gemeinschaft gestoßen, die bereits ca. 20 Jahre existierte (CD I 9–11), und fungierte kraft seiner hohepriesterlichen Würde in ihr als inspirierter Schriftausleger und geistlicher Leiter. S. zur Geschichte der Gemeinschaft weiter ausführlich CALLAWAY, *History* (s. Anm. 111); J.C. VANDERKAM, *Identity and History of the Community*, in: Flint/VanderKam, *After Fifty Years 2* (s. Anm. 23), 487–533; eine allgemeinverständliche Zusammenfassung auf neuestem Stand bieten STEGEMANN, *Essener*, 198–226, und J.C. VANDERKAM/P. FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York 2002, 289f.

¹¹² STEGEMANN, *Essener* (s. Anm. 7), 166.

¹¹³ Die älteste Handschrift, 4Q255 (= 4QSa) wird paläographisch auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v.Chr. datiert, vgl. P.S. Alexander/G. Vermes (Hgg.), *Qumran Cave 4. XIX: Serekh ha-Yahad and Two Related Texts*, DJD 26, Oxford 1998, 29; zur textlichen Entwicklung der Gemeinderegel s. grundlegend S. METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, StTDJ 21, Leiden 1996, dort 18f. zu 4Q255.

meindeordnung 1QSa)¹¹⁴ vor der Gründung dieser Anlage¹¹⁵ für eine Gemeinschaft, die an verschiedenen Orten in Israel Mitglieder besaß, welche sich nach den hier gegebenen Regeln organisierten.¹¹⁶ Die häufig gebrauchte Bezeichnung „Qumrangemeinde“ ist daher im Grunde mißverständlich,¹¹⁷ denn die damit bezeichnete Gemeinschaft muß von Anfang an mehr und etwas anderes gewesen sein als die Gruppe der Bewohner eines ‚Wüstenklosters‘, und ihre Regelwerke zielen auch auf ganz andere Lebensverhältnisse. Zweitens kann man den ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ nicht mehr unmittelbar mit dieser Anlage in Verbindung bringen. Es bleibt vielmehr unbekannt, wo dieser Lehrer wirkte und wohin er sich gegebenenfalls vor seinen Gegnern zurückzog. Schließlich läßt sich auch das häufig vorausgesetzte Bild einer von der Außenweltvöllig abgegrenzten ‚sektiererischen‘ (oder ‚klösterlichen‘) Gemeinschaft für die ‚essenische‘ Bewegung nicht mehr ohne weiteres aufrechterhalten.¹¹⁸ Vielmehr ist – nach den Angaben bei Josephus und Philo¹¹⁹ von einer zahlenmäßig durchaus beachtlichen,

¹¹⁴ Mit diesem Siglum bezeichnet man die ursprünglich physisch zur Rolle 1QS (dort als Kolumnen XII und XIII) gehörende ältere, später nicht mehr kopierte Gemeindeordnung der Essener (s. dazu STEGEMANN, Essener, 159–163).

¹¹⁵ Vgl. auch J. MAIER, Zum Stand der Qumranforschung, in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmeier (Hgg.), Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer, NTOA 47, Freiburg CH/Göttingen 2001, (23–96)55: „Alle belegten QS-Fassungen dürften bereits vor 100 v. Chr. vorhanden gewesen sein, also vor der Gründung der Anlage auf der Khirbet Qumran“.

¹¹⁶ Dies ließ sich im Grunde schon aus 1QS VI 3 entnehmen, wurde aber nicht immer wahrgenommen; vgl. jedoch A.R.C. LEANEY, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, London 1966, 180; M.A. KNIBB, *The Qumran Community*, Cambridge 1987, 115, sowie ausführlich METSO, *Textual Development* (s. Anm. 113), 134f.

¹¹⁷ Zum Problem der Bezeichnungen s. CH. HEMPEL, Kriterien zur Bestimmung ‚essenischer Verfasserschaft‘ von Qumrantexten, in: Frey/Stegemann (Hgg.), *Qumran kontrovers* (s. Anm. 11), (71–85)71–74. Wenn man die Rede von ‚Essenern‘ vermeiden will, ist die Bezeichnung „Qumrangemeinde“ gleichwohl nützlich (s. etwa die Bestimmung bei LICHTENBERGER, *Studien* [s. Anm. 103], 14), insofern sie sich auf die Trägerkreise bezieht, die hinter den hier gefundenen Texten stehen, doch ist der Begriff nur noch mit der oben erwähnten Einschränkung zu gebrauchen.

¹¹⁸ Vgl. STEGEMANN, Essener (s. Anm. 7), 197f., ausführlich DERS., *The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, in: J. Treballe Barrera/L. Vegas Monataner (Hgg.), *The Madrid Qumrân Congress I*, StTDJ 11.1, Leiden etc. 1992, 83–166.

¹¹⁹ Josephus, Ant XVIII 20, und Philo, Prob 75, nennen je 4000 Essener. Ihnen stehen bei Josephus, Ant XVI 42 6000 Pharisäer gegenüber. Zwar wird man auch die Zahlenangaben bei Josephus mit Vorsicht betrachten müssen (s. dazu B. SCHALLER, 4000 Essener – 6000 Pharisäer. Zum Hintergrund und Wert antiker Zahlenangaben, in: Kollmann u.a. (Hgg.), *Antikes Judentum* [s. Anm. 23], 172–182), doch dürften zumindest die Größenverhältnisse aufschlußreich sein. Vgl. auch G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991, 122–128.

über ganz Judäa, ja vielleicht über ganz Palästina verstreuten¹²⁰ ‚Religionspartei‘¹²¹ auszugehen.

b) Schon lange waren die *Differenzen* z.B. zwischen den Bestimmungen der verschiedenen Regelwerke, vor allem der Damaskusschrift (CD) und der Gemeinderegel (1QS), wahrgenommen worden.¹²² Durch die Publikation der in Höhle 4 gefundenen Handschriften der Damaskusschrift (4QD^{a-h}) und der Gemeinderegel (4QS^{a-j}) wurden die Differenzen in den Details der Regelwerke noch augenfälliger. Man konnte diese prinzipiell auf zweierlei Weise erklären: einerseits indem man differente Bestimmungen auf unterschiedliche Gruppen bzw. Teilgruppen¹²³ bezog, andererseits indem man vermehrt mit Entwicklungen innerhalb des יהר bzw. der ‚essenischen‘ Bewegung rechnete.¹²⁴

Textliche Indizien gibt es für beide Phänomene. Einerseits legen Differenzen zwischen parallelen Textpassagen nahe, daß einzelne Regeln im Lauf der Zeit überarbeitet und adaptiert wurden,¹²⁵ andererseits scheinen z.B. die un|einheitlichen Aussagen über Ehelosigkeit (in 1QS) bzw. eheliche Lebensverhältnisse (in CD und 1QSa) innerhalb der Gemeinschaft nahelegen, daß die verschiedenen Regeln für Gruppierungen unterschiedlicher Lebensformen gelten sollten.¹²⁶ Auch wenn man grundsätzlich an der

¹²⁰ Jos Bell II 124; vgl. Philo, Prob 76.

¹²¹ Die Übersetzung von αἵρεσις mit ‚Sekte‘ sollte hier vermieden werden.

¹²² Vgl. J.A. FITZMYER, Prolegomenon, in: S. SCHECHTER, Documents of Jewish Sectaries I. Fragments of a Zadokite Work, Reprint New York 1970, (9–37)16, der zum Verhältnis von S und D schreibt: „This is probably the most difficult question to handle in the discussion of Qumran literature today; it complicates the identification of the Jewish group from which the documents have come.“

¹²³ Vgl. CH. HEMPEL, Community Structures in the Dead Sea Scrolls. Admission, Organization, Disciplinary Procedures, in: Flint/VanderKam (Hgg.), After 50 Years 2 (s. Anm. 23), (67–92)67: „it is becoming increasingly clear that the Scrolls reflect more than one community“.

¹²⁴ Diese sind sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß der יהר seit seiner Gründung – wohl um 150 v.Chr. – bis zu seinem Untergang im Jüdischen Krieg 68 n.Chr. eine Geschichte von über 200 Jahren durchlaufen hat.

¹²⁵ Während z.B. in 1QSa I 2.24; II 3 und in 1QS V 2.9 den „Söhnen Zadoks“ eine Führungsrolle zugeschrieben wird, erscheint in dem zu 1QS V parallelen Text in 4Qsb (4Qsb^b 5,3) und 4Qsd^d 1 i 2 in einem kürzeren Text הרבים („die Vielen“) anstelle der „Söhne Zadoks“, was vermutlich darauf hinweist, daß 1QS V eine ‚zadokidische‘ Überarbeitung eines ursprünglicheren Textes darstellt, in dem der Führungsanspruch der Priester stärker herausgearbeitet wurde, als dies in dem älteren Text der Fall war. S. in diesem Sinne HEMPEL, Community Structures (s. Anm. 123), 82f. Nach METSO, Constitutional Rules at Qumran, in: Flint/VanderKam (Hgg.), After 50 Years 1 (s. Anm. 23), Leiden 1998, (186–210)200f. zielt die Redaktion insbesondere darauf, den Schriftbezug der einzelnen Regeln und Anweisungen stärker herauszuarbeiten.

¹²⁶ Zu dem seit den Anfängen der Qumranforschung heftig umstrittenen Sachverhalt s. HEMPEL, Community Structures (s. Anm. 123), 86f. (vgl. ebd. 67: „it is becoming increa-

Zusammengehörigkeit der für die Bewegung spezifischen Qumrantexte festhalten will, ergibt sich doch die Feststellung, daß man die Aussagen unterschiedlicher Dokumente nicht einfach vermischen darf, sondern – sowohl bei den organisatorischen Strukturen als auch in den theologischen Aussagen – die einzelnen Nuancen sehr differenziert wahrnehmen muß. Eine einheitliche ‚Qumrantheologie‘ läßt sich auch aus den ‚gruppenspezifischen‘ Texten schwerlich gewinnen.

c) Wenn dabei von ‚gruppenspezifischen‘ Qumrantexten die Rede ist, dann setzt dies zugleich eine *Unterscheidung* voraus, die ebenfalls schon länger gesehen wurde, die sich aber erst in den 90er Jahren in Anbetracht der Vielzahl der Handschriften aus Höhle 4 auf breiter Front durchsetzte.¹²⁷ die Unterscheidung zwischen jenen Texten, die innerhalb des יְהוָה, und Texten, die in anderen Kreisen des zeitgenössischen Judentums oder in ‚Vorläufer-Gruppierungen‘ entstanden sind und in die Bibliothek von Qumran aufgenommen, dort möglicherweise auch gelesen und abgeschrieben wurden, aber nicht originär das Denken der ‚essenischen‘ Gemeinschaft repräsentieren.

Eine solche Unterscheidung zwischen ‚essenischen‘ und ‚nichtessenischen‘ Texten (oder im Englischen zwischen ‚sectarian‘ und ‚non-sectarian‘ texts) mußte sich im Grunde schon angesichts der schlichten Beobachtung nahelegen, daß die biblischen Handschriften in der Qumran-Bibliothek oder viele der bisher bekannten Pseudepigraphen wie die Henochtraditionen oder auch das Jubiläenbuch, nicht innerhalb der ‚Qumrangemeinde‘ entstanden sein konnten. Unumgänglich wurde die Unterscheidung freilich erst, als die zahlreichen ‚parabiblichen‘ Texte, darunter viele in aramäischer Sprache, der Forschung zugänglich wurden. Über die Kriterien der Zuordnung herrscht zwar nach wie vor keine volle Einmütigkeit, aber der Vorschlag von *Armin Lange*, solche Kriterien aus der exklusiv in der Qumran-Bibliothek belegten | Gattung der *Pescharim* und den Gemeindefeststellungen zu entwickeln, dürfte einen gangbaren Weg zur Unterscheidung ‚essenischer‘ und ‚nichtessenischer‘ Texte bieten.¹²⁸ Seit Be-

singly clear that the Scrolls reflect more than one community“); zuletzt A. STEUDEL, Ehelosigkeit bei den Essenern, in: Frey/Stegemann, Qumran kontrovers (s. Anm. 11), 115–124, die aufgrund von 1QS VIII 10ff. und IX,4ff. vermutet, daß es innerhalb der Gemeinschaft eine Sondergruppe gab, die u.a. zur Toraauslegung verpflichtet war, und daß diese Gruppe womöglich ehelos lebte (STEUDEL, Ehelosigkeit, 118f.).

¹²⁷ Einen wesentlichen Fortschritt in dieser Diskussion brachte der große Qumran-Kongreß in Madrid 1991 (s. LANGE, Kriterien [s. Anm. 105], 61).

¹²⁸ LANGE, Kriterien, 62ff. S. zur älteren Diskussion noch C.A. NEWSOM, „Sexually Explicit“ Literature from Qumran, in: W.H. Propp u.a. (Hgg.), The Hebrew Bible and its Interpreters. Biblical and Judaic Studies from the University of California I, San Diego/Winona Lake 1990, 167–187; D. DIMANT, The Qumran Manuscripts: Contents and Sig-

kanntwerden der Masse der Texte aus Höhle 4 und 11 wird man feststellen müssen, daß die Mehrzahl der in der Bibliothek belegten Handschriften nicht ‚essenische‘, also nicht gruppenspezifische Texte repräsentiert.¹²⁹ Vermutlich sind alle aramäischen (und griechischen) Texte, die meisten weisheitlichen Dokumente und ein Großteil der neuen pseudepigraphen-ähnlichen Texte nicht in der ‚essenischen‘ Gemeinschaft selbst entstanden, und auch für berühmte Texte wie die Tempelrolle oder die Sabbatopferlieder ist eine ‚nichtessenische‘ bzw. ‚voressenische‘ Herkunft wahrscheinlich.

Mit der Erkenntnis, daß nicht alle Texte aus der Qumran-Bibliothek für die Praxis und Theologie der ‚Qumrangemeinde‘ bzw. der ‚essenischen‘ Bewegung auswertbar sind, haben sich auch die Fragen verändert, die im Blick auf das Verhältnis zwischen den Qumrantexten und dem Neuen Testament zu stellen sind: Hatte man in der älteren Forschung ‚Qumranparallelen‘ zu neutestamentlichen Texten häufig undifferenziert im Sinne einer (durch textliche oder gar persönliche und institutionelle Beziehungen vermittelten) Beeinflussung durch ‚essenische‘ Texte, Ideen oder Gruppen gedeutet,¹³⁰ so ist jetzt präziser zu fragen, ob ein paralleles Motiv oder eine parallele Formulierung | ein Spezifikum der gruppenspezifischen, ‚essenischen‘ Texte darstellt oder ob es daneben oder gar überwiegend in Texten vorliegt, die nicht aus der ‚Qumrangemeinde‘ selbst stammen und dort

nificance, in: Dies./L.H. Schiffman (Hgg.), *Time to Prepare a Way in the Wilderness*, StTDJ 16, Leiden 1995, 23–58.

¹²⁹ Einen groben Überblick über das Textmaterial gibt STEGEMANN, *Essener* (s. Anm. 7), 116–148, der neben den biblischen Texten und den bekannten Pseudepigraphen eine Vielzahl von Texten als voressenisch wertet (136–148), so z.B. die Tempelrolle, das Genesis-Apokryphon, einige Pseudo-Mose-Werke, das Josua-Apokryphon (sog. ‚Josua-Psalmen‘), weiter Pseudo-Jeremia und Pseudo-Ezechiel-Werke, die in mehreren Höhlen gefundene aramäische Schrift vom Neuen Jerusalem, die Sabbatlieder, mehrere Weisheitsschriften, kalendarische Werke über die Dienstwochen der Priesterfamilien am Tempel, sowie die ursprüngliche Form der Kriegsregel.

¹³⁰ Nur am Rande ist zu erwähnen, daß dieses Modell auf eine Tradition in der Forschung zurückblicken kann, die weit vor die Entdeckung der Qumran-Bibliothek zurückreicht. Seit der Zeit der Kirchenväter (z.B. Eusebius) wurden die antiken Berichte über die Essener (bzw. auch die von Philo erwähnten ‚Therapeuten‘) als Zeugnisse einer christlich-monastischen Gruppe gedeutet. Der Rekurs auf die Essener hatte dann v.a. in der Zeit der Aufklärung Konjunktur, in der Essenismus als eine von der jüdischen Orthodoxie unterschiedene, aufgeklärte, eventuell pythagoreische Philosophie angesehen wurde. Im 19. Jahrhundert konnte der französische Gelehrte E. RENAN das Christentum als „un essénisme qui a largement réussi“ bezeichnen (*Euvres Complètes* [ed. H. Psichari] 6, Paris 1953, 1301). Vgl. auch S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, BZAW 79, Berlin 1960.

lediglich gelesen wurden und in ihrer Bibliothek überdauert haben.¹³¹ Für solche Parallelen stellt sich die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung völlig anders als für exklusiv ‚essenische‘ Motive oder Formulierungen, deren Kenntnis – gemäß der in den Qumrantexten und bei Josephus belegten Arkandisziplin¹³² – für Nichtmitglieder dieser Bewegung eher unwahrscheinlich ist.

Selbst wenn die Zuordnung der einzelnen Qumrantexte in vielen Einzelfällen unsicher und strittig bleibt, macht die hier skizzierte Differenzierung zwischen ‚essenischen‘ und ‚nichtessenischen‘ Texten in der Qumranbibliothek eine grundlegende Modifikation der älteren Verhältnisbestimmungen zwischen ‚Qumran‘ und dem Urchristentum (und anderen Traditionsbereichen) erforderlich. Die Klassifikation der Parallelen muß wesentlich differenzierter erfolgen, außerdem bedarf es präziserer Überlegungen zu den Möglichkeiten der Vermittlung einzelner Motive und Sprachformen.

d) Vereinzelt sind durch die in den 90er Jahren neuveröffentlichten Dokumente vertiefte Einblicke in den literarischen Entstehungsprozeß der Qumrantexte möglich. Nachdem schon seit langem literarkritische Hypothesen zu einzelnen Texten wie IQS¹³³ oder CD¹³⁴ aufgestellt worden waren, ergeben sich jetzt, auf der Basis der Handschriften aus Höhle 4, textlich gestützte Einblicke in den Prozeß der Redaktion und in die Geschichte der zunächst allein aus Höhle 1 bekannten Texte. So hat sich erst auf der Basis der 4QD-Texte gezeigt, daß die 1896/97 in der Kairoer Geniza gefundene Damaskusschrift (CD = Cairo Document) eine mittelalterliche Epitome eines antiken essenischen Werks mit dem Titel „Die letzte Erforschung der Tora“ darstellt, das in den 10 Handschriften aus den Höh-

¹³¹ Vgl. zu diesem Fragenkatalog FREY, Bedeutung (s. Anm. 7), 161–163; ein Beispiel solcher Beziehungen liegt m.E. in den zu paulinischen Texten parallelen Aussagen über das sündhafte ‚Fleisch‘ vor, s. dazu DERS., Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, ZNW 90 (1999), 45–77; DERS., The Notion of „Flesh“ in 4QInstruction and the Background of Pauline usage, in: D.K. Falk u.a. (Hgg.), Poetical, Liturgical, and Sapiential Texts, StTDJ 35, Leiden 2000, 197–226; DERS., Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts. An Inquiry into the Background of Pauline Usage, in: Ch. Hempel u.a. (Hgg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought, BETL 159, Leuven 2002, 367–404.

¹³² Vgl. dazu etwa IQS IX 16f.; X 24f.; Jos Bell II 141.

¹³³ Vgl. die älteren Hypothesen bei H. BARDTKE, Literaturbericht über Qumran VII, ThR 38 (1974), (257–291)264ff.; A.S. VAN DER WOUDE, Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988), 2. Teil, ThR 57 (1992), (1–57)7ff.; s. dazu die Bemerkungen bei LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 55, sowie ausführlich METSO, Textual Development (s. Anm. 113).

¹³⁴ S. die Referate bei CH. HEMPEL, The Laws of the Damascus Document, StTDJ 29, Leiden 1998, 8ff., LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 60.

len 4, 5 und 6 fragmentarisch vorliegt.¹³⁵ Und die in der Handschrift 1QM belegte Kriegsregel läßt sich vermutlich als eine essenische Rezeption und Adaption einer älteren, vermutlich nichtessenischen Schrift verstehen, deren Reste in 4QM^a (4Q491) und 4QM^c (4Q493) bezeugt sind, während andere 4Q-Handschriften die jüngere Fassung repräsentieren.¹³⁶ Doch sind die Befunde, die sich aus den Handschriften aus Höhle 4 gerade für die seit den 50er Jahren diskutierten ‚großen‘ Texte aus Höhle 1 ergeben, noch längst nicht erschöpfend ausgewertet. Das Bild der Traditionsentwicklung innerhalb der Bestände der Qumran-Bibliothek und – weitergehend – im Judentum der Spätzeit des Zweiten Tempels dürfte sich durch diese Erkenntnisse noch weiter differenzieren.

e) Von besonderer Tragweite für die hier verfolgte Fragestellung sind die neueren Einsichten zur *Gemeinderegel* bzw. zu den S-Texten (S = *Serekh*). Festzuhalten ist zunächst, daß 1QS nicht, wie meist angenommen wurde, einen zusammenhängend komponierten oder redigierten, womöglich definitiv ‚gültigen‘ Regeltext bietet, vielmehr ist 1QS eine Sammelhandschrift, die wenigstens fünf literarisch selbständige Einzeltexte vereinigt.¹³⁷ Man kann daher nicht mehr – wie in der Frühzeit der Qumran-Forschung – die Handschrift 1QS als einheitliche ‚Gemeinderegel‘ verstehen, sondern muß die in ihr enthaltenen Einzelstücke unterschiedlicher Provenienz je für sich interpretieren.

Die S-Handschriften aus Höhle 4 (4QS^{a-j} = 4QS255-264) und 5 (5QS = 5Q11) bezeugen zum Teil Textformen, in denen wesentliche Passagen von 1QS fehlen oder durch andere Texte ersetzt sind. So begann die Handschrift 4QS^e nach den Rekonstruktionen von *Sarjanna Metso* erst mit dem Text von 1QS V 1, d.h. mit der Disziplinarordnung, während die Liturgie 1QS I 1 – III 12 und die Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 höchstwahrscheinlich in dieser Handschrift fehlen. Hingegen ist anstelle des Schlußpsalms 1QS IV 26 – XI 22 der kalendarische Text 4QOtot angefügt.¹³⁸ Außerdem lassen sich, z.B. im Rahmen der Disziplinarordnung 1QS V 1 – IX 26, in den Paralleltexten Spuren einer älteren Version fin-

¹³⁵ Vgl. LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 59f.; J.M. BAUMGARTEN, Damascus Document, in: Schiffman/VanderKam (Hgg.), Encyclopedia I (s. Anm. 23), 166–170.

¹³⁶ Dazu u. Abschnitt 4.3, vgl. LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 60–62.

¹³⁷ Vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 121–126; LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 54–59; H. STEGEMANN, Zu Textbestand und Grundgedanken von 1QS III 13 – IV 26, RdQ 13 (1988), (95–131)96–100; DERS., Essener, 152ff.

¹³⁸ METSO, Textual Development, 48–54; DIES., The Textual Traditions of the Qumran Community Rule, in: M. Bernstein u.a. (Hgg.), Legal Texts and Legal Issues (FS J.M. Baumgarten), StTDJ 23, Leiden u.a. 1997, 141–147; DIES., The Preliminary Result of the Reconstruction of 4QSe, JJS 44 (1993), (303–308)306f.

den.¹³⁹ Nur eine der S-Handschriften aus Höhle 4 (4QS^c = 4Q257) enthält Parallelen zum Text der Zwei-Geister-Lehre, während | andere wie 4QS^e und 4QS^b diese wohl nie enthalten haben.¹⁴⁰ Wesentlich ist schließlich die Beobachtung, daß die Handschrift 1QS zwar ältere Traditionen des S-Textes rezipiert und kompiliert,¹⁴¹ daß aber auch in der Zeit nach der Anfertigung dieses von *Hartmut Stegemann* als „Musterhandschrift“¹⁴² bezeichneten Exemplars (um 100 v.Chr.) noch andere Handschriften angefertigt werden konnten, die die älteren Stadien der Textentwicklung reproduzierten.¹⁴³ Daraus folgt aber, daß die in 1QS belegte Form der ‚Gemeinderegel‘ in keiner Weise als definitiver Text angesehen werden kann. *Sarjanna Metso* kommt zu der Feststellung, „that there never existed a single, legitimate and up-to-date version of the Community Rule“.¹⁴⁴

Welche Autorität und Geltung die einzelnen Teiltex-te in der ‚essenischen‘ Gemeinschaft hatten, ist deshalb differenziert zu erheben. Man kann die in 1QS versammelten Teiltex-te weder als eine zusammenhängende Komposition interpretieren, noch darf man die in dieser Handschrift vorliegende Textform als einen verbindlichen theologischen Basistext der Gemeinschaft werten.¹⁴⁵

f) Dies gilt auch für den ‚dualistischen Abschnitt‘ 1QS III 13 – IV 26, die *Zwei-Geister-Lehre*, die „bis vor kurzem ... als ein zentrales Zeugnis

¹³⁹ S. dazu LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 57f.

¹⁴⁰ Vgl. LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 55.

¹⁴¹ Vgl. METSO, Textual Traditions (s. Anm. 138), 146: „The redactor of 1QS (or of its predecessor) can be described as a compiler (C). He knew both lines of tradition, both that of 4QS^e and that of 4QS^{b,d}“; vgl. auch das Referat bei LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 55.

¹⁴² STEGEMANN, Essener (s. Anm. 7), 152. Dafür spricht natürlich die sorgfältige Handschrift und die behutsame Verpackung in Höhle 1, durch die diese Handschrift, immerhin ca. 170 Jahre nach ihrer Anfertigung, noch in einem sehr guten Zustand aufgefunden wurde.

¹⁴³ „The evidence of manuscripts 4QS^{b,d} indicates that the community continued to copy an earlier version of the text even though a more extensive version of 1QS was already available“ (METSO, Textual Traditions [s. Anm. 138], 146f.; vgl. das Stemma 145).

¹⁴⁴ METSO, Textual Development (s. Anm. 113), 154.

¹⁴⁵ Unhaltbar ist daher die Feststellung von J.H. Charlesworth: „The *Rule of the community* is one of the most important theological works of the sect. Along with the legislations for the rules of the Community, it contains the theology to be taught to – and memorized by – those who during a period of a little more than two years probation desired to ‚cross over into the covenant before God‘ (1QS 1.16)“ (E. QIMRON/J.H. CHARLESWORTH, *Rule of the Community*, in: J.H. Charlesworth [Hg.], *Rule of the Community and Related Documents* [The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation, 1], Tübingen/Louisville 1994, [1–52]3).

essenischer Theologie verstanden¹⁴⁶ wurde. Sie ist in der Sammelhandschrift 1QS als Anhang an die Liturgie zur Bundeserneuerung 1QS I 16 – III 12 aufgenommen und muß um 100 v.Chr., als die Handschrift angefertigt wurde, bereits als Traditionsliteratur gegolten haben.¹⁴⁷ Da es sich, wie die 4QS-Handschriften zeigen, „um ein eigenständiges Werk und nicht um nur einen Teil der Gemeinderegeln handelt“,¹⁴⁸ ist die Frage nach ihrer Herkunft und ihrer wirklichen Bedeutung eigens und neu zu erörtern.

In Anwendung der Kriterien essenischer bzw. nichtessenischer Verfasserschaft hat *Armin Lange* nachgewiesen, daß die Zwei-Geister-Lehre kein Produkt essenischen Denkens, sondern ein ‚nichtessenischer‘ bzw. ‚voressenischer‘ Text ist.¹⁴⁹ Sie enthält keine Ausdrücke, die zur typischen Gemeindeterminologie des יחד gehören.¹⁵⁰ Hingegen begegnet in ihr in 1QS III 24 die Gottesbezeichnung אל ישראל, die in essenischen Texten unüblich ist.¹⁵¹ Die Hauptgestalt der negativen Seinssphäre wird nicht, wie in essenischen Texten üblich, Belial genannt, sondern mit anderen Namen bezeichnet. Zentrale essenische Themen wie die Erfüllung der Tora werden nicht thematisiert, und das Theologumenon des Bundes (בריה) wird in 1QS IV 22 nicht – wie in essenischen Texten – als in der Gemeinschaft realisierte Wirklichkeit, sondern als eine erst im Eschaton zu realisierende Größe eingeführt. Diese Indizien zeigen, daß die Unterweisung noch in der Zeit

¹⁴⁶ LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 57,12f. Vgl. etwa LEANEY, Rule (s. Anm. 116), 143: „the doctrine of the community“; D. DIMANT, Qumran Sectarian Literature, in: M.E. Stone (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period, CRINT II/2, Assen/Philadelphia 1984, (483–550)498: „a summary of the sect’s main theological ideas“.

¹⁴⁷ LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 37f.57.

¹⁴⁸ LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 23f.57,23.

¹⁴⁹ Vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 126–128; LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 57,15ff. Zur Kriteriologie s. zuletzt LANGE, Kriterien (s. Anm. 105), 65ff. Eine voressenische Abfassung der Zweigeisterlehre vertreten auch dezidiert STEGEMANN, Essener (s. Anm. 7), 154; DERS., Zu Textbestand und Grundgedanken von 1QS III 13 – IV 16, RdQ 13 (1988), 95–131; J. FREY, Different Patterns of Dualism in the Qumran Library, in: M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hgg.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies, Cambridge 1995, Published in Honor of J.M. Baumgarten, StTDJ 25, Leiden 1997, (275–335)295–300. Ablehnend D. DIMANT, Dualism at Qumran. New Perspectives, in: J.H. Charlesworth (Hg.), Caves of Enlightenment, North Richland Hills 1998, (55–73)58 Anm. 7, die unterstellt, dieses Urteil sei nur durch das Fehlen der Zweigeisterlehre in einigen 4QS-Handschriften begründet. Damit zeigt sie freilich, daß sie die bei Lange und anderen vorgeführte Argumentation nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen hat.

¹⁵⁰ Dieses Kriterium geht ursprünglich gerade auf die Analysen von DIMANT, Qumran Manuscripts (s. Anm. 128), zurück.

¹⁵¹ S. dazu LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 12f.127; DERS., Kriterien (s. Anm. 105), 63.

vor der Gründung des קָהִלָּה entstanden sein dürfte, also – wenn man den ‚Essenismus‘ mit der Bildung des קָהִלָּה identifiziert – als ‚voessenisch‘ zu bezeichnen ist. Ihre engsten motivischen und sprachlichen Parallelen liegen in den erst in den 90er Jahren veröffentlichten, wohl ebenfalls voessenischen Weisheitstexten wie 1Q/4QInstruction oder 1Q/4Q Mysteries.¹⁵² In der hier belegten Weisheitstradition liegt auch der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Zwei-Geister-Lehre.

Das alles bedeutet freilich nicht, daß die Zwei-Geister-Lehre für die ‚Qumrangemeinde‘ unwesentlich gewesen wäre. Ganz im Gegenteil: Sie galt bereits zu Beginn des ersten Jahrhunderts v.Chr. als Traditionsliteratur, wurde in der ‚Musterhandschrift‘ 1QS sorgfältig aufbewahrt und in einigen Texten der Gemeinschaft, den Hodayot, der Damaskusschrift und anderen Texten in Zitaten oder Anspielungen rezipiert.¹⁵³ Freilich sind gerade in dieser Rezeption auch Verschiebungen zu beobachten,¹⁵⁴ so daß es nicht angehen kann, die Zwei-Geister-Lehre als unmittelbaren Ausdruck der ‚Weltanschauung‘ der ‚Qumrangemeinde‘ bzw. der ‚Essener‘ zu werten.

Auf der anderen Seite findet sich im *Corpus* der Qumrantexte das Phänomen, daß die Zwei-Geister-Lehre auch in einem nichtessenischen Text (4Q502, Fragment 16) zitiert wird.¹⁵⁵ Dies deutet auf die Möglichkeit hin, daß dieser Text auch außerhalb der essenischen Gemeinschaft gelesen und tradiert werden konnte – damit stellt sich auch im Blick auf mögliche Sprachparallelen zu frühchristlichen Texten die Frage der Wege der Überlieferung noch einmal neu.

Außerdem ist die Zwei-Geister-Lehre natürlich nicht das einzige Zeugnis dualistischen Denkens in der Qumran-Bibliothek. Neben ihr stehen andere Texte wie die Kriegsregel, aber auch eine Reihe weiterer Texte, so daß sich – im Blick auf die Revision der Verhältnisbestimmung zwischen dem ‚qumranischen‘ Dualismus und dualistischen Sprachformen im frühen Christentum – auch eine differenziertere Wahrnehmung der unterschiedlichen Typen dualistischen Denkens und Sprechens innerhalb der Qumran-Bibliothek nahelegt. Dies kann hier nur in cursorischer Form geschehen.¹⁵⁶

¹⁵² Vgl. dazu zuletzt A. LANGE, Die Weisheitstexte aus Qumran: Eine Einleitung, in: Ch. Hempel u.a. (Hgg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, BETL 159, Leuven 2002, (3–30)25f. und die dort angegebene Literatur.

¹⁵³ Vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 132–135; FREY, Patterns (s. Anm. 149), 301ff.

¹⁵⁴ Dazu s. u. Abschnitt 4.4 und 4.5.

¹⁵⁵ LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 57,36; vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 132 Anm. 50.

¹⁵⁶ Für eine ausführliche Darstellung verweise ich auf meinen umfangreichen Beitrag: FREY, Patterns (s. Anm. 149), passim.

4. Typen dualistischen Denkens in den Texten aus Qumran

In einem neueren Beitrag hat *Devorah Dimant* darzulegen versucht, daß der Dualismus in den Qumrantexten, und zwar gerade in den ‚gruppenspezifischen‘ Texten das grundlegende Strukturprinzip darstelle.¹⁵⁷ So einleuchtend diese Beobachtung in ihrer Allgemeinheit sein mag – insbesondere wenn man die Qumrantexte mit der älteren biblischen Tradition oder andererseits mit den rabbinischen Schriften vergleicht –, so wenig befreit sie von der Aufgabe, die vorliegenden dualistischen Denkstrukturen in ihrer jeweiligen Gestalt und | Funktion präzise zu bestimmen.¹⁵⁸ Erst auf dieser Basis lassen sich dann auch hinreichend präzise Vergleiche mit der Struktur dualistischen Denkens in anderen frühjüdischen oder frühchristlichen Texten anstellen.

4.1 Das Problem der Klassifikation

Mit dieser Aufgabe wird freilich ein weites und strittiges Feld betreten. Denn ‚Dualismus‘ ist – wie ‚Eschatologie‘, ‚Apokalyptik‘, ‚Gnosis‘ u.a. – eine jener religionswissenschaftlichen Kategorien, deren Bestimmung schon im Ansatz vielfältige Probleme bereitet.¹⁵⁹ Nach einer sehr weit gefaßten Definition von *Ugo Bianchi* kann der Terminus als „the doctrine of the two principles“ eine große Vielfalt möglicher Entgegensetzungen bezeichnen:

¹⁵⁷ DIMANT, *Dualism at Qumran* (s. Anm. 149), 73: „that Qumranic dualism is the basic structural principle, not only of the angelic and human spheres, but also of the material and corporal aspects of the universe.“ [...] „duality is also the principle which governs the course of calendrical and historical times“.

¹⁵⁸ Hier liegt das Problem des Beitrags von Dimant, wenn sie das Vorliegen dualistischen Denkens (DIMANT, *Dualism at Qumran*, 55) zu einem Kennzeichen des ‚essensischen‘ (bzw. ‚sectarian‘) Charakters der Texte macht. Damit fällt sie hinter ihre frühere, präziser an bestimmten Phrasen und Termini orientierte Kriteriologie (DIES., *Qumran Manuscripts*) zurück. Um das Eingeständnis unterschiedlicher Typen dualistischen Denkens und gewisser Differenzen zwischen dualistischen Elementen in nichtessensischen (z.B. aramäischen) Texten und dem für die Qumrangemeinde typischen Dualismus kommt auch Dimant nicht herum (DIMANT, *Qumran Manuscripts*, 55–57).

¹⁵⁹ Der Terminus wurde wohl erstmals bei TH. HYDE, *Historia religionis veterum Persarum*, Oxford 1700, zur Charakterisierung des Zoroastrismus verwendet und so in die moderne Wissenschaftssprache eingeführt (vgl. G.G. STROUMSA, Art. Dualismus I, RGG⁴ 2, 1004f.). Es handelt sich also – wie im Falle von ‚Eschatologie‘ oder ‚Apokalyptik‘ (dazu s. FREY, *Eschatologie* I, 2f.) um einen erst neuzeitlichen Begriff der wissenschaftlichen Metasprache, der im übrigen durch seine Anwendung auf Manichäismus, Gnosis und christliche Häresien in der theologischen und religionsphilosophischen Diskussion „oft polemisch gefärbt“ ist (so J. DIERKEN, Art. Dualismus IV, RGG⁴ 2, [1007–1009]1008).

„dualistic are all those religions, systems, conceptions of life which admit the dichotomy of principles which, coeternal or not, cause the existence of that which does or seems to exist in the world.“¹⁶⁰

Zu präzisieren ist demnach, welche Wirklichkeit mit dualistischen Kategorien | bezeichnet werden soll, welche Wesenheiten oder Prinzipien die beiden Pole bilden, ob diese Prinzipien absolut oder relativ und damit auf eine übergreifende Einheit bezogen, radikal antithetisch oder komplementär verstanden werden sollen. Wenn die Kategorie nicht unbrauchbar werden soll, kann nicht jede Dyade oder Polarität als ‚dualistisch‘ gewertet werden,¹⁶¹ aber es ist deutlich, daß das Ergebnis religionsgeschichtlicher Vergleiche von der – mehr oder weniger geschickten – Wahl bzw. Bestimmung der Kategorien abhängt.

Weil ‚Dualismus‘ ein Reflexionsbegriff ist, wird es auch kaum gelingen, eine für alle Zwecke brauchbare ‚Typologie‘ dualistischer Vorstellungen oder Systeme zu erstellen. *Bianchi* schlägt seinerseits vor, drei Paare von Dualismus-Modellen zu unterscheiden: einen *radikalen* von einem *moderaten*, einen *dialektischen* von einem *eschatologischen* und einen *kosmischen* von einem *antikosmischen* Dualismus.¹⁶² Für die intendierten Vergleiche innerhalb der frühjüdisch-urchristlichen Tradition erscheinen diese drei Unterscheidungen allerdings als noch zu unpräzise, insofern alle Formen dualistischen Denkens in den hier relevanten Texten keinen absoluten, sondern einen vom Glauben an den Schöpfergott umgriffenen *relativen* Dualismus zeigen, mit einer *eschatologischen* Auflösung der Antagonismen rechnen und die geschaffene Welt nicht auf eine negative

¹⁶⁰ U. BIANCHI, The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion, *Temenos* 16 (1980), 10–25; vgl. DERS., Art. Dualism, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 4, New York/London 1987, 506–512; DERS., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, SHR 38, Leiden 1978; DERS., *Il dualismo religioso*, Rom 21983. Vgl. weiter G. VAN DER LEEUW, Art. Dualismus, RGG² I, 2032–2034; G. MENSCHING/G. GLOEGE, Art. Dualismus I–II, RGG³ II, 272–276; J. DUCHESNE-GUILLEMIN/H. DÖRRIE, Art. Dualismus, RAC 4, 334–350; R.J. ZWI-WERBLOWSKI, Art. Dualism, EJ 6, 242–245; R. EUCKEN, Art. Dualism, *Encyclopedia of Religion and Ethics* 5, 100–114; G. LANCZKOWSKI, Art. Dualismus 1, TRE 9 (1993), 199–202; M. ELIADE, *Prolegomenon to Religious Dualism*, in: DERS., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago 1969; S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947; DIES., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, sowie die umfangreiche Materialsammlung von P.F.M. FONTAINE, *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism*, Bd. 1–9, Amsterdam 1986–1994.

¹⁶¹ So mit Recht STROUMSA, *Dualismus I* (s. Anm. 159), 1004.

¹⁶² Vgl. das Referat bei STROUMSA, *Dualismus I* (s. Anm. 159), 1005; vgl. BIANCHI, *Dualism* (s. Anm. 160), 506.

‚Demiurgen‘-Figur zurückführen.¹⁶³ Aber auch innerhalb der frühjüdisch-urchristlichen Tradition lassen sich unterschiedliche Typen dualistischen Denkens unterscheiden.¹⁶⁴

Sieht man von dem *absoluten* oder *radikalen* Dualismus zweier gleichursprünglicher Mächte ab,¹⁶⁵ für den es in der frühjüdischen und urchristlichen Tradition keine Belege gibt,¹⁶⁶ wird als erste Grundkategorie | ein *kosmischer* Dualismus festzuhalten sein, in dem sich zwei entgegengesetzte Mächte bzw. die ihnen zugeordneten Teile der Menschheit gegenüberstehen, jedoch bestehen hier vielfältige Variationsmöglichkeiten: Der Akzent kann auf dem Antagonismus der Mächte (wie Gott – Belial oder Michael – Belial) liegen oder auf dem Streit der jeweiligen Gruppen (‚Heerscharen‘, ‚Lose‘). Die Gründe und Merkmale der jeweiligen Zugehörigkeit sowie der ‚Raum‘ und die Zeit der Auseinandersetzung können unterschiedlich vorgestellt sein.

Von diesem kosmischen Dualismus sind andere Typen dualistischer Entgegensetzung zu unterscheiden, wie z.B. die *spatiale* (d.h. durch räumliche Kategorien ausgedrückte) Teilung der Welt in Himmel und Erde, oben und unten, die raummetaphorisch zum Ausdruck dualistischer Gegensätze (im Sinne von Zugehörigkeit oder Ursprung: ‚von oben‘/‚von unten‘) gebraucht werden kann.¹⁶⁷ Eine andere Form der dualistischen Gegenüberstellung macht sich *temporale* Kategorien zunutze (z.B. in der Un-

¹⁶³ In dieser groben Weise unterscheiden sich die dualistischen Aussagen in Qumran und im Johannesevangelium gemeinsam von den gnostischen Formen dualistischen Denkens. Dies hat die ältere Forschung durchaus zutreffend gesehen.

¹⁶⁴ Vgl. die – keineswegs mit Anspruch auf Vollständigkeit entworfene – Liste von zehn Typen in: FREY, Patterns (s. Anm. 149), 282–285, die ihrerseits Zusammenstellungen von CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 76 Anm. 1; J.G. GAMMIE, Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature, JBL 93 (1974), (356–385)356f., und J. DUHAIME, Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran, CBQ 49 (1987), (32–56)33–35 basieren, vgl. auch DERS., Le dualisme de Qumrân et la littérature de sagesse vétérotestamentaire, EeT 19 (1988), 401–422.

¹⁶⁵ Ein solcher scheint in einigen avestischen Belegen – freilich nicht im ganzen Avesta – mit dem Nebeneinander von Ahriman und Ahura Mazda vorzuliegen, die vom Anfang der Welt an als ungeschaffene Wesen separat existieren (vgl. Yasna 30,3–5; 42,2; dazu M. BOYCE, A History of Zoroastrianism I, Leiden 1975, 192; weiter E.M. YAMAUCHI, Persia and the Bible, Grand Rapids 1990, 438f.; s. auch G. LANCZKOWSKI, Art. Iranische Religionen, TRE 16 [1993], 251). Den (bei FREY, Patterns [s. Anm. 149], 282, in Anlehnung an Charlesworth) gebrauchten Begriff ‚metaphysischer‘ Dualismus würde ich mittlerweile ebenso vermeiden wie den mißverständlichen Terminus ‚kosmologischer‘ Dualismus (bei HUPPENBAUER, Mensch [s. Anm. 108], 9f.).

¹⁶⁶ Für den Gegensatz zwischen Gott und Satan, Belial oder anderen Gegenspielern ist in der jüdischen und urchristlichen Tradition nie eine Gleichursprünglichkeit oder Gleichmächtigkeit denkbar.

¹⁶⁷ Natürlich ist nicht jede Feststellung einer Dualität der Schöpfung (von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘) dualistisch. Für Gen 1,1 trifft dies z.B. in keiner Weise zu.

terscheidung von ‚diesem Äon‘ und dem ‚kommenden Äon‘).¹⁶⁸ Dies geschieht insbesondere dann, wenn mit einer eschatologischen Aufhebung der Entgegensetzung, etwa mit einer Vernichtung des Bösen und dem definitiven Durchbruch der Gottesherrschaft gerechnet wird. Ein wesentliches Element der dualistischen Weltsicht ist, daß sich die Zuordnung der Menschen an ihrem Tun erweist, so daß die Menschheit in Gerechte und Frevler, Gute und Böse geteilt ist. Dieser *ethische* Dualismus kann sich mit Aspekten eines kosmischen Dualismus verbinden oder auch losgelöst von einem solchen Denken, z.B. in einem rein paränetischen Interesse, formuliert werden. Eine nicht unerhebliche Variante liegt dann vor, wenn die Teilung der Menschenwelt nicht aufgrund ihrer Taten, sondern aufgrund von Glauben oder Unglauben, der Teilhabe oder Nicht-Teilhabe an einem rettenden Geschehen erfolgt. Ein solches Modell kann *soteriologischer* Dualismus genannt werden.

Von all diesen – unterschiedlich kombinierbaren – Formen der Entgegensetzung sind jene Denkmodelle zu unterscheiden, nach denen *schöpfungs|theologisch* zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf,¹⁶⁹ *substantiell* oder *physisch* zwischen Materie und Geist (oder zwischen materieller Welt und ‚Ideen‘) oder wie in der aristotelischen Tradition zwischen Stoff und Form, *anthropologisch* zwischen Leib und ‚Seele‘ oder noch weitergehend *psychologisch* zwischen gegensätzlichen Bestrebungen oder ‚Trieben‘ im Innern eines Menschen geschieden wird. Auch hier gibt es vielfältige Möglichkeiten der Verbindung mit spatialen oder ethischen Kategorien.

Durch den Überblick dürfte deutlich geworden sein, daß die Kategorie ‚dualistisch‘ im Blick auf jeden einzelnen Text zu präzisieren ist und daß für eine Annahme religionsgeschichtlicher Beeinflussungen oder Abhängigkeiten wesentlich präzisere Berührungen erforderlich sind als die Entsprechung in einem ‚modifizierten‘, ‚kosmischen‘ oder ‚kosmisch-ethischen‘ Dualismus. Gerade bei den Spielarten des kosmischen Dualismus, die z.B. in Qumrantexten begegnen, ist sorgfältig zu differenzieren, inwiefern von bestimmten namentlich genannten (Engel-)|Mächten o.ä. oder lediglich von einer Teilung der Menschheit in zwei Klassen die Rede

¹⁶⁸ Paradigmatisch z.B. 4Esra 7,50: „Der Höchste hat nicht eine Welt, sondern zwei geschaffen.“ Freilich ist nicht jede Form einer eschatologischen Gerichtserwartung als ‚eschatologischer Dualismus‘ zu klassifizieren. Andererseits findet sich das Element einer eschatologischen Auflösung der Entgegensetzung in den frühjüdisch-urchristlichen Formen dualistischen Denkens durchgehend. Die Gegenspieler Gottes und ihr Tun haben nicht ewigen Bestand.

¹⁶⁹ Fraglich ist, ob diese für die biblische Tradition grundlegende Entgegensetzung wirklich dualistisch genannt werden kann. ZWI-WERBLOWSKI, Art. Dualism (s. Anm. 160), 245, nennt sie „prophetic dualism“.

ist, die dann eventuell durch die Attribute ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ charakterisiert werden.

In allen Fällen ist es erforderlich, dualistische Aussagen nicht nur abstrakt als Elemente der Ideengeschichte zu verstehen, sondern deren Intention und Funktion nach Möglichkeit zu erfragen. Insbesondere wenn sich die Vermutung erhärten läßt, daß dualistische Denk- und Sprachformen zugleich Ausdruck und Bewältigung einer bestimmten Erfahrung von Wirklichkeit sein können,¹⁷⁰ wird damit zu rechnen sein, daß sich solche Formen unabhängig voneinander in vergleichbaren Kontexten ausbilden können. Nicht zuletzt die metaphorische Rede von Licht und Finsternis scheint eine jener Formen zu sein, in denen sich die Erfahrung von Leben und Tod, Heil bzw. Unheil, Recht und Unrecht auf der Grundlage der überall gleichen Wahrnehmung von Tag und Nacht in verschiedenen kulturellen Kontexten Ausdruck verschaffen kann.¹⁷¹ |

4.2 Die dualistischen Texte in der Bibliothek von Qumran

Betrachtet man das ganze nunmehr erschlossene Textmaterial aus Qumran, dann erscheint die Zahl der im strengen Sinne dualistischen Passagen relativ begrenzt.¹⁷²

Neben der Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 und der Kriegsregel 1QM, die gewöhnlich als Paradigmen des ‚qumranischen Dualismus‘ angesehen werden, sind einige weitere Passagen aus 1QS (vor allem die ‚Eingangsliturgie‘ 1QS I 1 – III 12 und der ‚Schlußpsalm‘ 1QS XI 2b–22) und aus der Damaskusschrift (vor allem die Geschichtsüberblicke CD II 2–13 und IV 12 – VI 11) zu berücksichtigen, während die eigentlichen Regeltexte weithin ohne dualistische Sprachformen auskommen. Hinzu kommen einige Passagen aus den Hodajot¹⁷³ (1QH^a XI 20–27 [= III 19–36 Sukenik]; XII 6 – XIII 6 [= IV 5 – V 4 Sukenik] sowie VII [= XV Sukenik], weiter aus den ‚parabiblischen‘ Texten die fragmentarisch erhaltenen Traditionen

¹⁷⁰ S. dazu erhellend E. BRANDENBURGER, *Das Böse*, ThSt 132, Zürich 1986.

¹⁷¹ Das zeigt sich in der (weitschweifigen und im Detail oft unbefriedigenden) Arbeit von FONTAINE, *Light* (s. Anm. 160), die den ganzen Bereich der Antike abdecken will (s. zu Qumran Bd. 7, 201–255). Zur Breite des Vorkommens dualistischer Modelle in der Religions- und Philosophiegeschichte s. weiter EUCKEN u.a., *ERE* 5, 100–114.

¹⁷² Darauf hat mit Recht K. BERGER, *Qumran und Jesus*, Stuttgart 1993, 111, hingewiesen; zuvor bereits – auf der Basis der damals bekannten Texte – H. WILDBERGER, *Der Dualismus in den Qumrânschriften*, *Asiatische Studien* 8 (1954), (63–77)76. Vgl. die Liste der dualistischen Texte bei FREY, *Patterns* (s. Anm. 149), 277f. Die Kritik von DIMANT, *Dualism at Qumran* (s. Anm. 149), 58 Anm. 6, ich wollte nur in 15 von 800 Qumran-Handschriften Dualismus finden, beruht auf einem groben Mißverständnis. Natürlich repräsentieren die 15 von mir genannten Text- und Traditionskomplexe weit mehr als 15 Handschriften.

¹⁷³ Zur Zitation der Hodajot s.o. Anm. 70.

über Levi, Qahat und Amram sowie eine Reihe weisheitlicher Texte (v.a. Passagen aus 1Q/4Q Mysteries, 1Q/4Q Instruction und das kurze ‚Zwei-Wege‘-Fragment 4Q213), weiter der Text über die ‚Zeitalter der Schöpfung‘ (4Q180/181), der ‚Midrasch zur Eschatologie‘ 4Q174 und 4Q177¹⁷⁴ und der Melchisedek-Midrasch 11QMelch, die exorzistischen Lieder des Maskil 4Q510–511 sowie die Beschwörungslieder 11QApPs^a, die Segens- und Fluchtexte (*Berakhot*) 4Q280 und 4Q286–287 sowie schließlich der astrologisch-physiognomische Text 4Q186 mit seiner aramäischen Parallele 4Q561. Diese Aufzählung erscheint zunächst beeindruckend, doch man wird zugleich feststellen müssen, daß dualistische Sprachformen in den individuellen Liedern der Hodajot¹⁷⁵ und der Pescharim, in den Regeltexten wie 1QS V – IX, 1QSa oder in den halakhischen Teilen von CD praktisch fehlen, desgleichen in den kalendarischen Texten,¹⁷⁶ | der vermutlich voressenischen Tempelrolle 11QTemp^a und in den Sabbatopferliedern. Insofern ist festzustellen, daß ein beträchtlicher Teil der nicht- bzw. voressenischen Texte wie auch der essenischen Texte aus der Qumran-Bibliothek ohne explizit dualistische Sprachformen gestaltet sind, während andererseits in einer Reihe von wichtigen Texten – gleichermaßen nichtessenischer wie essenischer Provenienz – dualistische Strukturen begegnen.¹⁷⁷

Wie bereits angedeutet, gibt es auch innerhalb der als dualistisch zu klassifizierenden Texte bemerkenswerte sprachliche und inhaltliche Differenzen. Viele von ihnen benutzen die Metaphern von Licht und Finsternis, aber diese sind kein ‚qumranisches‘ Spezifikum.¹⁷⁸ Einige Texte betonen den Gegensatz himmlischer Wesenheiten (z.B. Michael/Melchizedek – Belial), aber nicht alle. Viele sind von ethischen Gegensätzen geprägt, aber nur wenige Passagen wissen um eine innere, ‚psychologische‘ Entgegen-

¹⁷⁴ A. STEUDEL, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEsschat^{a,b}). Materiale Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditions-geschichtliche Einordnung des durch 4Q174 („Florilegium“) und 4Q177 („Catena A“) re-präsentierten Werkes aus den Qumranfunden, StTDJ 13, Leiden 1994.

¹⁷⁵ Darauf weist LICHTENBERGER, Studien (s. Anm. 103), 195, hin.

¹⁷⁶ Dies gilt trotz der von DIMANT, Dualism at Qumran (s. Anm. 149), 61f., beobach-teten subtilen Ausrichtung der Lebensvorgänge auf die natürlichen Zyklen von Licht und Finsternis. Die Rezeption einer Wochenchronologie (wie z.B. im Jubiläenbuch) läßt sich noch nicht als Indiz dualistischen Denkens werten.

¹⁷⁷ Unzutreffend ist hingegen die These von DIMANT, Dualism at Qumran (s. Anm. 149), 58, daß Dualismus nur in den als ‚sectarian‘ zu klassifizierenden Handschriften vorkomme, während in den ‚non-sectarian texts‘ kein Dualismus zu erwarten wäre.

¹⁷⁸ Vgl. zur Verwendung dieser Metaphorik in der biblischen Tradition S. AALEN, Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbini-smus, Oslo 1951. Zur frühen Rezeption der Lichtmetaphorik s. B. JANOWSKI, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: DERS., Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219; DERS., Art. Licht und Finsternis 2, RGG⁴ V, 330f.

setzung innerhalb des menschlichen Herzens, während die Mehrzahl der Texte vom Gedanken an einen solchen inneren ‚Zwiespalt‘ völlig unberührt ist.

Diese Beobachtungen zeigen, daß es notwendig ist, innerhalb der Bibliothek von Qumran unterschiedliche ‚Typen‘ dualistischen Denkens zu unterscheiden. Diese liegen nicht immer in ‚reiner‘ Form vor, es gibt wohl fließende Übergänge, aber gerade das dürfte auch der historischen Wirklichkeit eher entsprechen, daß die Qumran-Bibliothek kein völlig homogenes *Corpus* darstellt und daß sich die Bewegung, die hinter dieser Bibliothek steht, aus verschiedenen (Vorläufer-)Gruppen gebildet und eine gewisse geistige Entwicklung durchlaufen hat. Erst auf dieser Basis läßt sich dann fragen, welche Form dualistischen Denkens für die Essener charakteristisch gewesen sein dürfte und woran urchristliche Gruppen eventuell hätten anknüpfen können.

Idealtypisch lassen sich in der Qumran-Bibliothek wenigstens zwei Typen dualistischen Denkens unterscheiden, die in den frühen Texten des *Corpus* eher nebeneinander zu stehen scheinen und damit zugleich auf differente Hintergründe und Traditionen verweisen. In den jüngeren, vermutlich essenischen Texten scheinen sich die unterschiedlichen Formen dann miteinander zu verbinden.¹⁷⁹ Dies kann hier nur in einer knappen Skizze der an anderem Ort¹⁸⁰ vorgeführten Analysen dargestellt werden. |

4.3 Der eschatologische Kampfdualismus der Kriegsregel

Der eine Typus findet in der Kriegsregel 1QM (und den Parallelen 4QM^{a-f}) seinen deutlichsten Ausdruck. Diese bietet Anweisungen für die Vorbereitung und Durchführung eines endzeitlichen Krieges, der geradezu als liturgisches Geschehen, unter strenger Beachtung von Reinheitsvorschriften, geführt werden soll. In ihm stehen sich die „Söhne des Lichts“, die zum „Los Gottes“ gehören, und die „Söhne der Finsternis“ unter ihrem Anführer Belial gegenüber. Der endzeitliche Kampf kulminiert im Eingreifen Gottes selbst, durch das dem „Los Belials“ völlige Vernichtung, den sieg-

¹⁷⁹ Die zumeist aufgrund literarkritischer Analysen zur Zweigeisterlehre aufgestellten Thesen einer einlinigen Entwicklung entweder vom rein kosmischen Kampfdualismus hin zum ethischen Dualismus (so P. VON DER OSTEN-SACKEN, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969) oder umgekehrt von einer (weisheitlichen) ethischen Entgegensetzung zu einer immer stärker kosmisch und mythologisch ausgestalteten Version (so J. DUHAIME, La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumrân, RB 84 [1977], 210–238; DERS., L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân [1QS III 13 – IV 26], RB 84 [1977], 566–594; DERS., Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran, CBQ 49 [1987], 32–56) lassen sich nicht aufrechterhalten. Vgl. dazu FREY, Patterns (s. Anm. 149), 285–289.

¹⁸⁰ Vgl. FREY, Patterns (s. Anm. 149), 289ff.

reichen „Söhnen des Lichts“ aber ewige Rettung und Segen zuteil werden soll.

Der Text repräsentiert einen nahezu reinen *kosmischen* Dualismus: Die Welt ist auf allen Ebenen streng zweigeteilt. An der Spitze stehen sich Michael (1QM XVII 6f.; vgl. IX 15f.) und Belial (1QM I 1.5.13; IV 2; XI 8; XIII 2.4.11; XIV 9; XV 3; XVIII 1.3) als Anführer gegenüber, mit ihnen verbündet ist je ein „Los“, eine Heerschar von Engeln bzw. Geistern sowie – auf der Ebene der Menschenwelt – die „Söhne des Lichts“ (1QM I 1.3.9.11.13) bzw. die „Söhne der Finsternis“ (1QM I 1.7f.10.16; III 6.9; XIII 16; XIV 17; XVI 11). Nach dem in 1QM I gebotenen Überblick über das Kampfesgeschehen besteht zwischen beiden Mächten lange ein Gleichgewicht. Beide haben für je drei Zeiteinheiten¹⁸¹ die Oberhand, bevor dann – kaum zufällig – in der siebten Zeiteinheit, im ‚Weltsabbat‘, Gott selbst eingreift und seinen „Heiligen“ zur Vernichtung der „Söhne der Finsternis“ hilft (1QM I 16). Insofern liegt ein *relativer* Dualismus vor, ein „*eschatologischer Kampfdualismus*“:¹⁸² Nicht Gott und Belial, sondern Michael und Belial stehen sich auf einer Ebene gegenüber,¹⁸³ während Gott durch sein Eingreifen dem Los Belials ein Ende bereitet und die Opposition beseitigt. |

Was – etwa im Gegensatz zur Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 – fehlt, ist der Gedanke, daß dieser Gegensatz auch durch Gottes Schöpfermacht bewirkt worden wäre. Die ‚Ursprünge des Bösen‘ treten hier nicht ins Gesichtsfeld, nur seine eschatologische Beseitigung. Damit verbindet sich die Beobachtung, daß es auch nicht wirklich das ethisch ‚Böse‘ ist, was sich im „Los Belials“ zeigt, sondern primär die Israel feindlichen Nationen. Auch wenn der Gegensatz der Mächte und ihrer Heerscharen durch lichtmetaphorische und durch religiös-ethische Kategorien wie „Frevel“, „Ungerechtigkeit“ oder „Unreinheit“ gekennzeichnet wird,¹⁸⁴ sind letztere doch kein Gegenstand selbständiger Reflexion. Sie fungieren nur als Attri-

¹⁸¹ Auch hier steht in 1 QM I 13f. der Begriff „Los“ (גורל). Damit wird zugleich die Unverfügbarkeit der Zeiten, die von Gott gesetzt sind, zum Ausdruck gebracht. Vgl. 1QM I,8.10.

¹⁸² So die Bezeichnung bei VON DER OSTEN-SACKEN, Gott und Belial (s. Anm. 179), 84.

¹⁸³ Allerdings ist Michael im erhaltenen Text von 1QM I nicht genannt, er begegnet nur in 1QM XVII 6f. und anders in 1QM IX 15f. (als einer von vier Erzengeln). „The status of Michael at Qumran may have been disputed, as shown by the redactional complexity of the sections where he appears“ (J. DUHAIME, War Scroll [1QM, 1Q33], in: J.H. Charlesworth, The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translations, 2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents, Tübingen/Louisville 1995, (80ff.)86.

¹⁸⁴ Vgl. 1QM III 8f. „Treulosigkeit“, „Frevel“; IV 3: „Frevelfleisch“; IV 12: „Nichtigkeit“; VI,3.6: „Unrecht“, „Gott hassen“; VI 17: „Schuld“; XIII 5: „Unreinheit“; 4QM^a 8–10 ii 17 „Rat der Frevler“.

bute der jeweiligen Heerscharen und finden als solche Erwähnung. Das für einen ethischen Dualismus zumeist charakteristische paränetische Moment fehlt hingegen völlig.

Die Identität der „Söhne der Finsternis“ wie auch der „Söhne des Lichts“ ist nicht ganz eindeutig zu fassen: Als *Gegner* werden in 1QM I 1f. Edom, Moab, Ammon und die Philister, genannt, d.h. die ‚klassischen‘ Feinde Israels, die von „Frevlern am Bund“ unterstützt werden. Weitere Passagen nennen andere Fremdvölker, die Söhne von Sem, Ham und Japhet (1QM II 10–15), die Japhetsöhne und Assur (1QM I 6), die Söhne Seths (1QM XI 6), Gog (1QS XI 16), allgemein die Völker (גוים) und immer wieder die ‚Kittim‘, die am Ende fallen sollen (z.B. 1QM I 9). Ob man diese – wie in anderen Qumrantexten – konkret auf die Römer beziehen muß oder eher ebenfalls als symbolische Bezeichnung feindlicher Heidenvölker werten muß,¹⁸⁵ ist strittig. Uneindeutig ist auch die Identität der zum „Los Gottes“ gehörigen Menschen. Sie repräsentieren einerseits die zwölf Stämme Israels (1QM II 1ff.; III 14), andererseits werden Levi, Juda und Benjamin, die „Exilierten der Wüste“ (1QM I 2) genannt – womit das nachexilische Judäa, die beiden Südstämme unter Einschluß der Leviten bzw. Priester oder auch eine sich als ‚Rest‘ verstehende Gemeinschaft bezeichnet sein kann. Immerhin begegnet auch der Gedanke der „Frevler am Bund“ (1QM I 2), also der Abtrünnigen aus Israel, und daneben mindestens einmal explizit der „Rest“-Gedanke (1QM XIII 8), doch scheint der Hauptgegensatz an vielen Stellen des Textes nicht zwischen Frommen und Frevlern in Israel, sondern zwischen Israel und den frevelhaften Völkern zu bestehen, so daß die eschatologische Entscheidung die Herrschaft Israels heraufführt (1QM XII 12–15; XIX 5–8). Die Bezeichnung „Söhne des Lichts“ ist also nicht immer notwendigerweise – wie in 1QS I 1 – |III 12 – als Selbstbezeichnung einer von anderen Teilen des Volkes unterschiedenen ‚Sekte‘ zu lesen. Sie ist vielmehr zunächst Bezeichnung des endzeitlichen, mit seinem Gott über die feindlichen Nationen siegreichen Israel. Andererseits konnte sich der Text in der essenischen Gemeinschaft zu einer Lektüre im Sinne einer abgegrenzten Gruppenidentität anbieten: Die Leser der Qumran-Bibliothek konnten in den „Söhnen des Lichts“ der Kriege-rolle natürlich sich selbst wiederfinden.

Damit stellt sich das schwierige und bis heute nicht befriedigend gelöste Problem der Herkunft und der literarischen Genese der Kriegsregel.¹⁸⁶ Die-

¹⁸⁵ So C.-H. HUNZINGER, Art. Milhama, RGG³ IV, (944–946)945.

¹⁸⁶ Hier bestehen nach wie vor viele offene Fragen. Die Dissertation von M.G. ABEGG, *The War Scroll from Qumran Caves 1 and 4. A Critical Edition* (Ph. D. Diss., Hebrew Union College, Cincinnati 1992) ist leider ungedruckt; vgl. die gründliche Einführung von DUHAIME, *War Scroll* (s. Anm. 183), 80ff., sowie LANGE/LICHTENBERGER, *Qumran* (s. Anm. 105), 60–62.

se ist nicht aus einem Guß. Zudem existierten, wie die 4QM-Handschriften zeigen, gegen Ende des ersten Jahrhunderts v.Chr. zwei unterschiedliche Textfassungen nebeneinander,¹⁸⁷ die beide in der Qumrangemeinschaft gelesen wurden. Nachdem an einigen Stellen möglichen Textvergleich¹⁸⁸ scheint die durch 4QM^a und 4QM^c repräsentierte ältere Fassung noch stärker panisraelitisch orientiert gewesen zu sein, während in der durch 1QM repräsentierten jüngeren Fassung der Restgedanke auf das „Los Gottes“ angewandt wird. Die ältere Fassung scheint noch eine größere Nähe zum Tempelkult zu spiegeln, während die jüngere davon eher abrückt. Daraus läßt sich schließen, daß die ältere Fassung der Kriegsregel wohl in vor- bzw. nichtessenischen priesterlichen Kreisen entstanden ist, während die jüngere Fassung, die in 1QM vorliegt, die Rezeption und stellenweise Überarbeitung im Kontext der essenischen Gemeinschaft repräsentiert.¹⁸⁹ Die Grundstruktur des Mächtedualismus ist freilich in beiden Versionen dieselbe.¹⁹⁰ Der Dualismus der Kriegsregel | ist daher nicht erst eine späte essenische Ergänzung,¹⁹¹ vielmehr scheint die hier vorliegende Form des eschatologischen Mächtedualismus in priesterlichen Kreisen vor bzw. neben der essenischen Gemeinschaft bereits vorhanden gewesen zu sein.

Dies zeigen auch andere nicht- bzw. voressenische Texte aus der Qumran-Bibliothek, in denen ein vergleichbarer Mächtedualismus belegt ist,¹⁹² so vor allem die häufig der Testamentenliteratur zugerechneten Texte über die Patriarchen Levi, Qahat und Amram, die alle ein starkes Interesse an Priestertraditionen zeigen. In dem aramäischen und daher wohl voresseni-

¹⁸⁷ Vgl. DUHAIME, War Scroll (s. Anm. 183), 83; MAIER, Qumran-Essener I (s. Anm. 70), 125.

¹⁸⁸ S. das Referat bei LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105), 60f.; vgl. C.-H. HUNZINGER, Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milḥāmā aus Höhle 4 von Qumran, ZAW 69 (1957), 131–149; E. ESHEL/H. ESHEL, 4Q471 Fragment 1 and Ma^camadot in the War Scroll, in: J. Treballe Barrera/L. Vegas Montaner (Hgg.), The Madrid Qumran Congress, StTDJ 11, Leiden 1992, II, 611–620; J.M. BAUMGARTEN, The Sabbath Trumpets in 4Q493 Mc, RdQ 121 (1985–87), 557.

¹⁸⁹ So die Folgerung bei LANGE/LICHTENBERGER, Qumran (s. Anm. 105). Nach STEGEMANN, Essener (s. Anm. 7), 145, ist dies der einzige Fall eines voressenischen Textes, für den sich nachweisen läßt, daß die Essener ihn nicht nur tradiert, sondern auch selbst überarbeitet haben.

¹⁹⁰ Dies zeigen die 4QM^a-Fragmente, die die ältere Fassung repräsentieren, sehr deutlich. Vgl. J.J. COLLINS, Dualism and Eschatology in 1QM. A Reply to P.R. Davies, VT 29 (1979), 212–215; FREY, Patterns (s. Anm. 149), 315f.

¹⁹¹ So die Annahme bei P.R. DAVIES, Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll, VT 28 (1978), 28–36, zuletzt DERS., Art. War of the Sons of Light against the Sons of Darkness, in: Schiffman/VanderKam (Hgg.), Encyclopedia II (s. Anm. 23), (965–968)966.

¹⁹² Vgl. FREY, Patterns (s. Anm. 149), 316–326.

schen Testament Qahats¹⁹³ (4Q542 1 ii 8) findet sich bereits eine dualistische Gegenüberstellung der „Söhne des Frevels“, denen die eschatologische Vernichtung droht, und einer ihnen entgegengesetzten Gruppe. Auch der dualistische Gegensatz von Licht und Finsternis begegnet in einem kleinen Fragment dieses Textes (4Q542 2). Die mit diesem Text verwandte Vision des Amram (4QVisAmram = 4Q543–549), die zumindest bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts v.Chr. zurückreicht, bietet zugleich ein sehr frühes Beispiel eines Mächtedualismus. Zwei Engelgestalten beherrschen die Welt und ringen um die Menschen, deren einer, ‚Melchirescha‘ (4Q544 2,3 = 1–2 iii 13) ein dunkles, ‚diabolisches‘ Antlitz trägt, während der andere von Licht umglänzt ist. Der Name des ‚guten‘ Engels könnte dann ‚Melchizedek‘ oder auch ‚Michael‘ sein – aber das bleibt Spekulation.¹⁹⁴ In diesem Text verbindet sich bereits, in priesterlichen Kreisen des zweiten Jahrhunderts v.Chr., ein kosmischer Dualismus widerstreitender Engelmächte mit lichtmetaphorischen Attributen und – besonders auffällig – den Gruppenbezeichnungen „Söhne des Lichts“, „Söhne der Finsternis“ (4Q548 1ii-2,10f.15f.) sowie „Söhne der Lüge“ und „Söhne der Wahrheit“ (4Q548 1ii-2,8f.).

Auch wenn eine trennscharfe Unterscheidung der vielfältigen Traditionen und Gruppen im Judentum des dritten und zweiten Jahrhunderts v.Chr. nach wie vor kaum möglich ist und die Verbindungen der Kriegsregel zum Danielbuch, zur Angelologie der Sabbatopferlieder oder auch zur Henochliteratur noch weiterer Untersuchung bedürfen, läßt sich doch festhalten, daß wesentliche Elemente des in der Kriegsregel belegten ‚Modells‘ dualistischen Denkens bereits in voessenischer Zeit in priesterlich interessierten Texten belegt sind. Von dort dürften die entsprechenden | Sprachformen in die Kriegsregel und in das Denken der essenischen Gemeinschaft gelangt sein. Daß dieser Mächtedualismus innerhalb des essenischen Denkens besonderes Gewicht hat, zeigt sich etwa in den Fluchsprüchen gegen Melchiresha (4Q280 2,2) oder gegen Belial in (1QS II 1–18).¹⁹⁵ Auch die relativ große Zahl junger Manuskripte der Kriegsregel bezeugen die Beliebtheit dieses Denkens im späteren Essenismus. Doch sind der kosmische Dualismus widerstreitender Engelmächte, die zu seiner Ausgestaltung verwendete Lichtmetaphorik und die Gruppenbezeichnung „Söhne des Lichts“ kein essenisches Spezifikum. Es ist nicht auszuschließen, sondern

¹⁹³ Vgl. dazu M. STONE, Art. Qahat, in: Schiffman/VanderKam (Hgg.), *Encyclopedia II* (s. Anm. 23) 731f.; É. PUECH, *Le Testament de Qahat en araméen de la grotte 4* (4QT-Qah), *RdQ* 15 (1988), 23–54; vgl. jetzt die offizielle Edition von É. PUECH, in: Ders. (Hg.), *Qumrân grotte 4 XXII*, DJD 31, Oxford 2001, 257ff.

¹⁹⁴ Vgl. dazu J.T. MILIK, *Écrits préesséniens de Qumrân. De Hénoch à °Amram*, in: M. Delcor (Hg.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BETL 46, Leuven 1978, 91–106.

¹⁹⁵ Vgl. auch 1QM XIII 1–6 und die Berakhot-Texte 4Q280 und 4Q286.

eher wahrscheinlich, daß diese Elemente auch außerhalb dieser Gemeinschaft verwendet und tradiert wurden.¹⁹⁶

4.4 Der kosmisch-ethische Dualismus der Zwei-Geister-Lehre, seine Hintergründe und seine textliche Funktion

Vom Typus dualistischen Denkens der Kriegsregel zu unterscheiden ist die in der Zwei-Geister-Lehre 1QS III 13 – IV 26 zur Sprache gebrachte dualistische Weltdeutung, die auf einen ganz anderen Hintergrund zurückgeht.¹⁹⁷

Vorausgesetzt ist dieser Interpretation, daß die Zwei-Geister-Lehre als eigenständiger Teiltext der Sammelhandschrift 1QS zu verstehen ist und daher nicht ursprünglich mit dem Eingangsteil 1QS I 1 – III 12 verbunden war. Die klar strukturierte Einheit¹⁹⁸ setzt mit einem prädestinationisch-schöpfungs|theologischen Bekenntnis ein und entwickelt von hier aus ihre

¹⁹⁶ Spuren einer solchen Überlieferung lassen sich am ehesten in den Patriarchentamenten finden. Die Belial-Figur begegnet dort – in der Namensform Βελιάρ – relativ häufig, und TestAs 6,5f. bietet eine an die Vision Amrams erinnernde Entgegensetzung des ἄγγελος τῆς εἰρήνης mit einem πνεῦμα πονηρόν. Vgl. dazu FREY, Patterns (s. Anm. 149), 335, und P. KOBELSKI, Melchizedek and Melchireša^c, CBQ.MS 10, Washington D.C. 1981, 79, der vermutet, daß sich hinter dem „Engel des Friedens“ der Gen 14,18 auf Melchizedek angewandte Begriff מלך שלם (vgl. 4Q228 1 i 8: מלך שלום) verbergen könnte. Eine weitere Überlieferungsspur hat J.T. MILIK, Écrits préesséniens, 103, ins Gespräch gebracht: Wenn Origenes (Hom. in Lk 25) über einen sonst in der erhaltenen Literatur nicht belegten Streit der Engel um die Seele Abrahams berichtet, könnte es sich dabei um einen Nachhall der Visionen Amrams handeln, wobei dann der Name in der Überlieferung in den geläufigeren Namen Abrahams verändert worden wäre. Ein dem Bild der Visionen Amrams ganz analoger Streit zwischen Michael und dem Teufel um die Herrschaft über den Leichnam Moses ist in Jud 9 erwähnt, wobei der Autor des Judasbriefs hier sicher auf eine jüdische Überlieferung zurückgreift, vgl. dazu ausführlich R. BAUCKHAM, Jude, 2 Peter, WBC 50, Waco 1983, 65–76. Weitere Belege des Motivs zweier widerstrebender Engel begegnen in Herm mand VI 2,1 und den armenischen Fragen Esras. Das in VisAmram erstmals belegte Motiv hat weite Verbreitung gefunden.

¹⁹⁷ Vgl. dazu FREY, Patterns (s. Anm. 149), 290–300.

¹⁹⁸ Am Anfang steht eine Überschrift III 13–15a, in der die einzelnen Abschnitte bereits angekündigt werden; dann folgen ein ‚hymnisches‘ Schöpfungsbekenntnis (III 15b–18), ein erster Teil über die zwei Geister (III 18 – 4,1), ein zweiter über die ihnen korrespondierenden Tugenden und Laster (IV 2–14) und ein dritter über den Geistern entsprechenden menschlichen Taten in der Gegenwart und die für sie vorgesehene ‚Heimsuchung‘ (IV 15–23), bevor ein Schlußteil die Hauptpunkte zusammenfaßt (IV 23–26). Eine literarkritische Dekomposition, wie sie oft versucht wurde (z.B. bei VON DER OSTEN-SACKEN, Gott und Belial [s. Anm. 179], 17–28; DUHAIME, L’Instruction), ist angesichts dieser klaren Strukturierung verfehlt. Vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 140–143; É. PUECH, La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? II, EtB 22/2, Paris 1993, 431; FREY, Patterns (s. Anm. 149), 290.

dualistische Weltsicht: Von Gott, der mit der Wendung¹⁹⁹ „Gott der Erkenntnis“ (אל הדעות) bezeichnet wird, kommt alles Sein und Werden: Der ganze Lauf der Geschichte gründet unabänderlich in seiner Prädestination, vollzieht sich nach seinem Ratschluß und ist seinem richterlichen Handeln unterworfen. In diesem ‚Rahmen‘ ist von zwei Geistern die Rede, die für den Menschen „gesetzt“ sind, „daß er in ihnen wandle bis zur Zeit seiner Heimsuchung“. Die Belehrung erfolgt also in einem dezidiert geschichtstheologischen Interesse, sie verfolgt letztlich die Intention einer Theodizee. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Dualismus der Zwei-Geister-Lehre deutlich von dem der Kriegsregel, in der ein solches Interesse nicht erkennbar ist und schöpfungs- wie geschichtstheologische Aspekte ganz zurücktreten.

Wie in der Kriegsregel liegt auch in der Zwei-Geister-Lehre ein relativer, d.h. durch den Schöpfungsglauben eingeschränkter, und zugleich eschatologisch begrenzter *kosmischer Dualismus* vor. Entsprechend den beiden von Gott eingesetzten Geistern²⁰⁰ ist auch die Menschenwelt in zwei Teile geteilt, die gegensätzlich handeln und einem gegensätzlichen eschatologischen Geschick entgegengehen. Mit der Opposition der beiden Geister verbinden sich durchgehend lichtmetaphorische und – sehr viel stärker als in der Kriegsregel – ethische Aspekte. Den beiden Geistern korrespondieren Tugenden und Laster bzw. „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ auf der einen und „Bosheit“ und „Frevel“ auf der anderen Seite. Die Zugehörigkeit einzelner Menschen zur einen oder zur anderen Seite ist insofern an konkreten Taten ablesbar. Umgekehrt wird das böse Handeln bzw. die Erfahrung des Bösen ‚erklärt‘ durch den Hinweis auf das Wirken des verführerischen Geistes. Dabei bleibt zugleich festgehalten, daß auch dieses Wirken den weisen Ratschluß des Schöpfergottes nicht sprengt, sondern in ihm enthalten ist (1QS III 23) und seine eschatologische Begrenzung findet (1QS IV 18f.). Die Zwei-Geister-Lehre versucht also,

¹⁹⁹ Vgl. noch 1QH^a IX 28 (= I 26 Sukenik); XX 13 (= XII 10 Sukenik); XXII 34 (IV 15 Sukenik); 4Q299 35,1; 73,3; 4Q402 4 i 12; 4Q417 1 i 8; 4Q418 43–45 i 6; 4Q504 4,4; 4Q506 131–132,9. D.h., mit Ausnahme der beiden Belege in den Hodajot begegnet diese Gottesbezeichnung nur noch in den weisheitlichen Texten 4QMysteries^a, 4QInstruction^c und 4QInstruction^d sowie in den hymnischen Texten aus dem vermutlich ebenfalls voresenischen Werk ‚Worte der Lichte‘ (Divre ha-M^c’orot). Vgl. dazu LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 129.150f.

²⁰⁰ Diese sind durchaus – wie in der Kriegsregel – ‚mythologisch‘ als Engelmächte zu verstehen und nicht nur im Sinne geistig-ethischer Überzeugungen. Dies zeigen die Bezeichnungen wie „Fürst des Lichtes“ und „Engel der Finsternis“ in 1QS III 20f. und „Engel seiner Wahrheit“ in 1QS III 24.

„unter Beibehaltung des Grundgedankens der Einheit Gottes und seiner alleinigen Verantwortung für die Schöpfung das Problem des Bösen zu erklären und dessen Wirkungsbereich festumrissen einzugrenzen.“²⁰¹

Eine noch tiefgreifendere Differenz zum Dualismus der Kriegsregel wird deutlich, wenn in 1QS IV 23 vom Streit der beiden Geister innerhalb des menschlichen Herzens die Rede ist und der Dualismus damit eine *psychologische* Dimension annimmt. Eine solche ist dem reinen Mächtedualismus der Kriegsregel völlig fremd. Dort ist die Zugehörigkeit zum „Los“ Gottes bzw. Belials eindeutig und unproblematisch, hier scheint die Zugehörigkeit einzelner Menschen unklar und zwischen den beiden Geistern noch umkämpft zu sein. Der Text setzt sich daher nicht nur mit dem Problem der Erfahrung des Bösen, sondern zugleich mit dem noch bedrückenderen Problem der Uneindeutigkeit und Ambivalenz des menschlichen Handelns bzw. – anders formuliert – der auch im Kreis der Frommen bestehenden Möglichkeit von Sünde und Abfall auseinander. Die Verirrung der „Söhne der Gerechtigkeit“ und das „Straucheln“ der „Söhne des Lichts“ werden in 1QS III 21f.24 explizit erwähnt und auf das Wirken der zum „Los“ des Finsternisengels gehörenden Geister zurückgeführt, aber im Gesamtrahmen der Belehrung letztursächlich in den Ratschluß des einen Gottes integriert. Darin zeigt sich noch deutlicher die ‚seelsorgerliche‘ Funktion der dualistischen Unterweisung, die offenbar der Erklärung und theologischen Bewältigung irritierender Welt- und Lebenserfahrungen dienen will.

Angesichts der virulenten Probleme wird auch in anderer Weise von der eschatologischen „Heimsuchung“ gesprochen. Hier geht es nicht einfach um die Beseitigung des Frevelgeistes bzw. die Vernichtung der Frevler (1QS IV 13f.), erst recht nicht um einen Krieg, in dem die „Söhne des Lichts“ gegen die „Söhne der Finsternis“ zu Felde ziehen müßten,²⁰² sondern – sehr viel subtiler – um die Reinigung des menschlichen Herzens von allen gottlosen Taten durch die ‚Besprengung‘ mit dem „Geist der Wahrheit“ (1QS IV 21). Aus dem Wissen um die religiös-ethische ‚Uneindeutigkeit‘ des menschlichen Herzens speist sich die Hoffnung auf eine eschatologische Reinigung, derer auch die „Söhne des Lichts“ noch bedürfen.

Der mehrdimensionale, kosmisch-ethische und zugleich ‚psychologische‘ Dualismus der Zwei-Geister-Lehre unterscheidet sich von dem reinen kosmischen Mächtedualismus der Kriegsregel tiefgreifend in materialer und funktionaler Hinsicht. Zwar bestehen weitgehende Entsprechungen in den angelo|logischen Vorstellungen und in den lichtmetaphorischen Ausdrucksformen. Aber die schöpfungstheologische Verankerung und das geschichtstheologische Interesse der Zwei-Geister-Lehre ist der Kriegsre-

²⁰¹ LICHTENBERGER, Studien (s. Anm. 103), 141.

²⁰² Die Akteure in Gottes Gerichtshandeln sind nach 1QS IV 12 „Strafengel“.

gel fremd, ebenso die Reflexion über die Uneindeutigkeit im Kreise oder gar im Herzen der Frommen. Das Bild des endzeitlichen Geschehens ist ebenfalls verschieden: Dominiert in der Zwei-Geister-Lehre der Aspekt der Reinigung, so ist die Kriegsregel bestimmt von der Hoffnung auf die Vernichtung der Feinde und die Herrschaft der „Lichtsöhne“. Der Gedanke eines eschatologischen Krieges der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis wäre auf der Basis der Anthropologie der Zwei-Geister-Lehre undenkbar.

Gründet der Kampfdualismus der Kriegsregel in priesterlichen Traditionen, so scheint der unmittelbare Hintergrund der Zwei-Geister-Lehre ein weisheitlicher zu sein. Diese bereits früher geäußerte Annahme²⁰³ ist durch die Veröffentlichung der großen Weisheitstexte aus Höhle 4, vor allem des „Book of Mysteries“ (4Q299–301; vgl. 1Q27) und des zunächst „Sapiential Work A“, jetzt „Instruction“ (4Q415–418.423; vgl. 1Q26) genannten Werks, zur Gewißheit geworden.²⁰⁴ Beziehungen im Vokabular haben gezeigt, daß der Dualismus der Zwei-Geister-Lehre in dem durch diese Texte geprägten Milieu wurzeln dürfte.²⁰⁵ Hier entwickelt sich der Gedanke einer „präexistente[n] Seins- und Schöpfungsordnung, die ein dualistisches Weltbild und die weisheitliche Urordnung der Schöpfung umfaßt“²⁰⁶ und in deren Reflexion der Weise nicht nur gut und böse erkennen²⁰⁷ und dementsprechend handeln, sondern auch die jeweilige Zugehörigkeit einzelner Menschen und deren eschatologisches Geschick erkennen soll (vgl. 4Q417 2i10f.). Die in 1QS III 13 – IV 26 als Unterweisung für den ‚Maskil‘ aufgenommene Zwei-Geister-Lehre führt die in der eschatologischen Tora-weisheit dieser Texte entwickelten Ideen in einer spezifischen Intention weiter.

4.5 Dualistisches Denken in ‚essenischen‘ Texten

Natürlich kann mit dieser Differenzierung unterschiedlicher Typen dualistischen Denkens in voessenischer Zeit nicht gemeint sein, daß zwischen den Strömungen keine Beziehung bestanden hätte. Das wäre im engen Raum Judäas sicher unwahrscheinlich. Andererseits zeigt sich doch ein

²⁰³ Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen ³1988, 267, der bei Ben Sira „eine – noch unmythologische – Vorstufe des Dualismus von Qumran“ sehen wollte; s. auch BRANDENBURGER, Das Böse (s. Anm. 170), 35ff.

²⁰⁴ Dazu grundlegend LANGE, Weisheit (s. Anm. 105); zuletzt DERS. Weisheitstexte (s. Anm. 152).

²⁰⁵ So LANGE, Weisheitstexte, 25f.; vgl. ausführlicher DERS., Weisheit (s. Anm. 105), 126–130; FREY, Patterns (s. Anm. 149), 296ff.

²⁰⁶ LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 95, zum Begriff רון נהיה.

²⁰⁷ Vgl. 4Q416 2i5; 4Q416 2iii14.

deutlicher | Unterschied zwischen den hier skizzierten Typen und Ausdrucksformen dualistischen Denkens.

Innerhalb der essenischen Texte gehen die zuvor deutlich unterscheidbaren Modelle ineinander über. Doch wenn es einen charakteristischen Typ des essenischen Dualismus in der späteren Zeit gegeben hat, dürfte dieser eher vom Gegenüber von Mächten wie Michael und Belial (und ihren Heeren) geprägt sein, wie es z.B. in 1QS I 1 – III 12 oder in den Berakhot (4Q 280.286) zum Ausdruck kommt, und nicht dem ethisch-kosmischen Dualismus der voressenischen Weisheitstexte entsprechen, auch nicht dem komplexen Dualismus der Zwei-Geister-Lehre. Die spezifische Gestalt ihres Dualismus, die Verbindung kosmischer, ethischer und psychologischer Dimensionen und das Wissen um eine tiefgehende innere Ambivalenz des Menschen, der zeitlebens in der Spannung zwischen gut und böse steht, findet sich nirgendwo sonst in den Texten der Qumran-Bibliothek.²⁰⁸ In den von der essenischen Gemeinschaft selbst verfaßten Texten ist der hier vorliegende Typus gerade nicht aufgenommen worden.

Das heißt nicht, daß die Zwei-Geister-Lehre nicht rezipiert worden wäre. Schon die Aufnahme in die Sammelhandschrift 1QS, in der der Text als Anhang zur Bundesliturgie fungiert, dokumentiert, daß die Unterweisung bereits um 100 v. Chr. als Traditionsliteratur gegolten haben dürfte.²⁰⁹ Andererseits wurde er in später angefertigten Abschriften der Gemeindevorlesung offenbar nicht immer mitberücksichtigt.

In essenischen Texten begegnen eine Reihe von Zitaten oder Anspielungen an das traditionelle Stück.²¹⁰ Doch scheint im Zentrum dieser Rezeption nicht die dualistische Terminologie und auch nicht die Lehre von den widerstreitenden Geistern oder Engeln gestanden zu haben, sondern der Gedanke der ewigen Erwählung (1QS IV 22.26).²¹¹ Hingegen wird die Rede von den beiden Geistern innerhalb der Qumran-Bibliothek nirgendwo mehr aufgenommen. Ihr einziger Nachhall findet sich außerhalb des Qumran-Corpus, in den Patriarchentestamenten (TestJuda 20,1–2).

Wo die Zwei-Geister-Lehre rezipiert wird, klingt ihr Dualismus nur in einer vereinfachten und zugleich entscheidend modifizierten Form nach. Das zeigt schon die Form der Abschrift in 1QS, die ja das Verständnis des

²⁰⁸ Zu erwähnen ist noch der in kryptischer Schrift geschriebene astrologisch-physiognomische Text 4Q186, der eine enge Parallele in dem aramäischen Dokument 4Q561 besitzt und aus verschiedenen Gründen sehr wahrscheinlich nichtessenischen Ursprungs ist (s. dazu A. LANGE, *The Essene Position on Magic and Divination*, in: M. Bernstein u.a. [Hgg.], *Legal Texts and Legal Issues* [FS J.M. Baumgarten], StTDJ 23, Leiden etc. 1997, (377–436)387f.

²⁰⁹ So LANGE/LICHTENBERGER, *Qumran* (s. Anm. 105), 57,37f.

²¹⁰ S. die Aufzählung bei LANGE, *Weisheit* (s. Anm. 105), 132–135.

²¹¹ Vgl. CD II 7; 1QHa VI 23f. (= XIV 11f. Sukenik) und 4Q181 1ii5; dazu FREY, *Patterns* (s. Anm. 149), 302f.

Schreibers | dokumentiert: Dort markiert ein *vacat* in 1QS IV 8–9 eine deutliche Trennung zwischen dem Tugend- und dem Lasterkatalog, was auf ein verschärft dualistisches Verständnis der hier zur Sprache gebrachten Seinsordnung hindeutet.²¹² In 1QS steht die Zwei-Geister-Lehre im übrigen im Horizont der vorausgehenden schroff dualistischen Gegenüberstellung von Gott und Belial 1QS I 16–26 und der angefügten Segens- und Fluchsprüche 1QS II 2–10. Dadurch legt es sich für die essenischen Rezipienten nahe, den „Geist des Frevels“ mit dem in der Qumrangemeinde gebräuchlichen Namen „Belial“ zu verbinden, obwohl die Figur „Belial“ in der traditionellen Zwei-Geister-Lehre selbst nicht genannt ist.

Die deutlichste Veränderung der dualistischen Vorstellung zeigt sich in der Rezeption der Zwei-Geister-Lehre in CD II 2–13. In diesem Abschnitt, der als Unterweisung an „alle Söhne des Bundes“ formuliert ist (II 2), ist die grundlegende Opposition nicht mehr diejenige zwischen Gerechten und Frevlern, sondern zwischen denen, die sich vom Frevel abgewandt haben (II 5: שְׁבִי פֶשַׁע) und in den Bund eingetreten sind (II 2: בְּאֵי בְרִיָּה) und denen, die „sich vom Weg abwenden und die Satzung verachten“ (II 6), d.h. zwischen den in die Gemeinschaft des „Bundes“ eingetretenen Mitgliedern und denen ‚draußen‘, denen die eschatologische Vernichtung droht. „Gut“ und „böse“ scheiden sich also nun an den Grenzen der essenischen Gemeinschaft, und zwar so klar, daß von einem Kampf im Innern eines Menschen nicht mehr die Rede sein kann. Der Eintritt in den „Bund“ bzw. die Verweigerung gegenüber den „Satzungen“ bietet nun ein eindeutiges Kriterium der Zugehörigkeit zum jeweiligen Bereich. Die zuvor primär ethisch konstruierte Entgegensetzung von Gerechten und Frevlern ist damit gruppenspezifisch verengt und verfestigt.²¹³

Dies zeigt sich auch in 4Q181, wo auf den Erwählungsgedanken aus der Zwei-Geister-Lehre angespielt wird,²¹⁴ aber ein Dualismus vorliegt, in dem sich zwei durch göttliche Prädestination getrennte Klassen von himmlischen und menschlichen Wesen gegenüberstehen, die „Gemeinschaft des Frevels“ und die „Söhne des Himmels und der Erde“. Die Glieder der essenischen Gemeinschaft verstanden sich offenbar als Erdensöhne, die schon jetzt der Gemeinschaft mit den Himmelswesen gewürdigt und insofern von der *massa perditionis* der Außenwelt schroff geschieden sind. In dem hier vorliegenden Dualismus dominiert das *kosmische* Element, während die ethische Dimension zurücktritt.

Der essenische Dualismus entspricht daher weder dem Typus dualistischen Denkens, der sich in der ursprünglichen Kriegsregel findet, noch dem Typus der Zwei-Geister-Lehre. Die Grenze zwischen gut und böse

²¹² S. die detaillierte Analyse bei LANGE, Weisheit (s. Anm. 105), 165–167.

²¹³ Vgl. FREY, Patterns (s. Anm. 149), 304f.

²¹⁴ 4Q181 1ii5 vgl. 1QS IV 26.

verläuft weder zwischen Israel und den Völkern noch im Herzen eines jeden Menschen, sondern | klar und eindeutig an der Grenze der eigenen Gemeinschaft derer, die „in den Bund eingetreten“ sind. Sie sind die „Söhne des Lichts“, die dem „Los Belials“ bis zum baldigen Ende gegenüberstehen. Diese dualistische Entgegensetzung kommt unter Verwendung von Lichtmetaphorik und religiös-ethischen Attributen zum Ausdruck, hinzu kommt der für die gegnerische Seite besonders häufig – gerade in essenischen Texten – gebrauchte Terminus²¹⁵ „Belial“ als Name des Anführers der bösen Mächte.

4.6 Konsequenzen für einen religionsgeschichtlichen Vergleich

In Anbetracht dieser Analysen wird man die Zwei-Geister-Lehre nicht mehr als ‚Basisideologie‘ der essenischen Gemeinschaft werten dürfen. Sie bietet nicht die Zusammenfassung der essenischen Weltanschauung, die jeder in die Gemeinschaft Eintretende auswendig zu lernen hatte²¹⁶ und die daher die Sprache eines (ehemaligen) Esseners so tiefgreifend bestimmt hätte, daß er auch ein Evangelium in dieser Diktion hätte schreiben können. Die in der Zwei-Geister-Lehre formulierte Schöpfungsordnung ist vielmehr komplizierter und differenzierter als das Weltbild, das für die Mitglieder der essenischen Gemeinschaft im ersten Jahrhundert n. Chr. vorauszusetzen ist.²¹⁷

Diese sahen ihren eigenen Standort im letzten Abschnitt der Geschichte vor dem Endgericht,²¹⁸ einer Zeit, in der die bösen Mächte unter ihrem Anführer Belial losgelassen sind (vgl. CD IV 12–13; 4QMdrEschat II 14),²¹⁹ die der Gemeinde der Frommen in schroffer Feindschaft gegenüberstehen. Mit seinen „Netzen“ versucht Belial, Israel zu Fall zu bringen (CD IV 15–17), und die Mitglieder der Gemeinschaft haben dieser Anfeindung zu widerstehen. Dabei sah die essenische Gemeinschaft das „Los Belials“ konkret in ihren ‚innerisraelitischen‘ Gegnern verkörpert. Im jährlichen Bundesritual wurde diese Gegnerschaft benannt, Belial und sein „Los“ wurden rituell verflucht, wobei das respondierende „Amen Amen“ der Gemeinde

²¹⁵ S. zur Verwendung A. STEUDEL, God and Belial, in: Schiffman u.a. (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), (332–340)332f.

²¹⁶ So die Vermutung bei CHARLESWORTH, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 2), 88.

²¹⁷ Es ist im übrigen keineswegs eindeutig zu klären, was die Überschrift zur Zwei-geisterlehre in 1QS III 13 bedeuten soll: „Für den ‚Maskil‘, um zur Einsicht zu bringen und zu lehren alle Söhne des Lichtes über das Wesen aller Menschenkinder“. Sollte der ‚Unterweiser‘ diese Lehre wörtlich weitergeben oder sollte sie nur ihm selbst dienen, seiner eigenen Menschenkenntnis, seiner eigenen theologischen Einsicht dienen? Zum ‚Amt‘ des Maskil s. ausführlich LANGE, *Weisheit* (s. Anm. 105), 144–148.

²¹⁸ Diese Zeit wird als „Ende der Tage“ (אֲחֵרִית הַיָּמִים) bezeichnet; vgl. dazu A. STEUDEL, אֲחֵרִית הַיָּמִים in the Texts from Qumran, *RdQ* 16 (1993), 225–246.

²¹⁹ Vgl. STEUDEL, *God and Belial* (s. Anm. 215), 334.

zugleich als potentielle Selbstverfluchung derer fungieren mußte, die sich selbst – wie auch immer – unter die Herrschaft Belials begeben hatten.²²⁰ Von dem Gedanken an | eine letzte Uneindeutigkeit im Charakter einzelner Menschen, wie ihn 1QS IV 23 äußert, kann hier nicht mehr die Rede sein. Die reine Gemeinde ist von Belials Los klar geschieden.

Der spezifisch essenische Dualismus konnte sich vermutlich leichter mit dem Typus dualistischen Denkens verbinden, wie er in der Kriegsregel zum Ausdruck kommt. Die relativ große Zahl junger Handschriften der Kriegsregel zeigt im übrigen, daß dieses Werk – in seiner essenischen Rezeptionsform – offenbar in der Spätzeit der essenischen Gemeinschaft viel Beachtung gefunden hat.

Fragt man also, welche Form von Dualismus die essenischen Kreise in ihrer späten Phase geprägt haben könnte, dann wird man eher auf den kosmischen Mächtedualismus der Kriegsregel, der Bundesliturgie 1QS I 1 – III 12 oder der Berakhot (4Q280.286) verweisen müssen, in dem „Belial“ als Anführer der dunklen Mächte fungiert.

Dies hat natürlich Konsequenzen für die Frage, woran frühchristliche Tradenten im ersten Jahrhundert n. Chr. hätten anknüpfen können, wenn sie denn unter dem Einfluß essenischen Denkens gestanden hätten. Welche Sprachformen hätte ein essenisch geprägter Autor rezipiert? Die Antwort ist klar: Ein Anschluß an Texte aus der früh- oder sogar voessenischen Tradition wäre hier weniger wahrscheinlich, prägend könnten nur die Texte und Konzepte gewesen sein, die auch in der Spätzeit der essenischen Bewegung gelesen und abgeschrieben wurden. Soweit sich auf der Basis des uns erhaltenen Quellenbestandes sagen läßt, wäre dies am ehesten dort anzunehmen, wo ein massiver kosmischer Dualismus unter Verwendung des „Belial“-Namens vorliegt, weniger dort, wo ein weisheitlich geprägter ethischer Dualismus dominiert. Die bloße Verwendung der Motive von Licht und Finsternis ist ebenfalls wenig aussagekräftig, weil diese Terminologie in unterschiedlichen Kontexten ausgebildet werden kann.

Aber auch dort, wo ein derartiger kosmischer Dualismus mit der entsprechenden Terminologie vorliegt – wie z.B. in 2Kor 6,15, wo Christus und Βελιάρ einander gegenüberstehen –, bleibt es unsicher, ob man unmittelbare essenische Einflüsse annehmen darf oder ob nicht eine solche Sprachtradition auch über nichtessenische Traditionswege einem urchristlichen Autor oder Redaktor zugekommen sein kann. Im konkreten Fall spricht die in Qumran nicht belegte, aber in den Patriarchentestamenten gebräuchliche Namensform Βελιάρ m.E. ebenfalls eher *gegen* eine unmittelbar essenische Beeinflussung.

Blickt man nach diesen Erwägungen auf das Johannesevangelium, dann wird man die sprachlichen Entsprechungen zwischen der Zwei-Geister-

²²⁰ So STEUDEL, *God and Belial* (s. Anm. 215), 335.

Lehre und Johannes nicht mehr als ein Indiz unmittelbarer essenischer Beeinflussung des Evangelisten werten dürfen. Von „Belial“ ist im Johannes-evangelium ebensowenig die Rede wie von einem eschatologischen Krieg, dessen Spuren sich allenfalls in der neutestamentlichen Apokalypse aufweisen lassen.²²¹ Und insofern man im Johannesevangelium von einem ausgebildeten Dualismus sprechen kann, wird man vor allem nach der *Funktion* desselben fragen müssen. Auch hier zeigen sich beträchtliche Differenzen zu Qumran.

5. Dualistische Sprach- und Denkformen im Corpus Johanneum

5.1 Eine forschungsgeschichtliche Vorfrage: Wann wurde ‚der johanneische Dualismus‘ zum Thema der Johannesexegese?

Daß im Blick auf das Johannesevangelium (und die Johannesbriefe) von „Dualismus“ gesprochen wird, ist keineswegs selbstverständlich und, forschungsgeschichtlich gesehen, erst eine Frucht jener Forschungsrichtung, die im Anschluß an die Arbeiten von *Reitzenstein* die Sprache und Vorstellungswelt des vierten Evangeliums aus orientalisch-synkretistisch-gnostischen Quellen verstehen wollte.

In der älteren Forschung war „Dualismus“ kein selbständiges Thema der Johannesinterpretation. Das Stichwort begegnet in den Arbeiten um die Jahrhundertwende gelegentlich und eher am Rande. Vorsichtig spricht *Wilhelm Heitmüller* in seinem Kommentar unter Hinweis auf orientalisch-synkretistische Einflüsse von Dualismus,²²² auch in *Heinrich Julius Holtzmanns* Theologie²²³ steht die Rede vom Dualismus bei Johannes noch ziem-

²²¹ Vgl. dazu D.E. AUNE, Qumran and the Book of Revelation, in: Flint/VanderKam (Hgg.), *After Fifty Years 2* (s. Anm. 23), (622–648)641ff.; R. BAUCKHAM, *The Apocalypse as a Christian War Scroll*, in: DERS., *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993, 210–237.

²²² W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium*, in: J. Weiß (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, SNT II, Göttingen 1908, (685–861)698f.: „Es findet sich ... manches, das aus den genannten Quellen [sc. religiöse Erfahrung, jüdisch-hellenistische Anschauungen und paulinisches Christentum] nicht geflossen ist und doch auch nicht wie Eigentum des Evangeliums aussieht (Dualismus, Begriffe wie Licht und Leben, Wiedergeburt, sakramentale Anschauungen). Es ist wahrscheinlich, daß unser Evangelist, bzw. der Kreis, dessen Anschauungen er vertritt, auch unter dem Einfluß ‚synkretistischer‘ religiöser Bildungen der hellenistischen Welt gestanden hat. ... In diesen Bildungen liegen auch die Anfänge des sogenannten Gnostizismus. ... Als *sicher* darf aber gelten, daß bei dieser Einwirkung fremder Einflüsse *orientalische* Elemente eine nicht geringe Rolle gespielt haben (Dualismus, Licht und Finsternis, Sakramente).“

²²³ H.J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2. Aufl. (hg. v. A. Jülicher u. W. Bauer) I–II, Tübingen 1911. S. das Register ebd., II, 611. Zu Johannes (426): Johannes stehe „dem gnostischen Dualismus wenigstens näher als dem evolutionistischen Monismus“; vgl. auch 428f.542.545.

lich am Rande, etwas deutlicher erkennt *Wilhelm Bousset* in „Kyrios Christos“ einen – freilich keineswegs einheitlichen – Dualismus.²²⁴ All diese Autoren konnten die bei Johannes wahrgenommenen dualistischen Elemente noch in den Rahmen eines hellenistischen Denkens einordnen und als | Spuren der Hellenisierung des Evangeliums verstehen.²²⁵ Am stärksten trat die Rede vom Dualismus ins Blickfeld, wo man Johannes schon im Kontext der Gnosis lokalisieren wollte, wie etwa bei *Kreyenbühl*,²²⁶ der das Johannesevangelium dem Gnostiker Menander zuschreiben wollte – doch dieser war um 1900 noch ein Außenseiter.

Größere Beachtung fanden die dualistischen Sprachelemente bei Johannes erst, als im Anschluß an die Forschungen *Reitzensteins* das Verständnis des Hellenismus ‚orientalisch‘ umgeprägt wurde²²⁷ und die orientalisch ‚Gnosis‘²²⁸ und ihr sogenannter Urmensch-Erlöser-Mythos auch immer stärker als Urgrund des johanneischen Denkens begriffen wurden.²²⁹ Basierte dieses Erlösungsverständnis nach *Reitzenstein* auf dem grundlegenden Dualismus des iranischen Denkens, dann mußte dieser Dualismus auch das Welt- und Selbstverständnis charakterisieren, das die johanneische Theologie voraussetzte und aufgrund dessen sie zu verstehen war. Hier gründet die von *Bultmann* später gegen *Ernst Percy* formulierte, aber im Grunde seit seinem Mandäeraufsatz feststehende

²²⁴ W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen ⁶1967 (= ²1921), redet viel häufiger im Blick auf Paulus von „Dualismus“ (vgl. 120ff. zur Pneuma-Lehre und zum Fleisch-Geist-Gegensatz), bei Johannes sieht er den Dualismus durch den empirischen Gegensatz zum Judentum veranlaßt und theologisch nicht einheitlich durchgeführt (182f.).

²²⁵ Vgl. O. PFLEIDERER, *Das Urchristentum II*, Berlin 1902, 451: Das Johannesevangelium ist „die reifste Frucht des von Pls. teilweise begründeten ... christl. Hellenismus“. Und dazu 459: „daß überhaupt der Dualismus (Fleisch und Geist, Unten und Oben) zu den Grundanschauungen des Hellenismus gehörte“.

²²⁶ J. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I–II*, Berlin 1900/1905. Vgl. 91: „Der zoroastrische Dualismus von Licht und Finsternis ist ein locus communis der Gnosis, und es ist darum ganz begreiflich, daß das 4. Evglm und Basilides an diesem Punkt übereinstimmen.“

²²⁷ „Hellenisierung“ bedeutete nun nicht mehr in erster Linie ‚Gräzisierung‘, sondern ‚Orientalisierung“ (L. SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte*. Teildruck aus der Arbeit: *Geschichte der Johannesforschung*, Diss. Tübingen 1933, 10).

²²⁸ Vgl. H. ODEBERGS 1929 getroffene Feststellung: „As a fait accompli one may already behold the complete transference from West-Hellenistic to Oriental environment of the comparative studies with regard to the Fourth Gospel“ (*The Fourth Gospel*, Upsala 1929 [Reprint Amsterdam 1968], 6).

²²⁹ Grundlegend war neben den Aufsätzen von R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium* (1923), in: DERS., *Exegetica* (hg. v. E. Dinkler), Tübingen 1967, 10–35, und DERS., *Bedeutung* (s. Anm. 26), der Beitrag des Iranisten H.H. SCHAEDEER, *Der ‚Mensch‘ im Prolog des IV. Evangeliums*, in: R. REITZENSTEIN/H.H. SCHAEDEER, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig/Berlin 1926, III, 306–341. Hatte Bultmann zunächst die Wurzel der jüdischen Weisheitsvorstellung und damit des johanneischen Logos im Orient lokalisiert und anschließend den aus vielfältigen Quellen kompilierten ‚Erlösermythos‘ auch im ganzen Johannesevangelium gefunden, so brachte Schaeeder den Prolog unmittelbar in den Kontext der iranischen Erlösungsspekulation (vgl. SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte* [s. Anm. 227], 39ff.).

These, die johanneische Sprache sei „ein Ganzes“, „innerhalb dessen der einzelne Terminus erst seine feste Bestimmung erhält.“²³⁰ |

Bultmann folgt dieser Methode bereits 1928, wenn er zum johanneischen Lebensbegriff schreibt, ein Verständnis dessen sei „aus der Einsicht in den johanneischen Dualismus zu gewinnen“. Damit avancierte der von ihm wahrgenommene Dualismus, konkret der Gegensatz von Gott und Welt, zum Ausgangspunkt der Johannesinterpretation.²³¹ Dieses Modell liegt später strukturell auch der Darstellung der johanneischen Theologie in *Bultmanns* Theologie des Neuen Testaments zugrunde.²³² Sprachlich kommt der Dualismus in der von *Bultmann* postulierten Quelle der Offenbarungsreden zum Ausdruck,²³³ hermeneutisch zeigt sich in ihm für *Bultmann* das in der Gnosis präsente Wissen um die Möglichkeit der Offenbarung, das letztlich als Voraussetzung der johanneischen Verkündigung gilt.

Bultmanns These, daß die johanneische Sprache ein solches „Ganzes“ sei und daß jeder einzelne Terminus von diesem „Ganzen“, dem gnostischen Dualismus und seinem Offenbarungsverständnis her, zu begreifen sei, scheint in diesem Horizont weniger als eine philologische Feststellung als vielmehr ein hermeneutisches Postulat zu sein.²³⁴ Interpretatorisch war diese These enorm fruchtbar, doch wird man dem von *Bultmann* in seinem Mandäeraufsatz versuchten Nachweis der ‚mythologiegeschichtlichen‘ Einheitlichkeit der johanneischen Sprache nicht mehr folgen können.²³⁵ Die Einheitlichkeit ‚des johanneischen Dualismus‘ muß daher erneut fraglich werden.

Der knappe Überblick zeigt: Ein eigenständiger Gegenstand der Diskussion wurde ‚der johanneische Dualismus‘ erst im Banne der religions- bzw. ‚mythologiegeschichtlichen‘ Herleitung des johanneischen Denkens aus der orientalischen Gnosis, für welche die ursprünglich auf den Parsismus gemünzte Kategorie ‚Dualismus‘ schon länger im Gebrauch war. Im Banne der Hermeneutik *Bultmanns* konnte dieser – als Einheit verstandene – Dualismus als Urgrund und durchgehende Voraussetzung des johanneischen Offenbarungsverständnisses erscheinen. Die Probleme dieses Ansatzes wurden nicht beseitigt, sondern eher verwischt, wenn manche Interpreten

²³⁰ BULTMANN, *Johanneische Schriften und Gnosis* (s. Anm. 28), 233. *Bultmann* folgt dieser Methode bereits 1928 in DERS., *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, in: DERS., *Glaube und Verstehen I*, Tübingen 1933, (134–152)135, wenn er schreibt, ein Verständnis des johanneischen Lebensbegriffs „ist aus der Einsicht in den johanneischen Dualismus zu gewinnen“ (135). Der „Dualismus“, konkret: der Gegensatz von Gott und Welt, wird zum Ausgangspunkt der Interpretation.

²³¹ BULTMANN, *Eschatologie* (s. Anm. 130), 135.

²³² BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 31), 367ff.

²³³ Vgl. BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 31), 363.

²³⁴ Vgl. zur hermeneutischen Bedeutung der Gnosisthese *Bultmanns* FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 26), 130ff. Mit Recht fragte H. THYEN, *Aus der Literatur zum Johannes-evangelium I*, ThR 39 (1974), (1–69)51, „ob nicht *Bultmanns* Verständnis der Einheit der johanneischen Sprache zu stark von seiner eigenen vorgegebenen Systematik bestimmt ist“.

²³⁵ Vgl. zur Kritik des bei BULTMANN, *Bedeutung* (s. Anm. 26), vorgelegten „Konkordanzmosaik[s]“ (vgl. BERGMEIER, *Glaube* [s. Anm. 2], 22) eines ‚gnostischen Erlösersmythos‘: FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 26), 133–140.

nach den Textfunden von Qumran die religionsgeschichtlichen Bezugfelder auswechselten und statt der mandäischen Gnosis nun die – zunächst als ‚jüdische Gnosis‘²³⁶ gewertete – dualistische Theologie der Qumrantexte heranzogen.²³⁷ |

5.2 Zum Problem der religionsgeschichtlichen und funktionalen Einheit des johanneischen Dualismus

Hatte sich aus Bultmanns Ansatz die Forderung ergeben, daß das Johannesevangelium im Ganzen auf dem Hintergrund einer einheitlichen dualistischen Weltanschauung zu verstehen sei, so wurde diese hermeneutische Konstruktion in der folgenden Phase der Forschung in doppelter Hinsicht in Frage gestellt:

Zum einen wurde von verschiedenen Exegeten gegen *Bultmann* der Nachweis erbracht, daß die johanneische Eschatologie exegetisch als Funktion der Christologie zu verstehen ist, und nicht umgekehrt.²³⁸ Dies impliziert, daß auch der in einzelnen sprachlichen Elementen erkennbare johanneische Dualismus „eine Funktion der Offenbarung, d.h. der Christologie, ist.“²³⁹ Trifft dies zu, dann kann man nicht mehr sagen, daß erst die dualistische Weltsicht Offenbarung ermögliche,²⁴⁰ noch weniger, daß jede mögliche Offenbarung an der dualistischen Prämisse ihre Grenze finde.²⁴¹

Zum anderen zerbrach das homogene Bild des johanneischen Dualismus gerade dort, wo ein Exeget ihn – durchaus in Bultmanns Spuren – seiner

²³⁶ Vgl. die frühen Urteile von KUHN, Palästina (s. Anm. 24), 210 oder BAUMBACH, Qumran (s. Anm. 2), 60.

²³⁷ Die Probleme zeigen sich z.B. in der Arbeit von BÖCHER, Dualismus (s. Anm. 2), 16, wenn die Zusammenschau von Zwölfertestamenten, Gemeinderegel und johanneischen Schriften zu einer „geistesgeschichtlichen Einheit“ auf der Voraussetzung basiert, daß alttestamentlich-jüdische Gedanken „unter iranisch-synkretistischem Einfluß“ „zu einem dualistischen Welt- und Glaubensgebäude“ weitergebildet werden konnten. Im Hintergrund der Verbindung von Johannes und Qumran (sowie weiterer apokalyptischer Traditionen) steht mithin immer noch die diffuse Annahme eines ‚iranisch-synkretistischen‘ Einflusses.

²³⁸ So KÄSEMANN, Jesu letzter Wille (s. Anm. 41), 42; J. BLANK, Krisis, Freiburg 1964, 38; auch P. RICCA, Die Eschatologie des vierten Evangeliums, Zürich 1966, 30.

²³⁹ So T. ONUKI, Gemeinde, 41 (vgl. 52). S. weiter 41f.: „Das heißt wiederum, daß der johanneische Dualismus im Unterschied zum antikosmischen Dualismus des Gnostizismus nicht in der Lage ist, die Notwendigkeit von Gottes Offenbarung zu begründen.“

²⁴⁰ In diesem Punkt ist *Bultmanns* Hermeneutik noch zu sehr vom Offenbarungsverständnis der frühen Dialektischen Theologie mit ihrer radikalen Diastase von Gott und Welt bestimmt.

²⁴¹ So SCHOTTROFF, Glaubende (s. Anm. 41), die für Johannes einen geschlossenen gnostischen Dualismus voraussetzt. S. dazu kritisch FREY, Eschatologie I (s. Anm. 26), 170ff.

Interpretation „als Rahmenbedingung joh Theologie“²⁴² zugrundelegen wollte: in *Jürgen Beckers* Versuch, anhand der Wandlungen des johanneischen Dualismus die Theologiegeschichte der johanneischen Gemeinde zu rekonstruieren. Becker postuliert eine Entwicklung von einer ‚undualistischen‘ Frühphase über die Beeinflussung durch einen qumrannahen deterministisch-ethischen Dualismus, die Wandlung zu einem gnostisierenden soteriologischen Entscheidungsdualismus bis hin zur abschließenden Ausbildung eines ‚verkirchlichten‘ Dualismus.²⁴³ Ungeachtet der methodischen und sachlichen Probleme dieser Rekonstruktion²⁴⁴ war durch Beckers Untersuchung die Möglichkeit zerbrochen, die dualistischen Sprachelemente im vierten Evan|gelium (und in den Briefen) auf dem Hintergrund eines einheitlichen religionsgeschichtlichen Bezugfeldes zu erfassen.

So stellt sich die Frage, ob im Johannesevangelium überhaupt ein ‚johanneischer Dualismus‘ als *einheitliche* Größe existiert, oder ob die Rekonstruktion eines dualistischen ‚Weltbildes‘ in zahlreichen Untersuchungen nicht nur einer unzulässigen Systematisierung zu verdanken ist, die sich auf dem inzwischen kaum mehr akzeptierten religionsgeschichtlichen Hintergrund einer iranischen Gnosis nahelegte und in späteren Forschungen unbeschrieben weitergeführt wurde. Ist der vierte Evangelist überhaupt ein ‚dualistischer Denker‘? Oder gibt es in diesem Werk nur eine Reihe von mehr oder weniger stark dualistisch geprägten Sprachelementen, deren Kohärenz nicht aus einer einheitlichen religions- oder traditionsgeschichtlichen Herleitung zu gewinnen ist? Selbst wenn sich diese Elemente im johanneischen Werk zu einem kohärenten Text verbinden und gemeinsam ‚sinnstiftend‘ wirksam werden, wäre die religions- bzw. traditionsgeschichtliche Herkunft der einzelnen Motive differenziert zu beantworten – wie das in der Forschung vor *Bultmann* zum Teil durchaus geschehen ist.²⁴⁵

Mit der Frage der *religionsgeschichtlichen Einheitlichkeit* des Dualismus verbindet sich eine zweite, noch schwierigere Frage: Bilden die verschiedenen dualistischen Sprachelemente im vierten Evangelium auch eine *funktionale Einheit*? Wirken sie zusammen, und, wenn ja, in welcher Intention? Wo man sich diesen Fragen stellt, wird vorausgesetzt, daß es nicht genügt, die dualistischen Sprachelemente bei Johannes auf ein bestimmtes religiöses Milieu zurückzuführen. Vielmehr sind diese Elemente als eine vom Evangelisten mit Bedacht gewählte Ausdrucksgestalt zu interpretie-

²⁴² BECKER, Evangelium I (s. Anm. 4), 59.

²⁴³ BECKER, Beobachtungen (s. Anm. 4); vgl. DERS., Evangelium I (s. Anm. 4), 174ff.; s. auch das Referat bei FREY, Eschatologie I, 174f.

²⁴⁴ S. dazu kritisch FREY, Eschatologie I, 278ff.

²⁴⁵ S. etwa die oben in Anm. 223f. zitierten Positionen von *W. Bousset* und *H.J. Holtzmann*.

ren. Dann läßt sich historisch fragen, welche Erfahrungen sich in den jeweiligen Aussagen spiegeln,²⁴⁶ und textpragmatisch reflektieren, welche Wirkungen auf die Leserinnen und Leser durch ihren Gebrauch intendiert sein könnten.²⁴⁷ Läßt sich die polemische Entgegensetzung zwischen Jesus und ‚den Juden‘ in Joh 8 in demselben Rahmen verstehen wie die Gegenüberstellung von Gemeinde und Welt in Joh 15–17? Welchen Stellenwert hat in diesem Kontext die Antithese von Licht und Finsternis? Welche Bedeutung hat die Rede vom Teufel oder dem „Herrscher der Welt“? |

Diese exegetischen Fragen, die zugleich das Problem der Stellung und Bedeutung der dualistischen Sprachelemente im vierten Evangelium betreffen, können im vorliegenden Rahmen nicht ausführlich diskutiert werden. Dennoch ist eine Antwort auf diese Fragen von zentraler Bedeutung, denn hier entscheidet sich, ob man überhaupt von einem ‚johanneischen Dualismus‘ sprechen kann oder ob dies „trotz der antithetischen Begrifflichkeit nur mit Vorsicht“²⁴⁸ und in Anführungszeichen oder vielleicht überhaupt nicht²⁴⁹ geschehen sollte. Wenn es zutrifft, daß hinter dem johanneischen Denken nicht eine geschlossene ‚dualistische‘ Weltanschauung steht, wie sie vor allem im Banne der Gnosis-These angenommen worden war,²⁵⁰ sondern die dualistisch gefaßten Gegensätze von der Dynamik der Offenbarung grundlegend durchbrochen sind, dann kann in der Tat nur noch sehr eingeschränkt von einem ‚johanneischen Dualismus‘ die Rede sein.²⁵¹ Es dürfte dann besser sein, lediglich von dualistischen Spra-

²⁴⁶ In seinem Desinteresse für konkret historische Phänomene hat *Rudolf Bultmann* die Rückfrage nach den hinter dem johanneischen Text liegenden Erfahrungen zugunsten seiner ‚verallgemeinernden‘ existentialen Interpretation übergangen. Aber auch dort, wo man allein eine religionsgeschichtliche Fragestellung verfolgt (wie z.B. bei BERGMEIER, Glaube [s. Anm. 2]), treten solche Fragen kaum ins Blickfeld.

²⁴⁷ So die seinerzeit ganz innovative Frage „nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen ‚Dualismus‘“ im Untertitel der Arbeit von ONUKI, *Gemeinde* (s. Anm. 239; dazu s. FREY, *Eschatologie I* [s. Anm. 26], 338–343).

²⁴⁸ So H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 385.

²⁴⁹ Vgl. H. WEDER, *Die Menschwerdung Gottes*, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, (363–400)393f., der hinter die Klassifikation des Evangeliums als dualistisch ein dickes Fragezeichen setzt.

²⁵⁰ So bei Bultmann oder auch bei SCHOTTROFF, *Glaubende* (s. Anm. 41), nach deren Interpretation die Offenbarung bei Johannes nur in den Schranken des dualistischen Weltbildes zur Sprache kommen kann, so daß der Dualismus die Offenbarung nicht nur ermöglicht, sondern auch begrenzt. Ähnlich rechnet auch A. STIMPFL, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZBW 57, Berlin/New York 1990, mit einem völlig geschlossenen Dualismus als dem für die Endredaktion und die Rezeption des vierten Evangeliums maßgeblichen Interpretationsrahmen. S. zu diesem Ansatz kritisch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 26), 344–355.

²⁵¹ So mit Recht WEDER, *Menschwerdung* (s. Anm. 249), 394: Daß das Johannes-evangelium „in Dualitäten denkt“, heiße noch lange nicht, „dass es dualistisch denkt“,

chelementen oder Strukturen²⁵² zu reden und diese je einzeln auf ihren Hintergrund zu befragen.

5.3 Dualistische Sprachelemente im Corpus Johanneum und ihre religionsgeschichtlichen Hintergründe

Versucht man eine knappe Sichtung der dualistischen Sprachelemente im vierten Evangelium und im ersten Johannesbrief, zeigt sich auch hier eine breite Vielfalt, die sich nicht zu einer einheitlichen ‚dualistischen Weltanschauung‘ der Antithese von Gott und Welt systematisieren läßt.²⁵³ Vielmehr konnte eine solche Systematisierung – bei *Bultmann* wie bei den Vertretern einer qumranischen Herleitung – erst aufgrund der Voraussetzung eines einheitlichen religionsgeschichtlichen Hintergrundes erfolgen.

Einige der johanneischen Ausdrucksformen erscheinen im Vergleich mit der synoptischen Tradition oder mit Paulus als neuartig, andere besitzen bereits bei den älteren frühchristlichen Zeugen Entsprechungen. Auch dies spricht gegen einen einheitlichen religionsgeschichtlichen Hintergrund der im johanneischen Werk versammelten dualistischen Elemente.²⁵⁴

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit sollen im folgenden die wichtigsten dualistischen Strukturen des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe auf ihre möglichen religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe hin befragt werden, bevor dann Konsequenzen im Blick auf die Beziehung zum Qumran-Schrifttum gezogen werden können.

5.3.1 Kein absoluter Dualismus

Natürlich findet sich auch bei Johannes *kein absoluter bzw. radikaler Dualismus*. Wie in der ganzen frühjüdischen und urchristlichen Tradition kann höchstens von einem *relativen*, vom Glauben an Gottes Schöpfermacht

vielmehr sei der kosmologische Dualismus durch die im Evangelium geschilderte inkarnatorische Dynamik entscheidend durchbrochen. „Dualistisch wäre die Feststellung, dass Licht und Finsternis getrennt sind, dynamisch ist dagegen der Satz, dass das Licht in der Finsternis scheint“ (394), vgl. Joh 1,5.9.

²⁵² Von „dualistischen Strukturen“ spricht E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT II/197, Tübingen 2005.

²⁵³ Ich folge hier, soweit möglich, den unter 4.1 genannten Kategorien (FREY, Patterns [s. Anm. 149], 282–285).

²⁵⁴ Die ältere Forschung konnte diese Beobachtungen durch die Annahme einholen, daß schon Paulus (wie später noch stärker Johannes) durch den Hellenismus (so z.B. O. PFLEIDERER, Urchristentum, vgl. o. Anm. 225) oder durch die gnostische Mythologie (so *Bultmann* oder *Schottroff*) beeinflusst war. Die Differenzen werden z.B. bei BOUSSET, Kyrios Christos, (s. Anm. 224) deutlich markiert, allerdings kann *Boussets* Lösung, daß der johanneische Dualismus durch den Gegensatz zum Judentum veranlaßt sei, kaum völlig überzeugen.

umgriffenen Dualismus die Rede sein. Wo man dies – aus welchen Gründen auch immer – übersieht oder den Schöpfungsglauben für den Evangelisten in Abrede stellt, macht man ihn faktisch zum Gnostiker.

Daß der Logos nach Joh 1,3 an Gottes Schöpfermacht teilhat bzw. diese „zur Geltung und Wirklichkeit bringt“²⁵⁵ und daß Christus in der Einheit mit dem Vater (Joh 10,30) bei Johannes zum Gegenstand des Glaubens (Joh 14,1), ja als „Gott“ prädiiziert wird (Joh 20,28), mochte zwar in der Sicht der jüdischen Gegner der Häresie der ‚zwei Mächte im Himmel‘ nahekommen,²⁵⁶ doch war nach Überzeugung des Evangelisten der monotheistische Glaube keinesfalls gefährdet.²⁵⁷ Mit Dualismus als einem Gegensatz zwischen einer ‚guten‘ und einer ‚bösen‘ Macht haben diese Aussagen nichts zu tun. |

Mit Joh 1,3 ist programmatisch jede Dualisierung in der Protologie und mithin jede Spekulation über die Ursprünge des Bösen abgewehrt, aber auch im Corpus des Evangeliums und im großen Brief finden sich keine eigentlich protologischen Spekulationen.²⁵⁸ Die Vermutung, daß die ‚Sezessionisten‘ im johanneischen Kreis bereits in diese Richtung dachten, läßt sich aus den Aussagen des Evangeliums und des großen Briefes kaum erhärten.

5.3.2 Eschatologische Gegenspieler

Nicht zu übersehen sind sowohl im Evangelium als auch im ersten Johannesbrief Elemente eines *kosmischen Mächtedualismus*.²⁵⁹ Von ‚eschatologischen Gegenspielern‘ Gottes bzw. Christi ist unter verschiedenen Namen die Rede:

a) Dreimal wird im Evangelium der „Herrscher dieser Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου: Joh 12,31; 14,30; 16,11) erwähnt – eine Bezeichnung, die der johanneischen Tradition eigentümlich ist, aber in charakteristischer Weise die Bezeichnung ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου variiert, die

²⁵⁵ So CHR. DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes I, ZBK.NT 4.1, Zürich 2001, 25.

²⁵⁶ Vgl. Joh 5,18; 10,33; vgl. dazu A.F. SEGAL, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, SJLA 25, Leiden 1977, vor allem 216–218.

²⁵⁷ „Johannine Christianity ... was condemned by Jews as ‚ditheism‘ and would have considered itself to be ‚binitarian‘“ (SEGAL, Two Powers [s. Anm. 256], 218).

²⁵⁸ Die Aussage, daß „der Teufel von Anfang an sündigt“ (1Joh 3,8), geht nicht über den in Gen 3–4 begründeten und in der jüdischen Tradition (vgl. Weish 2,24; Philo, Praem 68) ausgeführten Traditionsbestand hinaus. H.-J. KLAUCK (Der erste Johannesbrief, EKK 23/1, Zürich etc. 1991, 191) weist darauf hin, daß hier nicht ἐν ἀρχῇ steht: „Der Teufel ist nicht gleichursprünglich mit Gott oder mit dem Logos. ... Ihm wird keine Präexistenz zuerkannt, es gibt ihn erst in der Schöpfung und in der Zeit.“ Vgl. auch G. STRECKER, Die Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1989, 169.

²⁵⁹ Diese wurden in der Forschung häufig zu wenig beachtet oder als bloß mitgeschleppte Relikte der johanneischen Darstellung betrachtet. Selbst wenn dies zuträfe, wären sie im Blick auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe von Bedeutung.

Paulus im Plural²⁶⁰ und später Ignatius²⁶¹ verwendet. Die vom vierten Evangelisten geformte Wendung, in der κόσμος an die Stelle von αἰών tritt, beschreibt umfassender als alle anderen Benennungen das Wirken des Gottes- bzw. Christusfeindes.²⁶² Er gilt als Beherrscher der gottfeindlichen Welt,²⁶³ er hat in Jesu Todesstunde versucht, den Gottessohn zu überwältigen, doch hatte er keine Gewalt über diesen (Joh 14,30). Vielmehr wurde er selbst in dem eschatologischen Geschehen dieser Stunde „hinausgeworfen“ (Joh 12,31) und „gerichtet“, wie Joh 16,11 betont. |

Dabei wird im Evangelium nicht präzisiert, von wo der „Herrscher der Welt“ in der Stunde Jesu hinausgeworfen worden sein soll. Die in dieser Hinsicht eindeutigeren neutestamentlichen Parallelen in Lk 10,18²⁶⁴ und v.a. Apk 12,7–10.13²⁶⁵ zeigen, daß auch im Sinne des vierten Evangelisten kaum an eine bloße Entmachtung des satanischen ‚Weltherrschers‘ gedacht sein dürfte.²⁶⁶ Die Welt liegt ja nach 1Joh 5,19 gerade in der Machtsphäre „des Bösen“, und auch nach Joh 17,15 (vgl. Joh 16,33) agiert der Böse „auf der Erde, auch wenn seine Macht schon gebrochen ist.“²⁶⁷ Im Hintergrund der knappen Formulierung in Joh 12,31 steht vielmehr die auf Jes 14,12 zurückgehende Vorstellung vom Sturz Satans und seines Heeres aus der himmlischen Welt in die unteren Lufträume bzw. auf die Erde (Apk

²⁶⁰ 1Kor 2,6.8 (dort vermutlich auf menschliche Machthaber gemünzt); vgl. jedoch noch pointierter „der Gott dieses Äons“ (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου) in 2Kor 4,4.

²⁶¹ Vgl. IgnEph 17,1; 19,1; IgnMagn 1,3; IgnPhld 6,2; IgnRöm 7,1; IgnTrall 4,2.

²⁶² Dies stellt J. KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes*, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 267, mit Recht fest. Vgl. zu der Bezeichnung auch D.E. AUNE, Art. Archon, in: K. van der Toorn u.a. (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 21999, 82–85.

²⁶³ Außerhalb des johanneischen Traditionskreises wird von seiner Herrschaft über die Dämonen geredet (vgl. Jub 10,8; Eph 2,2). Vgl. auch die Verwendung der Bezeichnung im Testament Salomos (2,9; 3,5f.; 6,1) und in AscJes 1,3; 2,4; 10,29 sowie Barn 18,2: der „Herrscher der gegenwärtigen Zeit der Ungerechtigkeit“ (dazu AUNE, Archon [s. Anm. 262], 83).

²⁶⁴ Die Anspielung auf die in Apk 12,7–10.13 ausführlich aufgenommene mythologische Tradition vom Sturz des Gottesfeindes (Jes 14,12) ist hier eindeutig, auch Lk 10,15 spielt an Jes 14,12 an. Vgl. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, NIC, Exeter 1978, 428f.; J.A. FITZMYER, *Luke II*, AnB 28A, New York 1985, 862. Zur lukianischen Deutung der Tradition s. auch KALMS, *Sturz* (s. Anm. 262), 207–234.

²⁶⁵ Zu diesem Text und seinem frühjüdischen Hintergrund s. ausführlich KALMS, *Sturz*, der 267f. die strukturelle Parallele zwischen der ausführlichen bildhaft-mythologischen Aussage in Apk 12 und der knappen Erwähnung in Joh 12,31 eindeutig aufweist.

²⁶⁶ Unangemessen abschwächend ist die Deutung bei R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II*, HThK 4/2, Freiburg u.a. 1972, 491f., „daß der Weltbeherrscher die entscheidende Absage erfährt, seinen Einflusbereich verliert, ohnmächtig wird“.

²⁶⁷ So KALMS, *Sturz* (s. Anm. 262), 264. Zu Joh 12,31 weiter FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 76), 188f.

12,9). Dort bereitet er – für begrenzte Zeit – den Glaubenden Bedrängnis (Apk 12,17; vgl. Joh 16,20–22.33), andererseits ist ihnen Bewahrung vor dem Bösen (Joh 17,15; 1Joh 5,18) und Teilhabe am Sieg Christi (1Joh 2,13f. vgl. Joh 16,33) zugesagt. In der Verbindung von Joh 12,31 und 12,32 zeigt sich der mythologische Vorstellungshintergrund noch vollständiger: Im Kreuz Christi wurde der „Herrscher der Welt“ besiegt, aus der himmlischen Welt ausgestoßen, während Christus in seine himmlische Herrschaft inthronisiert wurde. Der ‚Verkläger‘ ist entmachtet (vgl. Apk 12,10), der Erhöhte tritt als ‚Fürsprecher‘ (1Joh 2,1) für die Seinen ein.²⁶⁸ In der johanneischen Rezeption klingt dieser mythologische Zusammenhang an verschiedenen Stellen nach, das Motiv des Satanssturzes ist freilich ganz eigenständig verarbeitet und daraufhin funktionalisiert, das Geschehen in Jesu ‚Stunde‘ als das eschatologische Geschehen zu kennzeichnen.²⁶⁹

Die Rede vom „Herrscher dieser Welt“ besitzt Parallelen in der späteren Apokalyptik (z.B. AscJes 1,3; 10,29) und bei den Rabbinen.²⁷⁰ In Verbindung mit der in Joh 12,31 verarbeiteten Motivik vom Sturz des Gottesfeindes weist sie auf die Vorstellungen von einem himmlischen Kampf (vgl. Apk | 12,7), die in der jüdischen Apokalyptik weit verbreitet sind.²⁷¹ Diese Motive finden sich natürlich auch in Qumrantexten wie z.B. der Kriegsregel, doch läßt sich eine spezifisch qumranische Anknüpfung hier keinesfalls erkennen. Die Vorstellung vom „Herrscher dieser Welt“, wie auch das Motiv seines Sturzes, dürften dem Evangelisten vielmehr durch die ältere frühchristliche Tradition (vgl. Lk 10,18) zugeflossen sein.

b) Mehrfach und ganz ohne ‚entmythologisierende‘ Einschränkung²⁷² ist im *Corpus Johanneum* auch in ganz konventionellen Bezeichnungen vom „Teufel“ (διάβολος: Joh 8,44; 13,2; 1Joh 3,8[dreimal].10)²⁷³ bzw. „Satan“

²⁶⁸ Vgl. J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum, in: M. HENGEL, Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993, (326–429)386f.; vgl. bereits E. PERCY, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939, 141–143; TH. PREISS, La vie en Christ, Neuchâtel/Paris 1951, 54f.; BLANK, Krisis (s. Anm. 238), 283; BETZ, Paraklet (s. Anm. 43), 15ff.; P. BUSCH, Der gefallene Drache, TANZ 19, Tübingen/Basel 1996, 132f.

²⁶⁹ Immerhin ist auch in Apk 12,9 der Sturz Satans mit der Erhöhung Christi verbunden, so daß das Geschehen für den Apokalyptiker bereits in der Vergangenheit liegt.

²⁷⁰ Vgl. den Terminus שר העולם oder in dem auch von den Rabbinen als Fremdwort übernommenen Terminus κοσμοκράτωρ (קומוקראטור). Belege dazu bei KALMS, Sturz (s. Anm. 262), 267.

²⁷¹ Dazu ausführlich BUSCH, Drache (s. Anm. 268); KALMS, Sturz (s. Anm. 262), sowie grundlegend A. YARBRO COLLINS, The Combat Myth, HDR 9, Missoula 1976.

²⁷² Gegen CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 93, der meint, „that the devil in John is not fundamentally a hypostatic creature“ – dies ist eine allzu ‚moderne‘ Auffassung, für die im johanneischen Text keine Anhaltspunkte vorliegen.

²⁷³ Vgl. daneben die auf Judas bezogene Aussage Joh 6,70.

(Joh 13,27) die Rede, und auch die Verwendung von ὁ πονηρός in 1Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f. und Joh 17,15 zeigt ein personales Verständnis dieses „Bösen“, „in“ dem „die ganze Welt“ liegt (1Joh 5,19), d.h. von dem – als ihrem ‚Herrscher‘ – die gottfeindliche Menschenwelt regiert wird. In all diesen Bezeichnungen liegt urchristliches, nicht zuletzt auf Jesus selbst (vgl. Lk 10,18) zurückgehendes Gut vor, das seinerseits die in der jüdischen Apokalyptik herausgebildeten Elemente eines kosmischen Mächtedualismus aufnimmt.

c) Die Johannesbriefe zeigen daneben, daß es in der johanneischen Schule eine eigenständige Tradition über das endzeitliche Kommen eines eschatologischen Gegenspielers gegeben haben muß, der – mit einem hier erstmals belegten Terminus – ὁ ἀντίχριστος genannt wird (1Joh 2,18; 4,3; 2Joh 7). Der Terminus ist sicher eine christliche Bildung, die ihrerseits stark auf die Vorstellungswelt der frühjüdisch-urchristlichen Apokalyptik zurückgreift.²⁷⁴ Hier zeigt sich, daß die johanneische Schultradition eigenständig aus apokalyptischen Traditionen des Urchristentums gespeist ist. Andererseits werden diese in den Johannesbriefen sehr selbständig und kreativ verarbeitet, wenn die Erwartung *eines* Antichristen (d.h. vermutlich einer gottfeindlichen Herrschergestalt) auf die Pluralität von Irrlehrern übertragen wird, so daß deren Lehre und Wirksamkeit polemisch wirkungsvoll dem wahren Christusbekenntnis entgegengesetzt wird.²⁷⁵ Hier zeigt sich eine dualistische Entgegensetzung, die zwar auf ältere Sprachtraditionen rekurriert, aber in ihrer vorliegenden Gestalt in der Krise des johanneischen Kreises neu gestaltet wurde. Daraus läßt sich zumindest vermuten, daß die dualistischen Strukturen, z.B. | in den Johannesbriefen, teilweise durch die Erfahrung einer Krise im johanneischen Kreis veranlaßt wurden und nicht auf ein spezifisches religiöses Milieu zurückzuführen sind.

d) Im Blick auf die möglichen Bezüge zum qumranischen Gedankengut fällt insbesondere auf, daß die für den essenischen Dualismus charakteristische Bezeichnung des eschatologischen Gegenspielers, *Belial* (oder auch die griechische Namensform Βελιάρ) im johanneischen Schrifttum nirgendwo begegnet. Allein diese Beobachtung spricht entscheidend gegen die These einer intensiven Anknüpfung der johanneischen Tradition oder des vierten Evangelisten an essenische Vorgaben.

e) Im Vergleich mit dem Befund der Qumrantexte ist noch eine weitere Beobachtung zu registrieren: Während in der Zwei-Geister-Lehre „Geist der Wahrheit“ eine Bezeichnung der einen der beiden opponierenden En-

²⁷⁴ Vgl. ausführlich G.C. JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, BZNW 59, Berlin/New York 1991; J.L. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of the Antichrist*, JSJ.S 49, Leiden 1995.

²⁷⁵ Vgl. zur Sache ausführlich FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 76), 23–29.

gelmächte ist (1QS III 18f. u.ö.), charakterisiert diese Wendung bei Johannes (14,17; 15,26; 16,13) den Parakleten, den „Heiligen Geist“, dem bei Johannes keine opponierende Größe gegenübergestellt ist.²⁷⁶ Der Kontext der johanneischen Rede vom „Geist der Wahrheit“ ist also – im Gegensatz zu Qumran – nicht dualistisch.²⁷⁷

Dem widerspricht der Befund in 1Joh 4,6 nur scheinbar: Wo in der paränetischen Anweisung zur „Unterscheidung der Geister“ in 1Joh 4,1ff. dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας antithetisch ein πνεῦμα τῆς πλανῆς entgegengesetzt wird,²⁷⁸ sind diese beiden ‚Geister‘ nicht personal verstanden, vielmehr schwingen hier vor allem dämonologische Züge mit.²⁷⁹ Es geht hier um die Bewertung prophetischer²⁸⁰ Geistäußerungen, wobei als Kriterium für deren Bewertung („aus Gott“ = wahr/„nicht aus Gott“ = verführerisch) das christologische Bekenntnis eingeführt wird. |

Die Versuche, die johanneische Rede vom Geist-Parakleten aus qumranischen Quellen herzuleiten, konnten daher in der Forschung nicht überzeugen.²⁸¹ Auch für die Rede vom „Geist der Wahrheit“ ist eine solche Übernahme nicht wahrscheinlich zu machen. Formulierungen der Form „Geist der Kraft“, „Geist der Weisheit“ etc. gibt es in der biblischen und frühjüdischen Tradition häufig. Für die Prägung der johanneischen Wendung „Geist der Wahrheit“ zur Bezeichnung des von Jesus hinterlassenen, die Wahrheit bezeugenden göttlichen Geistes dürfte vielmehr entscheidend

²⁷⁶ Anders ist der Sachverhalt in der Johannesapokalypse, wo man aus Apk 16,13 (vgl. 20,10) geradezu eine satanische Trias, bestehend aus dem Drachen von Apk 12,9 und den beiden Tieren aus Apk 12,18 – 13,10 und Apk 13,11–18, erkennen kann, die der Rede von Gott, Christus und dem prophetischen Geist antitypisch entgegengesetzt wird. Vgl. W. HADORN, Die Offenbarung des Johannes, ThHK 13, Leipzig 1928; O. BÖCHER, Die Johannesapokalypse, EdF 41, ³1988, 76–83; DERS., Die teuflische Trinität, in: DERS., Kirche in Zeit und Endzeit, Neukirchen-Vluyn 1983, 90–96.

²⁷⁷ Darauf hat mit Recht BAUCKHAM, Qumran Community (s. Anm. 2), 113f., hingewiesen.

²⁷⁸ Die Formulierung begegnet exakt in TestJud 20,1–5. Vgl. zum Begriff „Geist der Täuschung“ auch TestRub 3,2; TestSim 3,1; TestJud 14,8; TestSeb 9,8; im Plural TestRub 2,1; TestSim 6,6; TestLevi 3,3; TestSeb 9,7; TestDan 5,5; TestNaph 3,3; TestAs 6,2; weiter δαίμονες πλανῆς TestJud 23,1; s. auch die Identifikation der πνεύματα πλανῆς mit den πνεύματα τοῦ Βελιάρ TestLevi 3,3. Die Plurale zeigen, daß hier die Vorstellung einer Vielzahl von Geistern mitschwingt. Eine solche dämonologische Erklärung der Predigt der Irrlehrer begegnet auch 1Tim 4,1.

²⁷⁹ S. zum Problem des Geistbegriffs in 1Joh 4,1–6 KLAUCK, Johannesbrief (s. Anm. 258), 229f.

²⁸⁰ Vgl. 1Joh 4,1: ψευδοπροφήται.

²⁸¹ S. das kritische Referat bei G.M. BURGE, The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition, Grand Rapids 1987, 16–23; vgl. auch AUNE, Dualism (s. Anm. *), 298–300. Die Parallele zwischen 1Joh 4,6 und TestJud 20,1–5 zeigt, daß die ‚dämonologische‘ Verwendung der Opposition auf jüdische Sprachtraditionen zurückgreifen konnte. Die spezifisch johanneische Rede vom Heiligen Geist als dem „Geist der Wahrheit“ ist damit allerdings nicht erklärt.

sein, daß die urchristlich-traditionelle Rede vom πνεῦμα im johanneischen Kreis mit dem keineswegs nur dualistisch, sondern auch christologisch und offenbarungstheologisch gebrauchten²⁸² Attribut „Wahrheit“ verbunden wurde.²⁸³

5.3.3 Weitere dualistische Sprachelemente

Mit der Nennung eschatologischer Gegenspieler verbinden sich sprachliche Formen der Zuordnung einzelner Menschen zur einen oder anderen Seite, so daß sich stellenweise durchaus das Bild eines *kosmischen* Dualismus unterschiedener Menschenklassen ergibt. Allerdings bedarf es dann der Näherbestimmung, worauf die jeweilige Zugehörigkeit gründet und ob die Zuordnung statisch oder dynamisch ist.

a) Die Zuordnung zu Gott bzw. zu einem Gegenspieler erfolgt in den johanneischen Schriften an wesentlichen Stellen durch die *familienmetaphorische* Rede von Kindschaft, Gezeugt- oder Geborensein.²⁸⁴ Die Glaubenden sind „Kinder Gottes“ (τέκνα θεοῦ), sie sind „aus Gott“ (ἐκ τοῦ θεοῦ) geboren bzw. gezeugt (Joh 1,13; 1Joh 5,1.4.18; vgl. Joh 3,3.5.7). Diese Aussagen, die für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde zentrale Bedeutung haben, werden in einen ‚dualistischen‘ Gegensatz gebracht, wenn nach Joh 8,44 ‚die Juden‘ „aus ihrem Vater, dem Teufel“, hergeleitet, mithin als ‚Teufelskinder‘ angesprochen werden. In entsprechender Weise werden in 1Joh | 3,10 den „Gotteskindern“ die „Sünder“ als „Teufelskinder“ (τέκνα τοῦ διαβόλου) schroff gegenübergestellt.

Diese Wendung begegnet im Neuen Testament allein hier, doch läßt sie sich als Parallelbildung zu τέκνα τοῦ θεοῦ gut erklären.²⁸⁵ Die Formulierung τέκνα + Gen. (oder auch υἱοί + Gen.), die im Neuen Testament in vielfältigen Kombinationen begegnet, weist ihrerseits natürlich auf semitisches Sprachempfinden (בני) zurück.²⁸⁶ Freilich läßt sich eine qumranische

²⁸² S. dazu u. Abschnitt 5.3.3.d.

²⁸³ Vgl. BAUCKHAM, Qumran Community (s. Anm. 2), 114: „The explanation of the coincidence of terminology between 1QS and John is therefore, that ‚truth‘ is a key concept in both, and ‚spirit of truth‘ a natural formation in a Jewish context.“

²⁸⁴ Vgl. dazu M. VELLANICKAL, The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings, AnBib 72, Rom 1977; D. RUSAM, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe, BWANT 133, Stuttgart 1993. Zum Netzwerk familienmetaphorischer Aussagen vgl. J.G. VAN DER WATT, The Family of the King, BIS 47, Leiden u.a. 2000.

²⁸⁵ So mit Recht STRECKER, Johannesbriefe (s. Anm. 258), 175.

²⁸⁶ Joh 12,36; 1Thess 5,5; Eph 5,8: „Kinder des Lichts“ (vgl. noch 1Thess 5,5: „Kinder des Tages“); Joh 1,12; 11,52; 1Joh 3,1f.10; 5,2: „Kinder Gottes“ (vgl. auch Mt 5,9; Röm 8,14.16; 9,26; Gal 3,26, sowie Mt 5,45); Lk 6,35: „Kinder des Höchsten“; Joh 8,39; Mt 3,9 u.ö.: „Kinder Abrahams“ – negativ Lk 16,8; 20,34: „Kinder dieses Äons“; Eph 2,2f.: „Söhne des Ungehorsams“, „Kinder des Zorns“.

Herleitung bei der Rede von der Gotteskindschaft kaum begründen. Die Wendung בני אֵל begegnet zwar auch in Qumran (11QMelch 2i8.14), aber dort auf Engelwesen bezogen. Im übrigen liegt der Gedanke der Gotteskindschaft der Glaubenden im älteren Urchristentum, bei Paulus oder auch in der synoptischen Tradition, bereits vor, so daß in der johanneischen Tradition mit einer Weiterführung urchristlicher Motive zu rechnen ist.²⁸⁷

Fragt man, was den Autor des ersten Johannesbriefs bewogen hat, in einer eigenen sprachlichen Parallelbildung die Gegner nun in korrespondierender Weise als „Kinder des Teufels“ zu bezeichnen,²⁸⁸ dann wird man – ähnlich wie bei der Rede von den „Antichristen“ – weniger an religionsgeschichtliche ‚Vorlagen‘ als vielmehr an die konkrete Konfliktlage im johanneischen Kreis denken müssen, die die ‚Dualisierung‘ der Sprache motiviert haben dürfte. Die Schärfe der ‚Verteufelung‘ der jüdischen Gegner Jesu in Joh 8 dürfte sich gleichfalls aus dem – vielleicht schon zurückliegenden – Konflikt der johanneischen Gemeinde mit der Synagoge erklären.²⁸⁹

b) In der Rede vom Gezeugtsein *aus* Gott verbindet sich die Familienmetaphorik mit *raummetaphorischen* Sprachelementen, mit deren Hilfe die Existenz einzelner Menschen bzw. Gruppen „aus“ Gott (Joh 8,47; 1Joh 4,2.6; 5,19) bzw. „aus“ dem Teufel (1Joh 3,8; vgl. Joh 8,44) bzw. „dem Bösen“ (1Joh 3,15) – aber auch „aus dem Kosmos“ (1Joh 4,5) oder „nicht aus dem Kosmos“ (Joh 15,19; 17,15) hergeleitet oder ihre „Zugehörigkeit zu einer Seite des Dualismus“²⁹⁰ festgestellt wird. Dazu tritt die zunächst nicht dualistisch konnotierte Wendung $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa$ + Gen. mit ‚dualistischen‘ Antithesen wie | Gott/Teufel (Joh 8,44.47; 1Joh 3,8f.), oben/unten (Joh 3,31; 8,23), Wahrheit/Lüge (Joh 18,37; 1Joh 2,21; 3,19) oder Fleisch/Geist“ (Joh 1,12f.; 3,6.8)²⁹¹ in Verbindung.

Eine für die johanneische Christologie und Soteriologie zentrale Kategorie ist die *spatiale* Entgegensetzung von „oben“ und „unten“. Nach der

²⁸⁷ Vgl. dazu VELLANICKAL, Divine Sonship (s. Anm. 284); RUSAM, Gemeinschaft (s. Anm. 284).

²⁸⁸ Eine exakte Parallelität besteht freilich nicht: Während die Gotteskinder aus Gott „geboren“ sind (1Joh 5,1.4.18; vgl. Joh 1,13), kann von einer Geburt „vom Teufel“ offenbar nicht die Rede sein, s. STRECKER, Johannesbriefe (s. Anm. 258), 175.

²⁸⁹ Die Literatur zu diesem Problemfeld ist uferlos. Vgl. zuletzt J. FREY, Das Bild der Juden im vierten Evangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hgg.), Israel und seine Heilstraditionen im vierten Evangelium (FS Johannes Beutler), Paderborn/München 2004, 33–53.

²⁹⁰ BERGMEIER, Glaube (s. Anm. 2), 222.

²⁹¹ Anders als bei Paulus (s. dazu FREY, Antithese [s. Anm. 131]) bezeichnet diese Antithese bei Johannes „nicht ... ein Denken in Gegensätzen im Sinne des Zwei-Mächte-Dualismus, sondern in sphärischen Bestimmungen“ (so BERGMEIER, Glaube, 220). „Fleisch“ bezeichnet hier die irdisch-kreatürliche Seinsweise des Menschen, die als solche nach johanneischer Überzeugung zur Erkenntnis der geistlichen Dinge unfähig ist.

Auffassung vieler Interpreten liegt darin „the basic structure of Johannine dualism.“²⁹² Gemäß der johanneischen Präexistenzchristologie stammt bzw. kommt der Sohn bzw. der Menschensohn „von oben“ (Joh 3,31; 8,23; vgl. 6,62), „vom Himmel“ (Joh 3,13) bzw. „vom Vater“ (Joh 8,42) – die Menschen hingegen entstammen dem irdischen Bereich (Joh 3,31), „dieser Welt“ (Joh 8,23). Im Blick auf die Glaubenden wird – terminologisch vom christologischen Gebrauch sorgfältig unterschieden – kein „Von-oben-Sein“ im Sinne einer Ursprungsbezeichnung ausgesagt: Sie sind lediglich „von oben“ bzw. „von Gott“ *gezeugt* bzw. geboren (Joh 3,3; vgl. 1,13).²⁹³ Diese Unterscheidung macht deutlich, daß das johanneische Denken nicht – wie gnostische Entwürfe – mit einer naturhaften Zugehörigkeit der Glaubenden zur ‚oberen‘ Welt bzw. zur ‚Lichtwelt‘ rechnet. Ihre Gotteskindschaft basiert vielmehr auf dem soteriologischen Geschehen der ‚Neugeburt‘.

Die hier rezipierte raummetaphorische Unterscheidung zwischen einem ‚oberen‘, ‚himmlischen‘ Bereich und dem unteren, irdischen ist sowohl in der jüdischen Apokalyptik (z.B. in der Henochliteratur) als auch in Texten des hellenistischen Judentums und des paganen Hellenismus belegt. Sie verbindet sich in unterschiedlichen Texten mehr oder weniger stark mit temporalen Kategorien, wobei die relative Dominanz der spatialen Kategorien eher in stärker hellenisierten Texten begegnet,²⁹⁴ im Neuen Testament z.B. im Epheser- und im Hebräerbrief.²⁹⁵ Im johanneischen Denken vermag diese spatiale Dimension die temporale Perspektive der Eschatologie nicht völlig zu verdrängen – selbst die Entgegensetzung von zwei Äonen klingt an einer Stelle noch von ferne an²⁹⁶ –, dennoch tritt sie sehr viel deutlicher hervor. | Allerdings wäre es unangemessen, in der Verwendung dieser Termini nur die strenge Geschiedenheit der Sphären von Himmel und Erde, Gott und Welt sehen zu wollen. Bei Johannes liegt gerade keine statische Trennung vor, sondern eine Bewegung, die sich in der Rede von der Fleischwerdung des Logos, der Sendung des Sohnes bzw. umgekehrt seiner Erhöhung äußert, so daß die getrennten Sphären in eigentümlicher Weise ‚durchlässig‘ erscheinen. Die dualistische Entgegensetzung ist soteriologisch ‚aufgebrochen‘.

²⁹² So AUNE, Dualism (s. Anm. *), 285.

²⁹³ So mit Recht BERGMIEER, Glaube (s. Anm. 2), 214f.

²⁹⁴ Vgl. zu diesen Motiven N. WALTER, ‚Hellenistische Eschatologie‘ im Frühjudentum. Ein Beitrag zur ‚Biblischen Theologie‘, in: DERS., Praeparatio Evangelica, WUNT 98, Tübingen 1997, 234–251; DERS., ‚Hellenistische Eschatologie‘ im Neuen Testament, 252–272.

²⁹⁵ BAUCKHAM, Qumran (s. Anm. 2), 269 Anm. 9 weist darüber hinaus auf Parallelen im Jakobusbrief (Jak 1,17.27; 3,15.17) hin. Auch dieses Schreiben ist relativ stark von hellenistisch-jüdischen Traditionen bestimmt.

²⁹⁶ Vgl. Joh 12,25, wo das Leben „in dieser Welt“ und die Bewahrung des Lebens „zum ewigen Leben“ einander gegenübergestellt werden (vgl. dazu FREY, Eschatologie III [s. Anm. 76], 269). Von einem eschatologischen Dualismus der „zwei Äonen“ (vgl. 4Esra 7,50) ist das johanneische Denken allerdings weit entfernt, und es ist sicher nicht angemessen, wenn CHARLESWORTH, Comparison (s. Anm. 2), 89, diesen Glauben an ‚zwei Welten‘ als Ausgangspunkt zur Beschreibung des johanneischen Dualismus wählt.

Religionsgeschichtlich ist hier nur festzustellen, daß diese für das johanneische Denken wesentliche Opposition von ‚oben‘ und ‚unten‘ in den Qumrantexten keine wirkliche Entsprechung besitzt. Für die Rede vom γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ/ἄνωθεν ἐκ τοῦ πνεύματος vermutet Roland Bergmeier mit Recht, daß diese „so nur auf hellenistischem Boden erwachsen sein“ kann.²⁹⁷

c) Die *ethische* Dimension dualistischen Denkens rückt ins Blickfeld, wo – zum Teil in Verbindung mit anderen dualistischen Sprachelementen – von einem guten oder bösen *Tun* oder auch der „*Sünde*“ die Rede ist:

Vom Teufel wird gesagt, daß er „von Anfang an“ (ἀπ’ ἀρχῆς) „sündigt“ (1Joh 3,8) bzw. mordet (Joh 8,44), so daß, wer Sünde tut, geradezu „aus dem Teufel“ ist (1Joh 3,8; vgl. 3,12), während diejenigen, die „aus Gott geboren“ sind, keine Sünde tun (1Joh 3,9). Nach dem biblischen Paradigma stehen die „bösen Werke“ Kains, der „aus dem Bösen“ war, den „gerechten (Werken)“ Abels gegenüber (1Joh 3,12). So scheint auch das menschliche Tun im Bannkreis der ihn bestimmenden Macht zu stehen.

Dies könnte sachlich dem in der Zwei-Geister-Lehre skizzierten Modell entsprechen, und viele Exegeten haben gerade in diesem ‚kosmisch-ethischen‘ Dualismus eine enge Entsprechung zwischen dem johanneischen und dem qumranischen Denken gesehen. Freilich ist zu beachten, daß die Funktion der johanneischen Aussagen in eine völlig andere Richtung zielt: Geht es in der Zwei-Geister-Lehre darum, die Existenz der Sünde auch unter den Frommen zu erklären,²⁹⁸ so zielt der erste Johannesbrief darauf, die Adressaten paränetisch dazu zu motivieren, daß sie „nicht sündigen“ (1Joh 2,1), ist doch der Sohn eben dazu erschienen, „daß er die Sünde wegnehme“ (1Joh 3,5) und „die Werke des Teufels zerstöre“ (1Joh 3,8). Die ‚dualistische‘ Gegenüberstellung in 1Joh 3,7ff. zielt offenbar darauf, daß die Adressaten am Tun der Gegner deren Sein erkennen und sich so von ihnen fernhalten, beim überlieferten Christusbekenntnis ‚bleiben‘ und (in diesem Sinne) ‚nicht sündigen‘. Dabei wird man zugestehen müssen, daß der Sündenbegriff im ersten Johannesbrief nicht homogen ist.²⁹⁹ Der traditionelle Tatcharakter der Sünde wird in Begriffen wie ἀνομία (1Joh 3,4) oder ἀδικία (1Joh 5,17) deutlich (vgl. auch 5,16), dennoch ist die Rede von der Sünde gerade im Rahmen der ‚dualistischen‘ Aussagen von 1Joh 3,7ff. ganz auf die Alternative Glaube/Unglaube (bzw. Irrglaube)

²⁹⁷ BERGMEIER, Glaube, 217; vgl. bereits C.K. BARRETT, The Gospel according to John, London ¹1955, 172.

²⁹⁸ S.o. Abschnitt 4.4.

²⁹⁹ Die Spannung zwischen 1Joh 1,7 – 2,2 und 3,9 ist eine alte *crux interpretum* – hinzu kommt die auffällige Differenzierung in 5,16–18. Vgl. dazu zuletzt U. WILCKENS, „Simul iustus et peccator“ im 1. Johannesbrief, in: DERS., Der Sohn Gottes und seine Gemeinde, FRLANT 200, Göttingen 2003, 136–146.

konzentriert und pragmatisch daraufhin ausgerichtet, die Adressaten zum Bleiben im ‚richtigen‘ Glauben zu motivieren.

Dem entsprechen wesentliche Aussagen im Evangelium: Nach Joh 1,29 „beseitigt“ das Gotteslamm die Sünde, nach Joh 8,34–36 „befreit“ der Sohn von ihr, und die nachösterliche Jüngergemeinde hat von ihm die Vollmacht, Sünde zu „erlassen“ (Joh 20,23). Aber vor allem in den Abschiedsreden wird deutlich, daß „Sünde“ – in der Situation der nachösterlichen Gemeinde – in erster Linie mit dem Unglauben gegenüber dem Wirken und der Botschaft Jesu identifiziert und damit dem Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt zugeordnet ist (Joh 15,22.24). Der Geist-Paraklet weist den ‚sündhaften‘ Charakter des Unglaubens auf (Joh 16,8f.) und stärkt gerade darin die Gemeinde, im Glauben zu bleiben.

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Sein und Tun läßt sich im johanneischen Denken nicht gänzlich nach einer Seite hin auflösen. Ein Determinismus alles menschlichen Handelns, wie er in der Zwei-Geister-Lehre vorliegt, ist, trotz der unbestreitbar prädestinatianischen Züge,³⁰⁰ im johanneischen Denken nicht gegeben. Zwar betonen 1Joh 3,9.12, daß das gerechte bzw. sündige Tun dem jeweils vorgängigen Sein entspricht, so daß sich in einem gewissen *syllogismus practicus* am Handeln – insbesondere an der praktizierten oder verweigerten Liebe (1Joh 3,14f.; vgl. 2,9ff.; Joh 13,35) – der Charakter oder gar Ursprung der Existenz einzelner Menschen erkennen läßt. Andererseits wird zumindest für das böse Tun eine ‚verstetigende‘ Wirkung ausgesagt: Die – als eigenständiges Subjekt personifizierte – Sünde knechtet (Joh 8,34), „schlechte Werke“ lassen einen Menschen das Licht hassen (Joh 3,20). Die Frage ist, ob eine solche Wirkung nach johanneischem Denken auch für gute Werke anzunehmen ist.³⁰¹ Hier liegt die *crux interpretum* von Joh 3,21.³⁰²

Jürgen Becker wollte in Joh 3,20f. den Einfluß eines qumrannahen Dualismus erkennen, der in dem Doppelspruch – einem Traditionsstück – in das Johannesevangelium eingegangen sei. In der Tat spricht einiges dafür, in dem antithetisch geformten Spruch eine sentenzenhafte Tradition aus der johanneischen Gemeinde zu sehen. Ob man aus dem kurzen Textstück allerdings eine ausgeformte deterministisch-dualistische Weltanschauung erheben kann, ist | m.E. fraglich.³⁰³ Der deterministisch-ethische Dualismus, den Becker vor allem der Zwei-Geister-Lehre entnimmt,³⁰⁴ ist in den beiden Versen gar nicht

³⁰⁰ Vgl. Joh 6,45.65; 8,45f.; 12,37ff. etc.

³⁰¹ So die Annahme von G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, TANZ 14, Tübingen/Basel 1994, 204–207.

³⁰² Vgl. zum Ganzen FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 76), 283ff., besonders 298–300.

³⁰³ Die Interpretation bei BECKER, *Evangelium I* (s. Anm. 4), 174.176, muß viele Aspekte konjizieren, die nicht in Joh 3,20f. stehen. Becker gesteht dabei ein, daß „diese geschlossene Konzeption ... so im joh Schriftum nicht mehr als ganzes aufweisbar“ ist (176).

³⁰⁴ Vgl. BECKER, *Heil* (s. Anm. 34), 222f.

ausgesprochen: Während nach der Sicht der Zwei-Geister-Lehre das Sein das Tun völlig bestimmt, scheint dies hier tendenziell eher umgekehrt zu sein: Das böse Tun führt zum Fernbleiben vom Licht, das „Tun der Wahrheit“ ist mit dem „Kommen zum Licht“ verbunden.³⁰⁵ Ein Determinismus ist dem Doppelspruch gerade fremd. In Beckers Interpretation liegt somit eine Eintragung vor, die auf der Voraussetzung basiert, daß die beiden Verse qumranisch beeinflusst sind. Doch ist, wie oben gezeigt wurde,³⁰⁶ die sprachliche Parallele zwischen dem Ausdruck „die Wahrheit tun“ und dem in essenischen Texten (vgl. 1QS I 5; V 3; VIII 2) – nicht der Zwei-Geister-Lehre – belegten Ausdruck עשה אמת keineswegs exklusiv qumranisch, vielmehr begegnen entsprechende Formulierungen in der LXX, im Tobitbuch und auch in den Targumim. Auch für Joh 3,20 lassen sich andere jüdische Sprachparallelen benennen,³⁰⁷ so daß sich sprachlich keine spezifische Abhängigkeit von qumranischen Texten oder gar einem voressenischen bzw. essenischen Determinismus annehmen läßt. Die allein auf Joh 3,20f. gestützte These von einem Einfluß eines qumranalogen Dualismus auf die frühe johanneische Gemeinde ist daher aufzugeben.

Ungeachtet der Schwierigkeit, wie der Sinn des ‚ursprünglichen‘ Traditionsstücks zu bestimmen ist, wird man feststellen müssen, daß die Ausdrücke „Tun der Wahrheit“ bzw. „Böses tun“ im Kontext mit der Rede von Glauben und Unglauben (Joh 3,18) verschränkt und daher vom Evangelisten wohl in diesem Sinne verstanden sind.³⁰⁸ Das „Tun der Wahrheit“ wäre dann mit dem „Kommen zum Licht“ und dem „Glauben“ an den Sohn (Joh 3,18) identisch, wie ja auch der Unglaube als schlechte Tat bzw. als Sünde (Joh 15,22.24; 16,11) bezeichnet werden kann. Eine „moralische Erklärung“³⁰⁹ des Glaubens oder Unglaubens und ihrer Genese läßt sich hingegen aus diesem Spruch kaum entnehmen, er bietet auch kein wirkliches Gegengewicht zu jenen johanneischen Aussagen, in denen der Glaube und die Heilsteilhabe auf das göttliche ‚Geben‘ oder ‚Ziehen‘ zurückgeführt werden. Zudem hält gerade der abschließende Teil von Joh 3,21 fest, daß die „Werke“ der Wahrheit „in Gott“, d.h. doch: unter seinem Einfluß oder aus seiner Macht, getan sind.³¹⁰ Dennoch wird in den – zum Teil mit Hilfe jüdischer Sprachtraditionen formulierten – Wendungen vom Tun der Wahrheit bzw. vom Tun der „Werke Gottes“ (Joh 6,28) festgehalten, daß der Glaube auch im johanneischen Denken eine Tat-Dimension einschließt und auf eine ‚Ethik‘ nicht völlig verzichtet.

³⁰⁵ Für BECKER „der einzige christliche Gedanke des Stückes“ (Heil, 176), daß nämlich das Kommen Christi den vorgängigen Dualismus „aus der Latenz“ hebe und das vorherbestimmte Sein offenlegte. Nur: von einem vorweg determinierten Sein im Sinne der Zweigeisterlehre ist hier gerade nicht die Rede.

³⁰⁶ S.o. Abschnitt 2.3.

³⁰⁷ BERGMEIER, Glaube (s. Anm. 2), 270 Anm. 559 verweist auf 2Bar 55,8; 88,3.

³⁰⁸ Dies wird durch Joh 6,28f. bestätigt, wo das geforderte ‚Werk‘ explizit mit dem Glauben an den Gesandten identifiziert wird. Vgl. BECKER, Heil (s. Anm. 34), 174; s. weiter FREY, Eschatologie III (s. Anm. 76), 298–300.

³⁰⁹ So SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I (s. Anm. 1), 429.

³¹⁰ So zutreffend BECKER, Heil (s. Anm. 34), 174.

d) Wo dem Begriff der „Wahrheit“ die „Lüge“ gegenübergestellt wird, entsteht eine der für den ‚johanneischen Dualismus‘ zumeist als charakteristisch angesehenen Oppositionen. Sie findet sich häufiger im ersten Brief (1Joh 1,6; 2,4.21.27), im Evangelium nur in der Beschreibung des Teufels als Lügner (Joh 8,44). Als „Lüge“ gilt – lichtmetaphorisch gesprochen – der Wandel in der Finsternis (Joh 1,6), konkreter der Anspruch (der Sezessionisten), Gott zu kennen bzw. zu lieben, ohne gleichzeitig seine Gebote, in erster Linie die ‚Bruderliebe‘, zu halten (Joh 2,4; 4,20). Der Begriff der „Lüge“ bezeichnet den Selbstwiderspruch der Gegner und könnte so zum Gegenbegriff zur christologisch gefaßten, vom Autor beanspruchten „Wahrheit“ geworden sein.³¹¹

Viel häufiger als ψεύδομαι κ.τ.λ. begegnet die Wortfamilie ἀλήθεια κ.τ.λ. Im zweiten und dritten Johannesbrief finden sich zwölf Belege (hingegen kein Wort für „Lüge“), der „Wandel in der Wahrheit“ (2Joh 4; 3Joh 3f.) bezeichnet schlicht den im Sinne des Autors rechten Glauben. Im ersten Johannesbrief wird diese Wahrheit stärker christologisch qualifiziert: Christus ist selbst nach 1Joh 5,20 der „Wahre“ (ὁ ἀληθινός),³¹² am christologischen Bekenntnis scheiden sich wahre und irreführende Geistesäußerungen (1Joh 4,6), der ihn bezeugende Geist lehrt, ja ist „die Wahrheit“ (1 Joh 5,6; vgl. 2,27),³¹³ die die Adressaten wissen (1Joh 2,21) und „aus“ der sie existieren (1 Joh 3,19).

Die christologische Bestimmung der Rede von der ἀλήθεια ist im Evangelium noch konzentrierter durchgeführt, wenn Christus selbst nicht nur „das wahrhaftige Licht“ (Joh 1,9; vgl. 1Joh 2,8), sondern – exklusiv – der „wahre“ Weinstock (Joh 15,1), ja die persongewordene „Wahrheit“ (Joh 14,6)³¹⁴ und der von ihm hinterlassene Geist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17; 15,26; 16,13) ist. In ihm wird – in einem alttestamentlich geprägten Terminus – χάρις καὶ ἀλήθεια (Joh 1,17), d.h. Gottes Heil erschlossen und die „wahre“ Gottesverehrung eröffnet (Joh 4,23f.). Wahrheit kommt neben Gott und seinem Wort (Joh 17,15; vgl. 3,33; 7,28; 8,26) dem Wort Jesu (Joh 5,32; 8,14.45f.; 16,7; 18,37) zu, und wer „aus der Wahrheit“ ist, hört (Joh 18,37) und glaubt diesem Wort bzw. dem fleischgewordenen Wort, das die Wahrheit in Person ist.

Angesichts dieser konzentriert christologischen Konnotation der Mehrzahl der Belege von ἀλήθεια κ.τ.λ. erscheint es fragwürdig, die johanneische | Rede von der Wahrheit als Element eines dualistischen Denkens zu werten. Gewiß ist mit dem Terminus ein steil exklusiver christologischer

³¹¹ Vgl. noch 1Joh 1,6.8.

³¹² Außerdem in demselben Vers: „der wahre Gott“.

³¹³ Insbesondere wird das Liebesgebot in 1Joh 2,8 als „wahr in ihm“ bezeichnet.

³¹⁴ Das Abstraktum begegnet daneben für Gottes Wort (Joh 17,17), den Geist (1Joh 5,6).

Anspruch verbunden, aber nur wenige Belege zeigen eine explizite Opposition zu „Unrecht“ (Joh 7,18) oder „Lüge“ (Joh 8,44). Zwar erscheint die „Wahrheit“ für manche Hörer Jesu unzugänglich (Joh 18,37; vgl. Joh 8 etc.), was dann der Erklärung bedarf (Joh 12,37ff.), doch wird die Wahrheit im ganzen Evangelium bezeugt, ja im ‚Streitgespräch‘ mit den Gegnern argumentativ vertreten (vgl. Joh 5,31ff.). Ein starrer Dualismus, in dem die Fronten von Anfang an festgelegt wären, liegt daher im vierten Evangelium nicht vor.

Für das Verständnis der johanneischen Rede von der Wahrheit war es sicher ein Fortschritt (der zumindest teilweise den Qumranfunden zu verdanken ist), als dieser Begriff nicht mehr auf dem Hintergrund des hellenistisch-agnostischen Dualismus,³¹⁵ sondern wieder stärker im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Traditionen gedeutet wurde.³¹⁶ Doch kann die Herleitung des johanneischen Sprachgebrauchs aus dem qumranischen Dualismus ebensowenig überzeugen, weil erstens nur ein kleiner Teil der johanneischen Belege explizit dualistisch konstruiert ist – und im ersten Johannesbrief scheint dies primär aus einer konkreten Konfliktsituation motiviert zu sein –, und weil zweitens das in einigen Qumrantexten beherrschende Gegensatzpaar „Wahrheit“/„Frevel“ im johanneischen Schrifttum überhaupt nicht begegnet. Wenn die „Wahrheit“ in einen dualistischen Zusammenhang rückt, dann steht ihr im johanneischen Traditionsbereich die Lüge gegenüber. Die Anwendung der Rede von der „Wahrheit“ auf die eigene Position und die Entgegensetzung zur ‚Außenwelt‘ mag eine Analogie zum essenischen Denken bieten, doch ist diese viel zu unspezifisch, um eine ‚genealogische‘ Herleitung begründen zu können. Die christologisch konzentrierte Verwendung von ἀλήθεια κ.τ.λ. im vierten Evangelium läßt sich noch viel weniger aus außerchristlichen Milieus erklären, vielmehr zeigt sich in ihr gerade die theologische Leistung des Evangelisten.

e) Eine analoge Problemlage stellt sich im Blick auf die tiefste ‚Dualität‘ im johanneischen Denken, die Opposition von „*Tod*“ und „*Leben*“, die im Grunde alle anderen Entgegensetzungen umgreift. „Leben“ (bzw. „ewiges Leben“) ist für Johannes der Heilsbegriff schlechthin,³¹⁷ es eignet Gott und dem präexistenten Logos (Joh 1,4), der Sohn trägt es in sich (Joh 5,26) und ist somit nicht nur „die Wahrheit“, sondern auch „das Leben“ in Person (Joh 11,25; 14,6). „Leben“ wird den Glaubenden gegeben (Joh 3,15.16 u.ö.), so daß sie „aus dem Tod hinüberschritten“ sind (Joh 5,24; vgl.

³¹⁵ So R. BULTMANN, Art. ἀλήθεια κ.τ.λ. C-D, ThWNT I, (239–248)245ff.; DERS., Theologie⁹, 370, wo Bultmann als „Grundbedeutung von ἀλήθεια bei Johannes die der Wirklichkeit Gottes, die ... die einzige echte Wirklichkeit ist“, bestimmt.

³¹⁶ Vgl. grundlegend die Arbeit von BECKER, Heil (s. Anm. 34), 217–237.

³¹⁷ Vgl. zum johanneischen Lebensbegriff FREY, Eschatologie III (s. Anm. 76), 261ff.

1Joh 3,14) und | den Tod „nicht schmecken“ (Joh 8,52; vgl. 8,51). Dabei ist natürlich ein doppelter Begriff von Tod und Leben vorausgesetzt (vgl. Joh 11,25f.). Wie das „ewige Leben“ das physische transzendiert, so ist auch das „Sterben in Sünden“ (Joh 8,24) vom leiblich-kreatürlichen Tod unterschieden. Vereinzelt verbindet sich die Rede von Tod und Leben mit anderen dualen Aussagen: „Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1Joh 3,14), während an der Bruderliebe das Faktum des vollzogenen ‚Übertritts‘ in das Leben erkennbar sein soll. Mit dieser Rede vom ‚Hinüberschreiten‘ ist aber zugleich deutlich, daß der ‚Dualismus‘ von Leben und Tod im johanneischen Denken soteriologisch aufgebrochen ist. Der ‚Sieg‘ des Lebens ist in der johanneischen Perspektive auf das Christusgeschehen grundlegend vorausgesetzt, und die schroffe Entgegensetzung von Leben und Tod dient dazu, die Konsequenzen dieses Geschehens deutlich zu machen. Hier wird offenkundig, daß die dualistischen Strukturen sprachlich und sachlich ein Epiphänomen und eine Funktion der Offenbarung bzw. der Christologie sind.

Religionsgeschichtlich ist die Terminologie nur schwer einzuordnen.³¹⁸ „Leben“ hat in vielen jüdischen und paganen Texten (z.B. den Hermetica), aber auch in der Gnosis zentrale Bedeutung. Bultmanns einseitiger Rekurs auf die mandäische Quellen und den von ihm angenommenen gnostischen Hintergrund hat heute seine Plausibilität verloren, und insbesondere der Gebrauch der im paganen Umfeld sehr seltenen Wendung ζωὴ αἰώνιος legt einen stärker jüdischen Horizont nahe. Diese Wendung begegnet im Rahmen der Auferstehungshoffnung von Dan 12,2 (לחיי עולם), von hier aus auch in einigen Qumrantexten³¹⁹ und anderen frühjüdischen Schriften und dann natürlich auch im vorjohanneischen Christentum, so daß sich die johanneische Verwendung auf dem Hintergrund der frühchristlichen Tradition am ehesten erklären läßt. Andererseits spielt der schroffe Gegensatz zwischen Leben und Tod in den Qumrantexten praktisch keine Rolle. Wenn aber die für die johanneischen Schriften tiefste ‚dualistische‘ Antithese in Qumran überhaupt kein Pendant hat, stellt sich die Frage in unabweisbarer Schärfe, wie denn die anderen Elemente des ‚johanneischen Dualismus‘ oder gar eine dualistische Weltdeutung im Ganzen aus diesem Umfeld übernommen oder auch nur inspiriert sein sollen.³²⁰

³¹⁸ Vgl. zum Hintergrund des johanneischen Lebensbegriffs FREY, Eschatologie III (s. Anm. 76), 262ff.

³¹⁹ Vgl. o. Anm. 73.

³²⁰ Darauf hat mit Recht bereits SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I (s. Anm. 1), 113, hingewiesen: „Das dürfte das stärkste Argument dafür sein, daß der joh. ‚Dualismus‘ nicht von Qumran übernommen sein kann.“

f) In der Regel wird dafür jene Opposition angeführt, die in den Qumrantexten selbst dicht belegt ist und im johanneischen Schrifttum ebenfalls stark hervortritt: die Opposition von *Licht* und *Finsternis*. |

Aber auch für dieses dualistische Sprachelement lohnt sich eine nähere Betrachtung des johanneischen Befundes. Es zeigt sich zunächst, daß – wie bei dem Begriffspaar Wahrheit/Lüge – die negative Seite sehr viel seltener zur Sprache gebracht wird als die positive, so daß die eigentlich dualistische Entgegensetzung nicht allzu häufig ist. Sie begegnet als schroffe Alternative im ersten Johannesbrief (1Joh 2,9) sowie – dort signifikant – im Zusammenhang der Prädikation Gottes als „Licht“ (1Joh 1,5). Im Evangelium, wo die „Licht“-Prädikation konsequent auf Christus bezogen ist (Joh 8,12; 12,46 u.ö.), findet sich die Opposition von Licht und Finsternis in der κρίσις-Aussage Joh 3,19 und dann – erneut soteriologisch aufgebrochen – in Joh 8,12 und 12,46: Nachdem schon im Prolog programmatisch gesagt wurde, daß das Licht „in der Finsternis scheint“ (Joh 1,5; vgl. 1Joh 2,8), redet das Evangelium von dem „Kommen“ des Lichts (Joh 3,19), d.h. Jesu selbst, „in die Finsternis“ der Welt (Joh 12,46). Ziel ist also, daß die Angesprochenen „nicht in der Finsternis bleiben“ (Joh 8,12; 12,46; vgl. auch 1Joh 2,9), sondern „Kinder des Lichts“ (Joh 12,36) werden.

Hier begegnet – nur ein einziges Mal im ganzen *Corpus Johanneum* – die für die Qumrangemeinschaft wesentliche Selbstbezeichnung „Kinder des Lichts“ (υἱοὶ φωτός = בני אור). Doch wie schon erwähnt, findet sich diese Bezeichnung bereits im älteren Urchristentum (1Thess 5,5), dann in Lk 16,8 und (in der Form τέκνα φωτός) in Eph 5,8, und sie ist auch in der Qumran-Bibliothek nicht allein in den essenischen Texten von Qumran (1QS; 1QM; 4QMidrEschat; 4Q510) belegt, sondern auch in einem sicher voressenischen Text wie den Visionen Amrams (4Q548 1ii–2,10f.15f.) belegt,³²¹ so daß klar belegt ist, daß diese Selbstbezeichnung auch in anderen Gruppen des antiken Judentums verwendet werden konnte. Gegen eine qumranische Herleitung der johanneischen Sprachverwendung spricht weiter, daß bei Johannes das negative Pendant „Söhne der Finsternis“ nirgendwo begegnet. Auch findet sich – anders als in den Qumrantexten – im *Corpus Johanneum* lediglich die Zuordnung des Lichts zu Gott (1Joh 1,5) und Christus (Joh 8,12), während eine korrespondierende Zuordnung der Finsternis-Metapher zum Teufel oder zum „Herrscher der Welt“ fehlt. Angesichts dieser Beobachtungen formuliert *Richard Bauckham* völlig zu Recht:

³²¹ Vgl. noch 1Hen 108,11–14, wo der Terminus allerdings nicht exakt vorkommt.

„It is hardly credible that if the Qumran use of the light/darkness imagery influenced John, the highly distinctive terminology which virtually constitutes the Qumran use of the light/darkness imagery should have left such minimal traces in John.“³²²

Bauckham weist weiter auf den Sachverhalt hin, daß auch eine Reihe wichtiger johanneischer Formulierungen im Umfeld des Licht-Finsternis-Gegensatzes wie z.B. „das wahre Licht“ (Joh 1,9; 1Joh 2,8), „das Licht der | Welt“ (Joh 8,12; 9,5), „zum Licht kommen“ (Joh 3,21), „in der Finsternis bleiben“ (Joh 12,46; 1Joh 2,9) oder auch die parallele Entgegensetzung von „Tag“ und „Nacht“ (Joh 9,4; 11,9f.) in den Qumrantexten signifikanterweise keine Parallele besitzen.³²³ Auch die Funktion der johanneischen Licht-Terminologie unterscheidet sich deutlich von dem Gebrauch in den wichtigsten Qumrantexten: Während die Opposition dort mit dem angelogischen Gegensatz des „Fürsten der Lichter“ und des „Engels der Finsternis“ (oder Michael und Belial) verbunden ist, steht in den johanneischen Texten der Gedanke im Zentrum, daß das Licht in der als finster qualifizierten Menschenwelt erschienen ist und dort scheint (Joh 1,5), so daß den Menschen „das Licht des Lebens“ (Joh 8,12) zuteil wird bzw. sie aus der Finsternis in das Licht versetzt werden. Während der Gegensatz von Licht und Finsternis in den Qumrantexten für widerstreitende kosmische Prinzipien steht, die sich mit ihren Heerscharen bis zum Ende im Kampf gegenüberstehen, hat die Metapher vom Licht, das in der Finsternis scheint, bei Johannes eine christologische und soteriologische Funktion. Daß Menschen aus der Finsternis ins Licht gelangen, ist im essenischen Determinismus gerade nicht denkbar.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß auch die johanneische Rede von Licht und Finsternis nicht aus dem Sprachgebrauch der Qumrantexte hergeleitet werden kann. Die Parallelen sind weniger zahlreich, als dies in der ersten Euphorie der Qumran-Funde erscheinen mochte. Wesentliche johanneische Wendungen haben in Qumran kein Pendant, und die Grundstruktur der essenischen Verwendung der Licht-Finsternis-Terminologie wird im *Corpus Johanneum* gerade nicht reproduziert. Nimmt man hinzu, daß auch die Funktion der johanneischen Lichtmetaphorik von der Funktion der dualistischen Antithese in den Qumrantexten deutlich abweicht, dann ist klar, daß man auch nicht von einer ‚gebrochenen‘ Rezeption des qumranischen Dualismus reden kann. Eine historisch-genetische Verbindung legt sich nicht nahe.

³²² BAUCKHAM, Qumran Community (s. Anm. 2), 109.

³²³ BAUCKHAM, Qumran Community (s. Anm. 2), 110.

5.4 Zur Herleitung der Licht-Finsternis-Terminologie im Corpus Johanneum

Zu der Frage, wie sich die johanneische Verwendung der Licht-Finsternis-Terminologie alternativ erklären lasse, wenn eine Herleitung aus Qumran ebensowenig in Frage kommt wie eine Herleitung aus der Gnosis, wurden in der neueren Forschung zwei Thesen aufgestellt, die sich nicht ausschließen, sondern ergänzen.

*Richard Bauckham*³²⁴ hat in seiner Kritik der Qumran-These auf die zahlreichen Texte hingewiesen, in denen in der Auslegung des Schöpfungsberichtes (Gen 1,3–5) das ‚Licht‘ des ersten Tages metaphorisch auf noetische | Aspekte (wie z.B. die Wahrheit) oder auf das ‚Leben‘ in einem umfassenden Sinne bezogen wird. Neben vielen anderen frühjüdischen Texten besonders aufschlußreich ist das Gebet in JosAs 8,9, nach dem Gott alle Dinge „von der Finsternis zum Licht, vom Irrtum zur Wahrheit und vom Tod zum Leben“ gerufen hat.³²⁵ An diese Traditionslinie knüpft der Johannesprolog an, der selbst in Anknüpfung an Gen 1,1ff. Licht und Leben mit dem Logos, dem uranfänglichen Wort Gottes verbindet.

Hinzu kommt, als zweite Traditionslinie, die in der Bibel (Ps 119,105; Prov 6,23; vgl. Jes 2,3.5; 51,4; Weish 18,4) und im antiken Judentum konventionelle Bezeichnung der Tora als Licht, in dem die Menschen ‚wandeln‘ sollen. Bauckham verweist darauf, daß die Metaphorik der Tora als Licht in Texten, die zu Johannes ungefähr zeitgleich sind, sehr häufig begegnet: Nach 4Esra 14,20 liegt die Welt in der Finsternis, und ihre Bewohner sind ohne Licht, und 2Bar 59,2 spricht von der „Lampe der ewigen Tora“, die „für immer existiert und diejenigen erleuchtet hat, die in der Finsternis saßen.“³²⁶ Diese Beispiele zeigen, wie nahe die Metaphorik von Licht und Finsternis im zeitgenössischen Judentum lag und wie sie sich zur christologisch-soteriologischen Rezeption anbieten konnte. Dabei nimmt der vierte Evangelist alttestamentlich-messianische Traditionen (Jes 9,1f.; 42,6f.; 49,6; 60,1ff.) auf,³²⁷ mit denen sich die für die Tora als Licht geprägten Sprachformen leicht verbinden ließen.

³²⁴ BAUCKHAM, Qumran (s. Anm. 2), 275–278; DERS., Qumran Community (s. Anm. 2), 111–114.

³²⁵ Vgl. BAUCKHAM, Qumran, 276, wo daneben 4Esra 6,40; Ps.-Philo, LAB 28f.; 60,2; 4Q392 1,4–7; 2Hen 24,4j; 25; Aristobulos (bei Euseb, Praep. Ev. XIII 12,9–11) und Philo, Opif 29–35 genannt werden; s. ausführlicher zu den frühjüdischen Auslegungen des Schöpfungsberichts die Arbeit von Bauckhams Schüler M. ENDO, *Creation and Christology*, WUNT II/149, Tübingen 2002.

³²⁶ Vgl. noch Ps.-Philo, LAB 11,1; 19,4; 33,3; 2Bar 17,4; 18,2.

³²⁷ BAUCKHAM, Qumran (s. Anm. 2), 277f.; vgl. DERS., *Jewish Messianism* (s. Anm. 58). Vgl. auch J. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder*, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), *Die Heiden*, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)257–259 (= Nr. 6 in diesem Band).

David E. Aune³²⁸ verweist daneben auf die frühjüdische und urchristliche Bekehrungssprache, in der – immer wieder in Anspielung an Gen 1,3–5 – „Licht“ und „Finsternis“ als Metaphern begegnen. So erscheint in Act 26,18 die Bekehrung der Heiden „von der Macht Satans zu Gott“ als Öffnung der Augen, als Übergang „von der Finsternis zum Licht“. Ein solcher metaphorischer Gebrauch der Terminologie begegnet auch in 2Kor 4,6; Kol 1,12f.; Eph 5,8; 1Petr 2,9 oder 1Clem 59,2 oder – frühjüdisch prägnant – in dem bereits erwähnten Gebet Aseneths in JosAs 8,9. Im Kontext eschatologisch orientierter Paränese findet das Licht-Finsternis-Paradigma z.B. in 1Thess 5,4–8 und in Röm 13,12–14 Verwendung. Auch der paränetische Gebrauch der Metaphorik findet sich in Texten des antiken Judentums, in TestLevi 19,1 sogar in Verbindung mit einem ausgebildeten kosmischen Dualismus. |

Auf dem Hintergrund der beiden verbreiteten Verwendungsweisen ist der offenbarungstheologische Gebrauch der Licht-Terminologie im Johannesevangelium ebenso wie die auf dem Hintergrund des Gemeindekonflikts im ersten Johannesbrief formulierte paränetische Verwendung der Antithese zu erklären. Als theologische Leistung des vierten Evangelisten erscheint dann vor allem die christologische Konzentration, die in der Verwendung der Licht-Metaphorik ebenso wie in der Rede von der persongewordenen Wahrheit bzw. dem persongewordenen Leben ein Charakteristikum des Johannesevangeliums ist.

5.5 Zur Frage nach Charakter und Funktion des johanneischen Dualismus

Im Anschluß an die vorgeführten Analysen ist noch einmal zu fragen, ob und inwiefern ‚der johanneische Dualismus‘ eine geschlossene ‚Weltanschauung‘ darstellt.

Religionsgeschichtlich wird man dies zu verneinen haben. Die einzelnen dualistischen Sprachelemente im Johannesevangelium und den Johannesbriefen lassen sich nicht aus einem geschlossenen religionsgeschichtlichen Bezugsfeld herleiten, weder dem der Gnosis noch dem der Texte von Qumran. Diese Uneinheitlichkeit läßt sich auch nicht, wie es Jürgen Becker wollte, auf die theologiegeschichtliche Entwicklung der johanneischen Gemeinde mit einem Wechsel religionsgeschichtlicher Einflüsse – vom undualistischen Denken über einen qumranischen und einen gnostisierenden bis zum ‚verkirchlichten‘ Dualismus – zurückführen. Einer solchen Rekonstruktion stehen nicht nur die Probleme der zugrundeliegenden literarkritischen Hypothesen entgegen,³²⁹ sondern auch die Feststellung, daß sich aus der einen Passage in Joh 3,19–21 kein qumranischer Einfluß auf

³²⁸ AUNE, Dualism (s. Anm. *), 289–291.

³²⁹ Dazu meine detaillierte Kritik in FREY, Eschatologie I (s. Anm. 26), 274ff.

die johanneische Gemeinde konjizieren läßt³³⁰ und auch die von *Becker* für eine spätere Phase der Gemeinde angenommene gnostisierende Entwicklung des johanneischen Denkens textlich kaum zu erweisen ist.

Die Analyse der einzelnen mehr oder weniger stark dualistisch ausgeformten Oppositionen hat vielmehr gezeigt, daß deren sprachlicher und vorstellungsmäßiger Hintergrund differenziert zu bestimmen ist. Die in ihrem sachlichen Gewicht nicht zu unterschätzende Rede von eschatologischen Gegenspielern greift mit den Bezeichnungen „Satan“ und *διάβολος* auf die im Alten Testament noch sehr zurückhaltend belegte, aber dann in der frühjüdischen Apokalyptik breit ausgebaute und im Urchristentum übernommene Vorstellungswelt zurück (wobei gerade der spezifisch essenische Terminus „Belial“ fehlt). Hingegen zeigt die vom Evangelisten eigenständig gebrauchte Bezeichnung „Herrscher dieser Welt“ eine von verwandten, schon urchristlich belegten Ausdrücken abweichende Akzentuierung. Die johanneische Überzeugung, daß der entscheidende Sieg gegen diesen „Herrscher“ in der Erhöhung Christi bereits erfolgt ist (Joh 12,31; 16,11), schließt freilich das Wissen um die Wirksamkeit eines „Bösen“ in der Welt keineswegs aus, so daß Verführung, Irrlehre und Unglaube und der von der Gemeinde erfahrene Haß ‚der Welt‘ mit dieser Macht in Verbindung gebracht werden können.

Es scheint, daß die Erfahrung einer fundamentalen Krise im johanneischen Kreis, die im ersten Johannesbrief unmittelbar verarbeitet wird, zu einer besonders schroffen ‚Dualisierung‘ dieser Gegensätze geführt hat. Sowohl die Rede vom „Teufel“ (1Joh 3,8.10) und vom „Bösen“ (1Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f.) und die Verbindung der Irrlehrer mit der Tradition vom „Antichristen“ (1Joh 2,18; 4,3; 2Joh 7) als auch die schroffe Gegenüberstellung der Gruppen von „Gotteskindern“ und „Teufelskindern“ und ihre Verbindung mit den Oppositionen von Wahrheit und Lüge bzw. Licht und Finsternis lassen erahnen, daß die Wahl einer solchen Sprache nicht einfach durch eine religionsgeschichtlich vorgegebene ‚Weltanschauung‘, sondern aus der Situation der Gemeinde und dem aktuellen polemischen und paränetischen Anliegen des Autors zu erklären ist.

Die Oppositionen von Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis sowie Leben und Tod greifen ihrerseits auf eine Vielzahl von Formulierungen in unterschiedlich geprägten Texten der *biblisch-frühjüdischen Tradition* zurück. Andere Oppositionen, etwa die für Johannes besonders grundlegende spatiale Opposition von ‚oben‘ und ‚unten‘ oder auch die Redeweise vom Sein (bzw. ‚Geborenssein‘) ‚aus‘ dem einen oder dem anderen ‚Bereich‘, deuten eher auf einen prägenden *Einfluß hellenistischer Denk- und Sprachformen* hin. Für die aus der frühjüdischen Tradition rezipierten Elemente ist durchgehend auch mit einer Vermittlung durch die *ältere christliche*

³³⁰ S.o. Abschnitt 5.3.3 c).

Überlieferung zu rechnen, wo der negative Begriff der „Welt“ oder die Gegensatzpaare von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge oder Leben und Tod längst vorjohanneisch belegt sind. Die entscheidende johanneische Prägung erfahren die ‚dualistischen‘ Oppositionen jedoch dadurch, daß Leben, Licht und Wahrheit im vierten Evangelium personal auf Christus bezogen und dadurch in die Dynamik der Offenbarung einbezogen werden. Die christologisch-soteriologische Funktionalisierung der Antithesen von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge oder Tod und Leben unterscheidet deren johanneische Verwendung von allen Modellen eines statischen Gegensatzes zweier voneinander geschiedener Welten. Die Dynamik des Evangeliums impliziert, daß Menschen von der Finsternis zum Licht, von der Lüge zur Wahrheit, ja vom Bereich des Todes zum ‚ewigen Leben‘ kommen. Eine solche Bewegung ist weder im gnostischen Denken noch im deterministischen Dualismus der Zwei-Geister-Lehre oder dem Kampfdualismus der Kriegsregel oder der essenischen Zirkel vorgehen.]

Im Blick auf die Funktion der dualistischen Sprachelemente lohnt sich eine kurze Betrachtung der beiden, für die jeweilige ‚Gegenseite‘ im Evangelium wesentlichen Bezeichnungen „die Juden“ (οἱ Ἰουδαῖοι) und „die Welt“ (ὁ κόσμος). Diese sind keineswegs durchgehend negativ konnotiert, vielmehr zeigt sich im Evangelium für beide eine interessante Verteilung von positiv konnotierten, ‚neutralen‘ und negativen Aussagen, die offenbar mit der Dramaturgie des Evangeliums zu tun hat.³³¹ Sieht man einmal vom Prolog ab, dann beginnt die johanneische Darstellung mit positiv konnotierten Aussagen über die (von Gott geliebte) „Welt“ (Joh 3,16; vgl. auch 1,29; 4,42) wie auch über die als Ausgangspunkt des Heils gewürdigten „Juden“ (Joh 4,22; vgl. 4,9 und 1,11). Mit der Verschärfung des Konflikts zwischen Jesus und seinen jüdischen Zeitgenossen (in der erzählten Welt) wendet sich die Verwendung von οἱ Ἰουδαῖοι ins Negative, gipfelnd in den schroff polemischen Aussagen in Joh 8, wobei der Konflikt im Grunde mit Joh 11,47–54 (und der Zusammenfassung Joh 12,37–43) zum Abschluß kommt. In den Abschiedsreden, in denen bezeichnenderweise „die Juden“ kaum mehr eine Rolle spielen,³³² tritt (ebenso wie im Prolog und im ersten Johannesbrief) der ‚Gegenbegriff‘ der „Welt“ an die Stelle der Erwähnung der „Juden“, die dann erst in der Passionsgeschichte wieder als Akteure auftreten. Es ist hier nicht weiter zu erörtern, wie dieser

³³¹ Vgl. die Exkurse bei U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig 1998, 76f.163–166; zur „Welt“ auch N.H. CASSEM, A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus, NTS 19 (1972/73), 81–91; zu den „Juden“ auch FREY, Bild der Juden (s. Anm. 289).

³³² Vgl. dazu FREY, Bild der Juden (s. Anm. 289), s. auch DERS., Heiden (s. Anm. 327), 231–237.

Befund im Blick auf die ‚historischen‘ Gegner des vierten Evangelisten und seiner Gemeinde hin auswertbar ist.³³³ Entscheidend ist die Beobachtung, daß die mehr oder weniger negative Konnotation der Rede von der ‚Welt‘ oder den ‚Juden‘ im Rahmen der ‚Dramaturgie‘ des Johannes-evangeliums und damit in Abhängigkeit von der hier zur Darstellung gebrachten Offenbarung Christi zu verstehen ist und nicht einfach eine ‚statische‘ Opposition zwischen Jesus und ‚den Juden‘ oder zwischen der Gemeinde und der feindlichen ‚Welt‘ repräsentiert.

Damit stellt sich die Frage nach der (*text*)*pragmatischen* Funktion der dualistischen Aussagen im vierten Evangelium, nach der intendierten und textlich realisierten Wirkung dieser Darstellungsweise auf die (ersten und späteren) Leser des Werks. In seiner Interpretation der johanneischen Abschiedsreden hat *Takashi Onuki* diese Funktion für das Evangelium als Ganzes sowie exemplarisch anhand der Rede Joh 13,31 – 14,31 bestimmt, seine Analyse ist von *Roman Kühschelm* am Beispiel des zusammenfassenden Abschnitts Joh | 12,35–50 aufgenommen und vertieft worden.³³⁴ Durch die Verwendung dualistischer Sprachelemente schafft das vierte Evangelium „eine symbolische Sinnstruktur“ für seine Leser, konkret wohl für eine „bedrängte, verunsicherte und enttäuschte Jüngergemeinde“. Diese wird dadurch angeleitet, sich „von ihrer negativen Verkündigungssituation zu distanzieren“, in einer „Rück- und Zusammenschau ... das Schicksal der Offenbarung in der Welt“ (natürlich am Paradigma der Wirksamkeit, des Todes und der Auferweckung Jesu) zu reflektieren und sich so wieder neu der eigenen Situation zu vergewissern.³³⁵

Der ‚johanneische Dualismus‘ ist daher keine religionsgeschichtliche, sondern allenfalls eine *funktionale* Einheit.

„Die johanneische Sprache ... setzt ... pluriforme Komponenten, die motiv- bzw. religionsgeschichtlich auf verschiedene Herkunftsgebiete zurückgehen, zu einem ... Sprachsystem zusammen.“³³⁶

In der Lektüre des Textes verbinden sich die einzelnen dualistischen Sprachelemente: Die Rede vom Gegensatz Jesu zu ‚den Juden‘ und vom Gegensatz der Adressatengemeinde zur ‚Welt‘, von Wahrheit und Lüge,

³³³ Dazu s. FREY, Heiden (s. Anm. 327); DERS., Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 259f.; DERS., Bild der Juden (s. Anm. 289). Vgl. auch HENGEL, Frage (s. Anm. 268), 288–306; SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 331), 8f.

³³⁴ ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 239), besonders 99–116; R. KÜHSCHELM, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50, BBB 76, Frankfurt a.M. 1990.

³³⁵ Alle Zitate nach KÜHSCHELM, Verstockung (s. Anm. 334), 269; vgl. auch ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 239), 44f.

³³⁶ So ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 239), 20.

Licht und Finsternis, oben und unten vereinen sich auf einer Ebene des johanneischen Symbolismus. In diesem Zusammenklang tragen sie dazu bei, daß die johanneischen Adressaten ihre (durch Unglauben und Gegnerschaft in der „Welt“ bewirkte) Verunsicherung überwinden und wieder neu zu der ihnen aufgetragenen Glaubensverkündigung zurückfinden. D.h., die dualistischen Sprachelemente im Evangelium dienen der Verarbeitung negativer Erfahrungen und der (erneuten) Umsetzung der soteriologischen Dynamik des Evangeliums. Von dem geschlossenen ‚Weltbild‘ eines gnostischen oder qumranischen Dualismus ist dies weit entfernt.

Mit dem Verlust der religionsgeschichtlichen Einheit des ‚johanneischen Dualismus‘ relativiert sich auch die lange heftig umstrittene Frage, ob dieser johanneische Dualismus nun ein im Verhältnis zum gnostischen Substanzdualismus modifizierter ‚Entscheidungs dualismus‘ sei, wie *Bultmann* im Kontext seiner existentialen Hermeneutik meinte,³³⁷ oder, wie dies in der Analogie zu Qumran erscheinen mochte, ein ‚prädestinationistischer Dualismus‘.³³⁸

Die exegetische Frage, ob und in welcher Weise im vierten Evangelium von ‚Prädestination‘ geredet werden kann, läßt sich nicht aus dem Kontrast oder der Analogie zu der einen oder anderen religionsgeschichtlichen ‚Folie‘, sondern allein aus den Aussagen der johanneischen Texte selbst lösen. Der wirkungsgeschichtlich und kontroverstheologisch problembeladene Terminus der ‚Prädestination‘ bedürfte ohnehin einer präzisen Definition. Faßt man die Rede von Prädestination in dem Sinn, daß die Heilsteilhabe (Joh 6,44) und dann ggf. auch die Heilverschlossenheit (Joh 12,37ff.) letztursächlich auf Gottes Wirken, „Geben“ oder „Ziehen“ zurückgeführt werden,³³⁹ dann impliziert dies nicht notwendigerweise eine zeitlich vorgängige, gegebenenfalls protologisch gefaßte Festlegung. Eine solche ist zwar in der Zwei-Geister-Lehre (1QS III 13 – IV 26) und – in anderer Form – in gnostischen Texten impliziert, nicht aber bei Johannes.

³³⁷ BULTMANN, *Theologie*⁹ (s. Anm. 31), 329; im Anschluß an ihn auch BECKER, *Evangelium I* (s. Anm. 4), 179 (für den Evangelisten); STRECKER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 258), 77.

³³⁸ BERGMEIER, *Glaube* (s. Anm. 2); vgl. bereits KUHN, *Johannes-Evangelium* (s. Anm. 35), 120f.

³³⁹ Aufgrund dieser Aussagen ist mit BERGMEIER, *Glaube* (s. Anm. 2), 231 zu formulieren: „Der Evangelist denkt prädestinationistisch, entfaltet aber nicht eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre“. Zum Problem des Verhältnisses dieser Aussagen zu den bei Johannes gleichfalls vorliegenden appellativen Aufrufen oder Einladungen zum Glauben s. SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 331), 127f., der zutreffend formuliert: „Was bei Johannes an vielen Stellen auf der theologischen Reflexionsebene als Vorherbestimmung erscheint, ist auf der geschichtlichen Ebene nichts anderes als der nachträgliche Erklärungsversuch der Erfahrung, daß es Glaube und Unglaube gibt.“

Zur Charakterisierung des johanneischen Dualismus eignen sich die Aspekte ‚Entscheidung‘ und ‚Prädestination‘ hingegen kaum. Insofern die johanneischen Aussagen von eschatologischen Gegenspielern und der Zugehörigkeit bzw. dem Bestimmtsein einzelner Menschen von der einen oder der anderen Seite sprechen, läßt sich – im Blick auf einzelne Aussagen – durchaus von einem relativen kosmischen, eschatologisch begrenzten Dualismus sprechen, der in raum-, familien- und lichtmetaphorischen Formen zur Sprache kommt und mit ethischen Komponenten verbunden ist. Da der Glaube an Jesus – gemäß dem johanneischen Christusbekenntnis – und die darin gründende Teilhabe am heilvollen Leben das entscheidende Kriterium der jeweiligen Zugehörigkeit ist, wird man jedoch eher von Elementen eines *soteriologischen* Dualismus sprechen können,³⁴⁰ der im ersten Johannesbrief *paränetisch funktionalisiert* ist und daher – angesichts der klaren Gegnerfront – starrer erscheint als in der Darstellung des Evangeliums, in dem die dualistischen Sprachelemente funktional in die *revelatorische Dynamik* des Textes integriert sind. |

6. Kein Licht aus den Höhlen? Folgerungen und Perspektiven

Die These einer qumran-essenischen Beeinflussung des Johannesevangeliums oder seines Autors und die dafür zumeist als Grundlage herangezogene essenische Herleitung des johanneischen Dualismus ist eine Frucht des anfänglichen Enthusiasmus, der die Forschung nach den faszinierenden Funden der Schriftrollen vom Toten Meer beseelte. Mehr als fünfzig Jahre nach den ersten Funden und in Anbetracht des nunmehr vollständig vorliegenden Textmaterials kann diese religionsgeschichtliche These aus vielerlei Gründen nicht mehr aufrechterhalten werden.

1) In der von *Rudolf Bultmanns* beeindruckend geschlossener Interpretation geprägten Situation der Johannesforschung der 50er Jahre mußten die Textfunde von Qumran, und insbesondere die ersten aus Höhle 1 publizierten Texte 1QS und 1QM in der Tat als eine revolutionäre Entdeckung erscheinen. Hatte *Bultmann* unter dem Einfluß *Reitzensteins* die Darstellung des Johannesevangeliums auf dem Hintergrund eines orientalistisch-gnostischen Erlösermythos und damit seine Sprache und sein Offenbarungsverständnis auf der Grundlage eines iranischen Dualismus verstanden, so zeigte sich nun in den neuen jüdischen Quellen ein strukturell ähnlicher Dualismus, für den sich gleichermaßen iranische Ursprünge vermu-

³⁴⁰ Die Rede vom ‚verkirchlichten‘ Dualismus ist deshalb unangemessen, weil in diesem Konzept nicht mehr damit gerechnet wird, daß Menschen von der Finsternis zum Licht kommen. Diese Dynamik ist aber für das Johannesevangelium (auch in seinem redaktionellen Textbestand) wesentlich.

ten ließen, der sich aber chronologisch und traditionsgeschichtlich viel besser zur Erklärung neutestamentlicher Texte eignete als die von *Bultmann* angeführten späten manichäischen und mandäischen Texte. Die These einer qumranischen Herleitung bot damit eine faszinierende Alternative für alle, denen daran gelegen war, die gnostischen Nebel aus der Johannesexegese zu vertreiben und auch das vierte Evangelium im Kontext der biblisch-frühjüdisch-urchristlichen Tradition zu verstehen. In diesem Bestreben wurde freilich übersehen, daß auch die These einer qumranischen Herkunft des johanneischen Dualismus noch durch ‚mitgeschleppte‘ Bestandteile der hermeneutischen und religionsgeschichtlichen Konstruktionen *Bultmanns* bestimmt war. Zu nennen ist hier insbesondere die Auffassung, daß ‚der johanneische Dualismus‘ als ein einheitliches weltanschauliches Gebäude der johanneischen Sprache und damit dem Evangelium und den Briefen zugrundeliege, so daß diese Schriften aus einem geschlossenen religionsgeschichtlichen Vorstellungsbereich zu interpretieren seien. Diese einheitliche Sicht ‚des‘ johanneischen Dualismus hatte sich erst im Zuge der iranisch-agnostischen Deutung des vierten Evangeliums ergeben, und sie wurde unbesehen mitgeschleppt, als man den ‚Generalschlüssel‘ zum Verständnis des Johannesevangeliums austauschte und den gnostischen Dualismus durch den qumranischen ersetzte. Der berechtigte Widerspruch gegen *Bultmanns* historisch problematische ‚mythologiegeschichtliche‘ Herleitung verband sich daher nicht mit einer Dekonstruktion der hermeneutischen Konstruktion, die | im Hintergrund der religionsgeschichtlichen Annahmen *Bultmanns* gestanden hatte.

2) Religionsgeschichtlich war der Widerspruch gegen die Heranziehung der späten mandäisch-manichäischen Texte und gegen die Konjektur eines vorchristlich nirgendwo belegten Erlösermythos zweifellos berechtigt,³⁴¹ und die Faszination der Texte von Qumran verhalf diesem Widerspruch letztlich zum Durchbruch. Man wird es daher in der Tat als eine wissenschaftsgeschichtliche Folge der Textfunde von Qumran ansehen können, daß das Johannesevangelium und seine Theologie weithin wieder stärker im Horizont frühjüdischer Traditionen gedeutet wurden.³⁴²

Die neuen Quellen haben unabweisbar deutlich gemacht, daß das Judentum um die Zeitenwende wesentlich vielfältiger war, als man dies in der älteren Forschung erkennen konnte, in der hebräische und aramäische

³⁴¹ Der schon 1939 formulierte profunde Widerspruch von PERCY, Untersuchungen (s. Anm. 268), wurde von *Bultmann* ziemlich umgehend in einer kühlen Rezension ‚vernichtet‘ (BULTMANN, Johanneische Schriften und Gnosis [s. Anm. 28]). Auch andere kritische Stimmen hatten zunächst gegen den Einfluß *Bultmanns* wenig Gehör gefunden.

³⁴² Treffend kommentiert dies BAUCKHAM, Qumran (s. Anm. 2), 279: „In retrospect this appears to have been a case of drawing the correct conclusion from the wrong evidence.“

Quellen aus der Zeit zwischen den Spätschriften des Alten Testaments dem rabbinischen Schrifttum praktisch nicht zur Verfügung standen und das Bild des palästinischen Judentums dieser Zeit deshalb weithin von den rabbinischen und einigen wenigen apokalyptischen Schriften geprägt war.³⁴³ Was im Banne der These eines ‚normativen‘ Judentums zuerst in einer anachronistischen Terminologie als ‚häretisches‘ bzw. ‚heterodoxes‘ Judentum oder ‚Sektenfrömmigkeit‘³⁴⁴ bezeichnet wurde, mußte im Fortgang der Erschließung der Qumrantexte immer stärker als pluriformer Ausschnitt eines noch facettenreicheren, nicht auf eine normative ‚Lehre‘ oder ‚Praxis‘ einzugrenzenden Judentums der Spätzeit des Zweiten Tempels wahrgenommen werden. In dieser Perspektive mußten eine Vielzahl von Vorstellungen oder sprachlichen Wendungen im Neuen Testament, die man zuvor als ‚unjüdisch‘ und daher hellenistisch oder synkretistisch-agnostisch beeinflußt angesehen hatte, einer grundlegenden Neubewertung unterzogen werden.

Dies gilt auch für den Dualismus, der weder im Alten Testament noch im rabbinischen Schrifttum belegt ist und dessen neutestamentliche Spuren – bei Paulus wie bei Johannes – daher schon in der älteren Forschung als Ergebnis hellenistischer oder orientalisch-synkretistischer Einflüsse gewertet wurden. Erst die Qumrantexte haben gezeigt, daß ein solches Denken sich auch innerhalb des palästinischen Judentums entwickeln konnte (wobei die Frage nach dem Grad iranischer Einflüsse strittig blieb), so daß daher auch die dualistischen Elemente frühchristlicher Texte historisch ohne weiteres auf dem Weg über das palästinische Judentum vermittelt sein konnten.

3) Die Annahme, daß der johanneische Dualismus mittelbar oder gar unmittelbar aus dem dualistischen Denken der Qumrantexte bzw. ihrer Trägerkreise inspiriert sei, läßt sich allerdings religionsgeschichtlich und philologisch in keiner Weise begründen.

a) Wenn in den ‚klassischen‘ Vergleichen vor allem sprachliche Parallelen zwischen johanneischen Texten und qumranischen, insbesondere der Zwei-Geister-Lehre, angeführt wurden, so ist zunächst methodologisch zu bedenken, daß selbst eindeutige sprachliche Parallelen eine genealogische Beziehung zwischen den Texten (d.h. eine Abhängigkeit) nur dann begründen können, wenn die Funktion der Wendungen bzw. ihr systematischer Kontext parallel ist und eine Vermittlung der Stoffe auch historisch plausibel gemacht werden kann. Aber die genannten sprachlichen Paralle-

³⁴³ Vgl. die Quellenübersicht bei W. BOUSSET/H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen ³1926, 6ff. oder bei E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I*, Leipzig 1901 (Nachdruck Hildesheim 1964), 31–161.

³⁴⁴ So KUHN, *Palästina* (s. Anm. 24), 210.

len sind in den beiden Textcorpora nicht hinreichend exklusiv belegt. Die meisten der genannten Wendungen begegnen außerhalb der Qumrantexte zumindest vereinzelt auch in anderen frühjüdischen oder urchristlichen Texten, so daß sich lediglich die frühjüdische Prägung der johanneischen Sprachelemente, nicht aber eine Beeinflussung aus Qumran erweisen läßt. Auch der für das Selbstverständnis der essenischen Gemeinschaft charakteristische Begriff der „Söhne des Lichts“ findet sich bereits in einem vor-essenischen aramäischen Text (der Vision Amrams) und dann wieder im vorjohanneischen Christentum (1Thess 5,5), so daß sich die Übernahme des Terminus im *Corpus Johanneum* nicht genealogisch aus Qumran, sondern allenfalls als eine Analogiebildung mit konventionellem Sprachmaterial erklären läßt.

b) Die in den Vergleichen zumeist an prominenter Stelle genannte *Zwei-Geister-Lehre* 1QS III 13 – IV 26, die als ein wohl vor-essenisches Textstück in die Sammelhandschrift 1QS aufgenommen wurde, ist im übrigen keineswegs repräsentativ für das Denken der essenischen Gemeinschaft. Der in ihr formulierte kosmisch-ethische Dualismus ist in den gruppenspezifischen Texten der Essener nicht übernommen worden, und in den übrigen Texten der Bibliothek findet weder das Motiv der beiden widerstrebenden ‚Geister‘ noch der Gedanke an einem „im Herzen“ der Menschen fortgesetzten Kampf einen weiteren Widerhall. Kennzeichnend für den Dualismus der Essener dürfte – zumal in der Spätzeit der Gemeinschaft – eher ein kosmischer Mächtedualismus sein, in dem „Belial“ an der Spitze der Mächte der Finsternis steht, und die Zuordnung zu den beiden Lagern sehr eindeutig entsprechend der Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zur essenischen Gemeinschaft erfolgt. Vergleicht man die johanneische Sprache damit, dann fällt auf, daß bei Johannes als Namen des feindlichen Engelfürsten „Satan“, „Teufel“ und „Herrscher | dieser Welt“ verwendet werden, aber nicht Belial, der Name, der für den essenischen Sprachgebrauch ganz zentral ist. Auch die Rede von einem eschatologischen Krieg, den die „Söhne des Lichts“ zu führen hätten, fehlt bei Johannes völlig, und eine rituelle Verfluchung Belials und seines ‚Loses‘, wie sie in der Bundesliturgie in 1QS begegnet, ist in diesem Kontext völlig undenkbar.

c) Blickt man auf Struktur und Funktion der dualistischen Sprachelemente im vierten Evangelium oder in den Johannesbriefen, dann zeigen sich gravierende Differenzen. Die im vierten Evangelium zentralen Gegensatzpaare oben/unten und Leben/Tod besitzen im Qumran-Schrifttum keine wirkliche Entsprechung, der Wahrheit ist im *Corpus Johanneum* als Gegenbegriff die Lüge bzw. Täuschung zugeordnet, in Qumran der Frevel (פֶשַׁע). Allein die Opposition Licht/Finsternis, die im *Corpus Johanneum* zwar bedeutsam, aber durchaus nicht dominant ist, hat in Qumran ein wirkliches Pendant, doch bilden dort die Attribute Licht und Finsternis das be-

herrschende Gegensatzpaar. Dies zeigt, ganz abgesehen von den spezifisch ‚christlichen‘ Modifikationen, daß die Parallelen zwischen dem qumranischen und dem johanneischen Dualismus auf struktureller Ebene eher gering sind.

d) Hinzu kommen Modifikationen des dualistischen Denkens, die sich aus der johanneischen Theologie ergeben: Wenn der entscheidende Sieg über den „Herrscher dieser Welt“ bereits erfolgt ist, heißt dies zwar nicht, daß demselben keine bedrohliche Macht mehr zukäme, aber der Glaube, daß die Finsternis vergeht und das Licht bereits jetzt scheint (1Joh 2,8; vgl. Joh 1,5), bringt doch eine neue Gewichtung mit sich: Während in Qumran die durch Licht und Finsternis charakterisierten ‚Heerscharen‘ ungefähr gleichgewichtig nebeneinander stehen, ist in den johanneischen Texten die positive Seite stets häufiger erwähnt und die Entgegensetzung nur sporadisch ausgesprochen. Die Metaphern Licht, Wahrheit und Leben werden im Evangelium auf Christus selbst bezogen, während von den jeweiligen Antonymen allein die Lüge im Bezug auf den eschatologischen Gegenspieler, den Teufel, erwähnt wird. Durchgehend reden die johanneischen Schriften von einer Bewegung, die ein statisches Verständnis dualistischer Oppositionen nicht zuläßt: Das Licht ist gekommen (Joh 3,19; 12,46), das Leben ist erschienen (1Joh 1,2), die Wahrheit wird bezeugt (Joh 5,33; 18,37), und Menschen werden aus dem Todes- in den Lebensbereich (Joh 5,24; 1Joh 3,14), aus der Finsternis ins Licht (Joh 12,35f.; 1Joh 1,6f.) versetzt und „von oben geboren“ (Joh 3,3) werden. Ein solcher ‚Frontwechsel‘ wäre im essenischen Dualismus nicht vorstellbar.

e) Der Hintergrund dieser Verwendung der Licht-Finsternis-Metaphorik ist daher sicher nicht im Sprachgebrauch der essenischen Zirkel und ihrer Texte zu finden. Vielmehr läßt sich die johanneische Sprachverwendung ohne weiteres aus der eigenständigen Rezeption und Weiterentwicklung von Elementen verstehen, die sich in frühjüdischen und urchristlichen Texten nachweisen | lassen. Neben der symbolisch angereicherten Rede vom Licht der Schöpfung und vom Licht der Tora, die sich für eine Applikation auf Christus als das „Licht der Welt“ anbot, ist hier insbesondere an die jüdische und urchristliche Konversionssprache zu denken, in der die genannten metaphorischen Entgegensetzungen durchgehend belegt sind.

4) Die Erkenntnis, daß der vierte Evangelist ein eigenständiger, eklektischer (vgl. Joh 20,30f.) und kreativer Autor ist, ist auch auf das Verständnis des johanneischen Dualismus (oder besser: der dualistischen Sprachelemente) im vierten Evangelium anzuwenden. In ihnen spiegelt sich weder eine schlichte Entsprechung zu einem vermeintlich ‚strukturparallelen‘ Dualismus in außerchristlichen Texten noch eine christliche Modifikation oder ‚Brechung‘ eines religionsgeschichtlich vorgegebenen Dualismus. Vielmehr erweisen sich die dualistischen Sprachelemente im

Evangelium (ebenso wie in den Johannesbriefen) als bewußt gewählte Sprachmittel, die in einer spezifischen Intention gebraucht werden. Ist dies im ersten Johannesbrief die polemisch-paränetische Entgegensetzung zu der Gruppe der Sezessionisten, deren Sein und Tun in einem dualistischen Kontext gedeutet wird, um den Adressaten die Distanznahme und das ‚Bleiben‘ naheulegen, so sind die dualistischen Elemente im vierten Evangelium integriert in die nachösterlich-retrospektive Vergegenwärtigung des Weges Jesu (und des Geschicks der Offenbarung), die den Adressaten des Evangeliums zur Klärung und Bewältigung ihrer eigenen Verkündigungssituation verhelfen soll. In beiden Fällen ist der Dualismus Funktion und Epiphänomen der Christusoffenbarung, nicht deren externe ‚weltanschauliche‘ Voraussetzung.

5) Es wäre wohl unzutreffend, wollte man sagen, daß von den Schriftrollen von Qumran kein Licht auf die Interpretation der johanneischen Schriften gefallen wäre. Für viele einzelnen Termini und Vorstellungen haben sich aus den neuen Quellen neue und erhellende Aspekte ergeben. Doch das Licht ist – um im Bild zu bleiben – ein *indirektes*, insofern uns die Texte der Bibliothek von Qumran einen einzigartigen Einblick in die Literaturproduktion und Denkwelt des Judentums der Zeit des Zweiten Tempels bieten, in jene Welt, in der auch das Urchristentum wurzelt.

Manche der in der Qumran-Bibliothek erhaltenen Vorstellungen – insbesondere aus den vor- bzw. nichtessenischen Texten – könnten auch außerhalb der essenischen Gemeinschaft, auf kaum mehr nachvollziehbaren Überlieferungswegen tradiert und so auch in anderen frühjüdischen Traditionsbereichen bekannt gewesen sein. Andere Vorstellungen waren ohnehin Gemeingut im Denken des palästinischen Judentums, so daß Jesus und das Urchristentum sie leicht rezipieren und weiterbilden konnten. Eine Rezeption des von der Arkandisziplin geschützten spezifisch essenischen Denkens ist hingegen nicht nachzuweisen. Anlaß zur Vermutung eines personellen oder institutionellen Einflusses von Mitgliedern der essenischen Gemeinschaft auf das Urchristentum oder den johanneischen Kreis bleiben eine unbegründete Spekulation, die einer religionsgeschichtlichen und philologischen Kritik nicht standhält.

„Revolutioniert“³⁴⁵ haben die Qumrantexte die Johannesforschung daher nicht. Es bleibt bei dem Fazit, das schon *Charles Kingsley Barrett* in seinem Kommentar lapidar formuliert hat:

„Die Hauptbedeutung der Entdeckungen in Qumran ... liegt darin, daß sie unsere Kenntnis Palästinas im ersten Jahrhundert bereichern, der ersten Heimstatt der frühen Kirche. Der Erforscher des Urchristentums (das johanneische Christentum eingeschlossen) sollte sich so gut mit den Schriften vertraut machen, wie er es kann (ebenso, wie er es mit der rabbinischen

³⁴⁵ S. den Titel von CHARLESWORTH, *Reinterpreting John* (s. Anm. 47).

Literatur, den Apokalypsen, Philo und Josephus tun sollte). Zählt man jedoch die Abschnitte bei Joh ... die durch die Schriftrollen wirklich erhellt werden und deren Exegese in irgendeinem Grade durch sie bestimmt ist, so ist das Ergebnis recht mager. Nachdem die Begeisterung über die ersten Entdeckungen vergangen ist, kann man sehen, daß Qumran die Erforschung des NT nicht revolutioniert hat – ganz sicher nicht die Erforschung des Joh[annesevangeliums].³⁴⁶

³⁴⁶ BARRETT, *Evangelium* (s. Anm. 1), 52.

5. Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition

Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*

Das vierte Evangelium spricht bis heute Menschen in besonderem Maße an. Man mag dies auf seine einfache Sprache oder die Tiefe seiner Bilder – oder auf beides zugleich¹ – zurückführen: Es ist die *Eigenart* dieses Evangeliums, seine gegenüber den anderen kanonischen Evangelien unverkennbare Andersartigkeit, an der sich die Faszination für dieses Werk entzündet. Und es ist eine der Kernfragen, ja die Kernfrage der Johannesexegese, wie die Eigentümlichkeit in Stoffauswahl und Darstellungsweise zu erklären ist. Beruht sie auf der theologischen Intention des Autors, auf dem Gepräge der ihm verfügbaren Quellen oder auf dem religiösen Milieu der ‚johanneischen Gemeinde‘? Und in welchem Verhältnis steht die johanneische Jesusdarstellung zu den Darstellungen der synoptischen Evangelien? Will das vierte Evangelium die anderen drei ‚ergänzen oder ersetzen‘²? Oder repräsentiert es eine ganz eigenständige Tradition, die mit der synoptischen erst nachträglich zusammengefügt wurde? Zeigt sich darin gar theologisch eine ‚Entwicklungslinie‘, die man wenig später als häretisch bezeichnet hätte? Oder bietet Johannes andererseits die theologische Summe, die Krönung des neutestamentlichen Kanons? Die Aporien sind so groß wie die Bibliotheken, die – frei nach Joh 21,25 – über dieses rätselhafte und doch faszinierende Werk geschrieben wurden. ‚Mitte oder Rand des Kanons‘ – das entscheidet sich nicht allein, aber doch wesentlich an der Frage nach dem historischen und theologischen Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern bzw. zur älteren Evangelientradition.

* Für Hilfen bei den Korrekturen danke ich meinen Mitarbeitern Angelika Ohloff und Enno Edzard Popkes (München) sehr herzlich. Weitere wertvolle Hinweise verdanke ich Dr. Manfred Lang (Halle).

¹ R.A. KYSAR, *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975, 6, hat dafür ein treffendes Bild aufgegriffen: Johannes „is a book in which a child can wade and an elephant can swim“.

² So die berühmte Formulierung im Untertitel der Arbeit von H. WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?*, UNT 12, Leipzig 1926.

Denn die Frage „Johannes und die Synoptiker“³ betrifft umfassender das Problem der Quellen des vierten Evangeliums. Ich möchte daher nach einem Überblick über wesentliche Etappen der Problemgeschichte (1.) angesichts des Diskussionsstandes zu den Quellen des vierten Evangeliums einige methodische Überlegungen formulieren (2.) und anhand von drei exemplarischen Textkomplexen meine Sicht der Beziehung zwischen dem vierten Evangelium und der älteren Evangelientradition vorführen (3.). Einige weiterführende Perspektiven (4.) sollen die Erträge bündeln und Folgerungen im Blick auf die Legitimität der johanneischen Perspektive und ihrem Beitrag zum Gesamten des Kanons ziehen.

1. Johannes und die Synoptiker: Etappen der Problemgeschichte⁴

1.1 Antike Wahrnehmungen und Lösungsversuche

Die Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums ist in der christlichen Antike von Anfang an wahrgenommen worden. Schon im Werden der Vier-Evangelien-Sammlung bzw. des Vier-Evangelien-Kanons⁵ mußte das Problem reflektiert werden – im Grunde bereits da, wo man dem Werk eine *superscriptio* voranstellte und es – zur Unterscheidung von anderen ‚ähnlichen‘ Schriften – als εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην bezeichnete und damit etwas zum Buchtitel machte, das nicht im johanneischen Text, sondern nur im Eingang des Markusevangeliums zu finden war: die Bezeichnung einer kerygmatischen *vita Jesu* mit dem Begriff εὐαγγέλιον.⁶ Dies dürfte | nicht

³ M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, HBS 34, Freiburg 2002, 6, hat sie jüngst ‚die ‚Gretchenfrage‘ der Johannesforschung“ genannt.

⁴ S. dazu die Überblicke bei WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 2), 1–40; J. BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker*, SBS 5, Stuttgart 1967, 16–49; A. DAUER, *Johannes und Lukas*, FzB 50, Würzburg 1984, 15–34; F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics 1975–1990*, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics*, BEThL 101, Leuven 1992, 3–62; M. LANG, *Johannes und die Synoptiker*, FRLANT 182, Göttingen 1999, 11–60; D. MOODY SMITH, *John among the Gospels*, Columbia ²2001. Vgl. für die neueste Forschung und die aktuelle Problemlage auch den umfangreichen Bericht von M. LABAHN/M. LANG, *Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990*, in: J. Frey/U. Schnelle (Hgg., mit J. Schlegel), *Kontexte des Johannesevangeliums. Religions- und traditionsgeschichtliche Studien*, WUNT 175, Tübingen 2004, 443–515.

⁵ S. zu diesem Prozeß T.K. HECKEL, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, WUNT 120, Tübingen 1999; M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000.

⁶ Zur Diskussion um Mk 1,1 s. H. FRANKEMÖLLE, *Evangelium – Begriff und Gattung*, SBB 15, Stuttgart ²1993, 149–171; D. DORMEYER, *Die Kompositionsmetapher ‚Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes‘ Mk 1,1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus*, NTS 33 (1987), 452–468; DERS., *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte: eine Einführung*, Darmstadt 1993, 201.

erst im späten zweiten Jahrhundert erfolgt sein,⁷ vielmehr wurde die Voranstellung eines Titels notwendig, sobald die jüngeren Evangelien verbreitet wurden und damit in einer Einzelgemeinde nicht nur eine einzige, sondern mehrere solcher Schriften vorliegen konnten.⁸

Ein erster deutlicher Reflex dieses Problems liegt dann in der rätselhaften Notiz des *Papias* (bei Euseb, h.e. III 39,15) vor,⁹ der zum Markusevangelium kritisch festhält, daß sein Autor die Verkündigung des Petrus, soweit er sich ihrer erinnerte, allerdings nicht in der richtigen Anordnung (οὐ μέντοι τάξει) niedergeschrieben habe. Diese offene Kritik setzt das Wissen „um eine bessere literarische und chronologische Anordnung des Evangelienstoffes“ und damit einen „überlegenen Standpunkt“ voraus,¹⁰ was historisch kaum anders zu erklären ist, als daß der Kleinasiate ein Evangelium mit einer anderen Erzählfolge kannte und dieses als Maßstab der Beurteilung des Markus heranzog. Von den uns bekannten Werken kann damit nur das Johannesevangelium gemeint sein. Papias ist der erste ausdrückliche Zeuge einer Reflexion der zwischen den Synoptikern und Johannes in der Erzählfolge bestehenden Widersprüche, und er gibt – wie viele altkirchliche Autoren später auch – Johannes den Vorzug.¹¹ |

Die These von G. STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, 126, daß *εὐαγγέλιον* erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts als Gattungsbegriff begegnet, wird der komplexen narrativen Funktion dieses Buchanfangs nicht gerecht. Der Sinngehalt ‚Heilsbotschaft‘, der nach wie vor impliziert ist, schließt den zusätzlichen Bezug auf ein mit diesem Begriff begonnenes erzählerisches Werk und damit *in nuce* die Funktion ‚Bucheröffnung‘ nicht aus.

⁷ Dies hat M. HENGEL, *Die Evangelienüberschriften*, SHAW.PH 1984/3, Heidelberg 1984, gezeigt. Vgl. auch schon H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 203 Anm. 121.

⁸ Die auffällige Gleichartigkeit der Überschriften weist darauf hin, daß dies nicht an vielen Orten parallel, sondern von einem Ort aus geschah. Hengel vermutet hierfür Rom, wo das Markusevangelium sicher vorlag und die anderen Evangelien schnell ‚angekommen‘ sein dürfen. Vgl. DERS., *Gospels* (s. Anm. 5), 48–50.116–127; HECKEL, *Evangelium* (s. Anm. 5), 207–216.

⁹ Zu Papias und seinen Evangelien-Notizen s. M. HENGEL, *Die johanneische Frage*. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993, 75–95; DERS., *Gospels* (s. Anm. 5), 65–78; HECKEL, *Evangelium* (s. Anm. 5), 219–265. Zur Prägung des Papias durch die johanneische Schule s. HENGEL, *Frage*, 92–95.103–106; HECKEL, *Evangelium*, 250–256.

¹⁰ HENGEL, *Frage* (s. Anm. 9), 87. Vgl. ausführlicher H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971, 45–51.

¹¹ Diese These geht bereits auf E. SCHWARTZ, *Über den Tod der Söhne Zebedaei*, in: DERS., *Gesammelte Schriften V*, Berlin 1963, (48–123)77ff. zurück. Die von W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHT 10, Tübingen 1964, 187f., eingewandte Vermutung, Papias verteidige das Markusevangelium gegen Häreti-

Diese Widersprüche fielen natürlich auch den *paganen Gegnern* des frühen Christentums auf.¹² Porphyrius hat in seiner Schrift *contra Christianos* (κατὰ Χριστιανῶν)¹³ umfassend auf die Widersprüche zwischen und die Ungereimtheiten in den Evangelien hingewiesen¹⁴ und dabei unter anderem die differenten Zeitangaben für Jesu Tod¹⁵ oder die unterschiedlichen ‚letzten Worte‘ Jesu¹⁶ erwähnt. Auch der zunächst christlich erzogene Kaiser Julian (Apostata) bemerkt in seinem Werk *contra Galilaeos*,¹⁷ daß Johannes in seiner Bezeichnung Jesu als ‚Gott‘ weit über das hinausgehe, was Paulus und die Synoptiker zu sagen gewagt hatten.¹⁸ Aber nicht nur in Anbetracht der externen Gegner des Christentums, sondern auch *innerkirchlich* erwiesen sich die Widersprüche zwischen den Evangelien als permanente Herausforderung,¹⁹ und viele Kirchenschriftsteller waren genötigt, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen.²⁰ Nach Origenes fanden einzelne Christen die Gottheit Christi bei Matthäus zu wenig klar formuliert, so daß sie (zumindest theologisch) Johannes vorzogen,²¹ andere wie der römische Presbyter Gaius verwarfen auch unter Verweis auf die Dif-

ker, wird der deutlich geäußerten Kritik an Mk nicht gerecht. Vgl. MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 47–49.

¹² S. dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 8–31, sowie ausführlich J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3, Tübingen 2000.

¹³ Das Werk ist „unstreitig das umfangreichste und gelehrteste Werk, welches im Altertum gegen das Christentum verfaßt worden ist“ (A. V. HARNACK, *Porphyrius ‚Gegen die Christen‘*, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, APAW.PH 1, Berlin 1916, 3).

¹⁴ Die Fragmente sind sorgfältig interpretiert bei COOK, *Interpretation* (s. Anm. 12), 103–167.

¹⁵ S. das Fragment bei Hieronymus, *Tract. de Psalmo 77* (CChr.LS 78, 66f.), zitiert bei COOK, *Interpretation* (s. Anm. 12), 147.

¹⁶ S. frg. 15 (Harnack), zitiert bei MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 10), 15. Darin bemerkt Porphyrios, die verschiedenen Versionen der letzten Worte Jesu legten gar die Annahme nahe, nicht ein einziger, sondern mehrere hätten gelitten.

¹⁷ Vgl. dazu COOK, *Interpretation* (s. Anm. 12), 277–334.

¹⁸ Vgl. dazu MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 10), 22; COOK, *Interpretation* (s. Anm. 12), 304.

¹⁹ S. die Hinweise bei MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 10), 32ff. S. zum Ganzen auch DERS., *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, TC 3, Bern 1978; DERS., *Frühchristliche Autoren über Johannes und die Synoptiker*, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics*, BETHL 101, Leuven 1992, 403–408.

²⁰ Vgl. Orig., *hom. in Luc. XXVIII* (GCS Origenes IX, 172 Rauer) zu den Stamm-bäumen Jesu; In seinem *Johanneskommentar* (in *Ioh X 3,10* [GCS IV, Origenes 172 Preuschen]) berichtet er, daß viele Christen aufgrund der Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern ihren Glauben an die Evangelien aufgäben.

²¹ Vgl. Orig., *comm. in Matt. XX,6* (GCS Origenes X, 77 Klostermann), dazu MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 10), 32.

ferenzen zu den Synoptikern die johanneischen Schriften als häretische Fälschung.²²

Auf der Basis der Vierevangelien Sammlung, die – anders als oft vermutet – schon geraume Zeit vor Irenäus breit akzeptiert gewesen zu sein scheint,²³ ließen sich die Differenzen mit den Mitteln der Harmonistik bearbeiten.²⁴ Dies war im Blick auf die innersynoptischen Differenzen leichter als im Blick auf die Abweichungen des vierten Evangeliums. Für sie begegnet gerne die Erklärung, daß der vierte Evangelist die anderen drei um dort fehlende Stoffe ergänze und das aus den Synoptikern bereits Bekannte weglasse.²⁵ Die kürzere synoptische Chronologie ließ sich | etwa bei

²² Vgl. Epiphanius, haer. LI 17f. (GCS 31, 274f. Holl), wo auf das Fehlen der Vorgesichten bei Johannes verwiesen wird, in LX 22 (283 Holl) begegnet das Argument der differierenden Chronologie. Vgl. MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 35f. Zu beachten ist, daß die Ablehnung der johanneischen Schriften bei Gaius noch aus anderen theologischen Motiven erfolgt, bezog sich doch der Montanismus neben dem Johannesevangelium wesentlich auch auf die Apokalypse; von J.J. GUNTHER, Early Identifications of Authorship of the Johannine Writings, JEH 31 (1980), (407–427)413–415 und J.D. SMITH JR., Gaius and the Controversy Over the Johannine Literature, PhD Diss. Yale 1979.

²³ Vgl. die Argumentation bei HECKEL, Evangelium (s. Anm. 5), 266–353, zu Irenäus 350–353; auch MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 51–56; vgl. zum Schriftgebrauch des Irenäus B. MUTSCHLER, Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon, STAC 21, Tübingen 2004. Die Vierzahl, die Irenäus eingehend begründet, dürfte für ihn schon der kirchlichen Praxis entsprechen. Die Sammlung der vier ist auch dort schon vorausgesetzt, wo man sie durch ein einziges Werk zu ersetzen versuchte, so dem *Diatessaron* Tatians, das schon im Namen (διὰ τεσσάρων) die Sammlung der vier Evangelien voraussetzt. S. auch HECKEL, Evangelium (s. Anm. 5), 335f.; weiter MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 68–93). Dem Werk Tatians gingen andere Werke der Harmonistik voraus, z.B. das bei Epiphanius zitierte *Ebionäerevangelium*, das eine Art Synoptikerharmonie darstellt (s. dazu D. BERTRAND, L'Évangile des Ebionites. Une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron, NTS 26 [1980] 548–563; J. FREY, Fragmente judenchristlicher Evangelien, in: Christoph Marksches/J. Schröter (Hgg.), Antike christliche Apokryphen, I: Evangelien, Tübingen 2012, 561–660; das *Egertonevangelium* (s. HECKEL, Evangelium [s. Anm. 5]), 300–308); und der sekundäre Markusschluß Mk 16,9–20 (HECKEL, ebd., 279–286; J.A. KELHOFFER, Miracle and Mission, WUNT II/112, Tübingen 2000, 123–150).

²⁴ Prinzipiell konnte man ähnliche Berichte auf ein und dasselbe Ereignis beziehen (und als sich in Details ergänzende Nachrichten auffassen), so etwa Tatian im Blick auf die Tempelreinigungs-Berichte (s. dazu MERKEL, Widersprüche [s. Anm. 10], 88), oder man konnte hinter ihnen verschiedene Ereignisse sehen, so daß dann mehrere Salbungen Jesu durch eine Sünderin (z.B. des Hauptes nach Mt/Mk und der Füße nach Lk/Joh) für möglich gehalten werden (s. die Hinweise zu Origenes bei MERKEL, ebd., 102–108). Daneben wurden Abschreibfehler vermutet (so bei Euseb zur Differenz hinsichtlich der Zeit des Todes Jesu; s. MERKEL, ebd., 145). Als *ultima ratio* – und nicht immer nur als solche – konnte dann auch zu psychologisierenden Konjekturen oder Allegoresen gegriffen werden.

²⁵ Grundlegend war die klassische – dann v.a. für spiritualisierende Deutungsversuche modellhafte – Notiz des Clemens von Alexandrien, der in seinen Hypotyposen (bei Eu-

Euseb mit der Erklärung, daß Johannes auch die Taten Jesu vor der Gefangennahme des Täufers berichte,²⁶ in die längere johanneische Chronologie ‚einfügen‘. Doch ließen sich mit dieser ‚Ergänzungshypothese‘²⁷ nicht alle Fragen lösen. Die Einordnung der Tempelreinigung oder die Passionschronologie blieben problematisch, und die Aporien werden wenigstens bei einzelnen Autoren expliziert. Schon bei Origenes findet sich die recht modern klingende Auskunft, daß es den Evangelisten primär um Glaubensausagen (*mysteria*), nicht um die historischen Details gegangen sei.²⁸ Dies konnte – weniger bei Origenes selbst als bei manchen seiner Nachfolger – zu einer stärker allegorischen Behandlung führen.²⁹ Wo man hingegen den Literalsinn der Texte ernst nehmen wollte, stellte sich auch schon bei den Vätern die historische Frage nach der Entscheidung für die eine oder die andere Version.³⁰ Dabei gab man auf der Basis der johanneischen Ver-

seb, h.e. VI 14,7) feststellt, daß die Synoptiker (nur) die ‚leiblichen‘, d.h. äußerlichen Dinge (σωματικά) aufgeschrieben hatten, während dann Johannes nach ihnen das ‚geistliche Evangelium‘ (πνευματικὸν εὐαγγέλιον) verfaßt habe. Hier ist die bei Papias geäußerte Kritik am Markusevangelium verdrängt, und der Vorzug des Johannesevangeliums wird nun auf einer anderen, spirituellen Ebene gesehen.

²⁶ Vgl. Euseb, h.e. III 24,7, dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 148; DERS., Pluralität (s. Anm. 19), 62ff.

²⁷ S. zur Geschichte der ‚Ergänzungshypothese‘ WINDISCH, Johannes (s. Anm. 2), 2ff. Sie wurde nach Euseb (h.e. III 24,8–14) breit bei Epiphanius, haer. LI 17 (in seiner Widerlegung der Johanneskritik der ‚Aloger‘) durchgeführt, vgl. MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 171–180; ausführlich A. BLUDAU, Die ersten Gegner der Johannesschriften (BSt 22,1–2), Freiburg 1925, aber im Grunde auch bei Theodor v. Mopsuestia (im Johannes-Kommentar zu Joh 3,23; vgl. PG 66, 728f. Migne), bei Johannes Chrysostomus (hom. in Matt. XIV), Hieronymus (vir. ill. IX) und Augustin (cons. ev. II 18,42).

²⁸ So bemerkt Origenes zu den Differenzen der Salbungsgeschichten (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50; Joh 12,1–8), die sich auch bei der Aufteilung auf drei verschiedene Ereignisse nicht völlig auflösen lassen, daß das Hauptanliegen der Evangelisten die *mysteria* gewesen seien, so daß sie nicht so sehr darauf achteten, die historischen Details wahrheitsgemäß zu berichten, als vielmehr die theologische Bedeutung, die sich aus der Geschichte ergibt (vgl. Orig., comm. in Matt, ser. 77 [GCS Origenes XI, 181 Klostermann], dazu MERKEL, Widersprüche [s. Anm. 10], 105f.). Die Auslassung der Gethsemaneperikope und der Versuchungsgeschichte bei Joh führt Origenes in einer geradezu ‚redaktionsgeschichtlichen‘ Weise darauf zurück, daß die Synoptiker *magis secundum humanam eius naturam exponunt de eo quam secundum divinam, Johannes autem magis secundum divinam quam secundum humanam*. (210 Klostermann; s. dazu MERKEL, ebd., 109f.).

²⁹ Vgl. die Bemerkung des Origenes, in Ioh. X 2, daß ein genauer Vergleich der Evangelien entweder dazu führe, daß man überhaupt nicht mehr an ihre Zuverlässigkeit glaube oder sich nur noch an ein einziges Evangelium halte oder – so Origenes – daß man sein Verständnis der Evangelien ändere und die Wahrheit nicht mehr in den Buchstaben allein suche (s. MERKEL, Pluralität [s. Anm. 19], 24ff.).

³⁰ So hat z.B. Apollinaris von Laodicea „nur eine Tempelreinigung angenommen und dafür die alte Kritik an der τάξις der Synoptiker aufgegriffen“ (MERKEL, Widersprüche

fas|sertradition gerne Johannes den Vorzug: Nach Theodor von Mopsuestia bietet nur er die ‚richtige‘ Chronologie und Abfolge, er allein erzählt das erste Wunder Jesu, und den synoptischen Bericht der wunderbaren Speisung wiederholt er nur, weil er „eine besondere Lehrunterweisung daran knüpfte“.³¹ Im Blick auf die Tempelreinigung zögert Theodor allerdings und erwägt mehrere Möglichkeiten: Sie könne zweimal erfolgt sein, oder Johannes biete sie (korrigierend) am richtigen historischen Ort, um einige Aspekte zu ihrer Deutung zu ergänzen.³² Gelegentlich argumentiert der große Antiochener sogar präzise mit der Perspektive der einzelnen Zeugen: Die Verleugnung Jesu berichte der Petrusbegleiter Markus korrekt, während in der Passion Johannes als einziger Jünger ausharrte, so daß seine Version die zuverlässigste sein müsse.³³ Auch Erinnerungs- und Überlieferungsfehler werden hier zugestanden, und im Blick auf das Johannesevangelium kommt selbst die Frage „nach einer exegetisch dem Evangelium selbst abzugewinnenden Charakterisierung“ ins Blickfeld.³⁴

Ein solcher Rekurs auf die menschlich begrenzte Perspektive der Zeugen oder der Evangelisten mußte auf der Basis der göttlichen Inspiration der Schrift allerdings problematisch erscheinen, so verwundert es nicht, daß die Mehrzahl der altkirchlichen Ausleger diese Konsequenz scheute und zur Harmonistik ggf. die Allegorese hinzunahm.³⁵ Auch Augustin, der in seiner Schrift *De consensu Evangelistarum* die Probleme *secundum historiam* angehen wollte, bleibt letztlich hinter den Einsichten Theodors zurück, so daß auch in seinem Werk „der Eindruck einer gewissen Unausgeglichenheit und Willkürlichkeit“³⁶ entsteht. Auch im Blick auf das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern führt Augustin nicht über die älteren Ansätze hinaus: Johannes richte nach Augustin mehr als die Synoptiker sein Augenmerk auf die Gott|heit Christi, „als habe er ge-

[s. Anm. 10], 169), auch in der Datierung des Abendmahls folgt er Johannes (ebd.). Andere Interpreten hingegen rechneten mit einer Mehrzahl von Tempelreinigungen (s. ebd., 185 zu Theodor von Mopsuestia).

³¹ S. dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 184.

³² Vgl. dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 185.

³³ S. dazu MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 187.

³⁴ K. SCHÄFERDIEK, Theodor von Mopsuestia als Exeget des vierten Evangeliums, in: F.L. Cross (Hg.), *Studia Patristica X* (TU 107), Berlin 1970, (242–246)244; vgl. ausführlich DERS., Das Johannesverständnis des Theodor von Mopsuestia, Diss. theol. Bonn 1958.

³⁵ S. die o. Anm. 29 zitierte Bemerkung des Origenes. Bei Johannes Chrysostomus zeigt sich, wie im Rahmen der verstärkten Inspirationslehre zwischen den Evangelien keine kontradiktorischen Widersprüche mehr zugestanden werden können (s. MERKEL, Widersprüche [s. Anm. 10], 191–199). Bei Ambrosius erfolgt die Lösung der Probleme noch stärker auf der Basis der Allegorese (s. ebd., 205–210).

³⁶ So MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 250; s. zu Augustin ebd., 218–261; vgl. auch D.L. DUNGAN, *A History of the Synoptic Problem*, New York 1999, 118–138.

wissermaßen das Geheimnis seiner Gottheit an der Brust des Herrn selbst ... reichlicher und sozusagen vertrauter in sich aufgesogen“.³⁷ So ließen sich, auf der Basis der Verfassertradition, die Posteriorität des vierten Evangeliums (das in Kenntnis der drei älteren geschrieben wurde)³⁸ und die Ursprünglichkeit seiner Aussagen (als Zeugnis des ‚Lieblingsjüngers‘) verbinden. Mit dieser Auffassung und seiner ‚Summe‘ der altkirchlichen Harmonistik war Augustin bis in die frühe Neuzeit hinein prägend.³⁹

1.2 Von der Aufklärung zur liberalen Theologie

In einer grundsätzlich anderen Weise konnten die Probleme erst verhandelt werden, wenn man im Gefolge der Aufklärung die Evangelisten „als bloß menschliche Schriftsteller“⁴⁰ ansah und auf | dogmatisch motivierte Ausgleichsversuche verzichtete. *Lessing* betonte, daß Johannes von den anderen drei Evangelien strikt zu unterscheiden und „allein eine Klasse für

³⁷ Augustinus, cons. ev. I 4,7 (6f. Wehreich); vgl. MERKEL, Widersprüche (s. Anm. 10), 230; DERS., Autoren (s. Anm. 19), 408.

³⁸ So die klassisch auf Augustin zurückgeführte ‚Benutzungshypothese‘. Eine abweichende Interpretation von Augustinus, cons. ev. I 2,4 (4 Wehreich) bietet H.J. DE JONGE, The Loss of Faith in the Historicity of the Gospels, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics, BEThL 101, Leuven 1992, (409–421)417ff. Demnach habe nach Augustin jeder Evangelist nur seinen unmittelbaren Vorgänger, Johannes also nur das Lukasevangelium, gekannt. Vgl. DERS., Augustine on the Interrelations of the Gospels, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), The Four Gospels 1992, Festschrift F. Neirynck, Bd. 3, BETL 100/3, Leuven 1992, 2409–2417.

³⁹ „Denker vom Range eines Hrabanus Maurus, Thomas von Aquin, Cornelius Jansen schreiben Augustin aus“ (MERKEL, Widersprüche [s. Anm. 10], 5), und auch Hugo Grotius reproduziert die alte Ergänzungshypothese (vgl. WINDISCH, Johannes [s. Anm. 2], 8). Auch unter den Reformatoren tritt diese Tradition nur zeitweise zurück: *Martin Luther* hat zunächst die harmonistische Tradition rezipiert und 1516 über eine ‚Evangelienharmonie‘ gepredigt (WA 1, 53,7–58,14). Noch zehn Jahre später bemerkte er, daß er nur aus Zeitmangel auf eine Harmonisierung der Passionsberichte verzichte (WA 20, 303,9). Freilich war er mit seiner hermeneutischen Perspektive „von einem ängstlichen Harmonisierungsstreben weit entfernt“ (so G. EBELING, Evangelische Evangelien-auslegung, Tübingen 1991, 217; vgl. 211–220). Seine Vorliebe für Johannes, der „anders als die anderen Apostel und apostolischer“ (WA 15, 505), „der größte Evangelist“ (WA 29, 366) und „den anderen dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben“ (WADB 6, 10) sei, wurde im Grunde auch von den anderen reformatorischen Johanneskommentatoren (Melanchthon, Bucer, Calvin) geteilt. Demgegenüber lenkte der Nürnberger *Andreas Osiander* mit seinem Werk *Harmoniae evangelicae libri IV*, Basel 1537, in die Bahnen der alten Harmonistik zurück, wobei er mit seiner strikten Verbalinspirationslehre letztlich noch hinter das von Augustin vorgeführte Problembewußtsein zurückfiel (vgl. MERKEL, Widersprüche [s. Anm. 10], 258–261; DUNGAN, Problem [s. Anm. 36], 305f.).

⁴⁰ So der Titel der Abhandlung von Gotthold Ephraim Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Schriftsteller betrachtet (1778), in: Lessings Werke, hg. v. J. Petersen u. W. v. Olshausen, 23. Teil: Theologische Schriften IV, hg. v. L. Zscharnack, Berlin etc. 1925, 120ff.

sich“ sei,⁴¹ und Herder legte unter Ablehnung jeglicher Harmonisierung die Synoptiker und Johannes je gesondert aus.⁴² Diese Position konnte sich mit den traditionellen Modellen einer ‚Ergänzungs-‘ oder eher ‚Überbietungshypothese‘ verbinden: Das „Evangelium des Geistes“ (Lessing)⁴³ ist „der ältern Evangelien Nachhall im höhern Ton“.⁴⁴ Eine provokative Gegenposition bot – bei gleicher Hochschätzung des vierten Evangeliums – Friedrich Schleiermacher, der – gegen die altkirchliche Tradition – Johannes für älter als die Synoptiker hielt,⁴⁵ was allerdings weniger historisch als vielmehr theologisch, von seiner Präferenz der johanneischen Christologie her, motiviert war.⁴⁶ |

⁴¹ G.E. Lessing, *Neue Hypothese*, § 51 (s. Anm. 40), 136.

⁴² Johann Gottfried Herder, *Vom Erlöser der Menschen*, 1796; Ders., *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland*, 1797, beide in: *Sämtliche Werke*, hg. v. B. Suphan, Bd. 19, 1-424. Ebd., 416: „Was sich nicht vereinigen läßt, stehe einzeln da, jeder Evangelist mit seinem Verdienst. ... Vier Evangelisten sind, und jedem bleibe sein Zweck, seine Gesichtsfarbe, seine Zeit, sein Ort.“

⁴³ Lessing, *Neue Hypothese*, § 64 (s. Anm. 40), 138. F.W.J. Schelling redet in der 36. Vorlesung seiner ‚Philosophie der Offenbarung‘ von Johannes als dem „Apostel des Geistes“; vgl. W.A. SCHULZE, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, ZPhF 18 (1964), (85–118)113. Fichte läßt in seiner ‚Anweisung zum seligen Leben‘ Johannes als alleinigen Lehrer des echten Christentums gelten. „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen ...“ (J.G. Fichte’s *sämtliche Werke V*, hg. v. J.H. Fichte, Leipzig o. J., [397–574]476); vgl. E. BRITO, *Fichte et le Nouveau Testament*, EThL 78 (2002), 79–107.

⁴⁴ Herder, *Von Gottes Sohn* (s. Anm. 42), 424.

⁴⁵ Schleiermacher legte das Johannesevangelium seiner Vorlesung über das ‚Leben Jesu‘ (ab 1819) zugrunde. Vgl. die postum herausgegebene Vorlesung zur Einleitung: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Einleitung in das Neue Testament*, hg. v. G. Wolde (*Sämtliche Werke I/8*), Berlin 1845, 315ff. Ebd. 332 formuliert er, Johannes wolle keine andere Ansicht ergänzen oder überbieten, sondern „seine Auffassung Christi, wie sie auf dem geschichtlichen Christus ruhte, mittheilen“. Im Anschluß an Schleiermacher hielt auch sein Schüler das Johannesevangelium für unabhängig von den Synoptikern: F. LÜCKE, *Commentar über das Evangelium des Johannes I*, Berlin ³1840, 196ff. (s. dazu A. CHRISTOPHERSEN, *Friedrich Lücke [1791–1855] I–II*, TBT 94, Berlin/New York 1999 [I, 250f.]). Zuvor hatte sich bereits J.S. SEMLER, *Paraphrasis Evangelii Johannis I*, 1771, 11, in dieser Richtung geäußert; ebenso J.L.A. WEGSCHEIDER, *Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1806, 242: „Johannes Evangelium bildet ein in sich geschlossenes Ganze, und man findet durchaus keine Spur, daß er sich darin auf ein anderes Werk bezogen hätte.“ Auch K.Th. BRETSCHNEIDER, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis*, Leipzig 1820, 3f., vertrat in Kritik der alten Ergänzungshypothese die Unabhängigkeit des Johannes (vgl. dazu WINDISCH, *Johannes* [s. Anm. 2], 12).

⁴⁶ So besonders in Anm. 14. zur fünften ‚Rede‘ (zu den theologiehistorischen Anlässen dieser Einschätzung vgl. G. Meckenstock [Hg.], *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [2.-4. Auflage], F.D.E. SCHLEIERMACHER: *Kritische Gesamtausgabe* [hg. von H. Fischer u.a.] Abt. 1., *Schriften und Entwürfe*, Bd. 12, Berlin/New York 1995, 1–321, 308f.). Zum Johannismus bei Schleiermacher s. G. MORET-

Von Schleiermachers Behandlung der historischen Fragen abgestoßen,⁴⁷ machte sich der junge *David Friedrich Strauß* an die kritische Bearbeitung des Evangelienstoffs, die für die historische Jesusfrage umstürzende Wirkungen hatte,⁴⁸ aber der Ertrag für die Johannesforschung war ebenso radikal: Nach *Strauß* liege bei Johannes ein gegenüber den Synoptikern noch höherer Grad an Mythenbildung vor, und die johanneischen Reden seien „freie Compositionen des Evangelisten,“⁴⁹ so daß Johannes als Geschichtsquelle insgesamt hinter den Synoptikern weit zurückstehe und für die Frage nach dem ‚Leben Jesu‘ im Grunde ausscheiden müsse. Damit war gegen *Schleiermachers* Postulat der Originalität die Posteriorität der johanneischen Darstellung erneut herausgestellt, und das in einer Weise, daß sie nicht mehr (wie bei Augustin) mit der alten Verfassertradition verbunden werden konnte.⁵⁰ Auf einer klareren quellenkritischen Basis⁵¹ und im Rahmen seiner Geschichtskonstruktion zog dann *Ferdinand Christian Baur*⁵² (und mit ihm die ‚Tübinger Schule‘) die Konsequenz, daß Johannes als jüngstes der kanonischen Evangelien zu betrachten | sei, da es schon die Versöhnung der im Urchristentum bestehenden Gegensätze (sowie Gnosti-

TO, Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘, ThZ 37 (1981), 267–291; zur forschungsgeschichtlichen Wirkung s. auch F. OVERBECK, Das Johannesevangelium, hg. v. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911, 1f.6–8. Durch Schleiermachers Einfluß waren die Kritiker der Verfassertradition zunächst zurückgedrängt, auch der berühmte Angriff von BRETSCHNEIDER, Probabilia (s. Anm. 45), galt bald danach als zurückgenommen (s. dazu CHRISTOPHERSEN, Lücke I [s. Anm. 45], 231 Anm. 39). Zu den älteren Kritikern s. W. SCHMITHALS, Johannesevangelium und Johannesbriefe, BZNW 64, Berlin 1992, 50ff; J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 30f.

⁴⁷ Strauß kannte Schleiermachers Vorlesung aus Kollegnachschriften. S. dazu W.G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München ²1970, 147; E. HIRSCH, Geschichte der neueren protestantischen Theologie V, Gütersloh ³1964, 495, sowie D.F. STRAUSS, Gesammelte Schriften III, Bonn 1877, 22ff.36f.

⁴⁸ S. dazu A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984, 106ff.

⁴⁹ D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I, Tübingen 1835, 675.

⁵⁰ Die Destruktion der johanneischen Verfassertradition war daher eines der wesentlichen Resultate der Arbeiten von Strauß und Baur. S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 46), 36–39; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 46), 61ff.

⁵¹ F. OVERBECK, Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, hg. v. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911, 14f., charakterisiert treffend: Baur hat „aus dem Problem der Harmonistik, das es bisher gewesen war,“ „ein Problem der Kritik gemacht“.

⁵² F.Ch. BAUR, Über die Composition und den Charakter des Johannesevangeliums, ThJb(T) 3 (1844), 1–191.397–475.615–700; DERS., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847, DERS., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864. Vgl. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 46), 32–35; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 46), 66–70.

zismus und Montanismus) voraussetze.⁵³ Ohne eigene geschichtliche Tradition gestalte es den synoptischen Stoff neu von der Idee der göttlichen Herrlichkeit Jesu her. Damit war die alte Ergänzungshypothese dezidiert zugunsten einer *Überbietungshypothese* aufgegeben.⁵⁴

Freilich war die Diskussion im ganzen 19. Jahrhundert noch weithin von der Frage nach dem Quellenwert der Evangelien für die Erkenntnis des ‚historischen Jesus‘ bestimmt, so daß das Johannesevangelium noch lange dazu benutzt wurde, in Ergänzung oder Korrektur der Synoptiker ein Jesusbild zu begründen, das weniger apokalyptisch erschien und philosophisch akzeptabler war als das synoptische. In vielen Darstellungen dieser Zeit wurden synoptische und johanneische Züge harmonisierend vermengt,⁵⁵ und erst gegen Ende des Jahrhunderts war diese Vorgehensweise in der kritischen Forschung weithin überwunden – um den Preis, daß Johannes als eigenständiger Zeuge der Geschichte Jesu ausgeschieden war. In dem von Gelehrten wie *Heinrich Julius Holtzmann* oder *Adolf Jülicher* repräsentierten kritischen Konsens⁵⁶ gilt die historische Alternative zwischen Johannes und den Synoptikern als unüberwindlich. Gemeinsame Voraussetzung dieser Autoren ist jedoch, daß der vierte Evangelist die synoptischen Berichte gekannt und benutzt hat. Darin waren sich *Jülicher* und *Holtzmann* mit dem konservativen *Theodor Zahn* oder dem amerikanischen Gelehrten *Benjamin Wisner Bacon* einig.⁵⁷ 1926 konnte *Hans Windisch* schlicht festhalten, daß die Annahme der Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit den Synoptikern „heutzutage unter den meisten Gelehrten eine Selbstverständlichkeit“ sei.⁵⁸ |

1.3 Der Siegeszug der Unabhängigkeitsthese im 20. Jahrhundert

Diese „Selbstverständlichkeit“ war zu jener Zeit allerdings schon infrage gestellt. Zwar schien die konservative These der ‚Echtheit‘ des Johannes-

⁵³ BAUR datierte das Evangelium daher extrem spät um ca. 170 n. Chr. (Kritische Untersuchungen [s. Anm. 52], 349ff.).

⁵⁴ Zur Geschichte dieser Theorie s. WINDISCH, Johannes (s. Anm. 2), 20–28; SCHMITHALS, Johannesevangelium (s. Anm. 46), 70–78.

⁵⁵ Vgl. dazu SCHWEITZER, Geschichte (s. Anm. 48), 149–152.225–231.240–242 u.ö.

⁵⁶ Vgl. dazu E. SCHÜRER, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, in: K.H. Rengstorf (Hg.), Johannes und sein Evangelium, WdF 82, Darmstadt 1973, (13–35)13; s. auch FREY, Eschatologie I (s. Anm. 46), 38ff.

⁵⁷ Vgl. TH. ZAHN, Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig 1899, 489ff.; B.W. BACON, The Fourth Gospel in Research and Debate, New Haven 1910, 368 u.ö. Zu Bacon s. D. MOODY SMITH, John among the Gospels (s. Anm. 4), 15–19; DERS., B.W. Bacon on John and Mark, Perspectives in Religious Studies 8 (1981), 201–218.

⁵⁸ WINDISCH, Johannes (s. Anm. 2), 43. Windisch setzt dabei die Bekanntschaft mit allen drei Synoptikern voraus (ebd.); bei *Bacon* ist insbesondere der Einfluß von Markus und (seiner Modifikation durch) Lukas hervorgehoben.

evangeliums endgültig erledigt, doch war gelegentlich vermutet worden, daß dem Werk eine (apostolische) Urschrift zugrunde liege,⁵⁹ die den Synoptikern historisch überlegen und später ergänzt worden sei.⁶⁰ Mit solchen Modellen konnte der synoptische Einfluß einer Ergänzungsschicht zugeschrieben und die älteste johanneische Tradition als unabhängiges, dem Markusevangelium zumindest paralleles Zeugnis der Geschichte Jesu angesehen werden.⁶¹ Die ersten literarkritischen Analysen des Evangeliums führten auch bei *Julius Wellhausen* und *Eduard Schwartz* zu der These, daß die Bezüge auf die Synoptiker erst durch spätere Bearbeiter hinzugefügt worden seien, während die postulierte Grundschrift als ganz eigenständige Dichtung gewertet wurde.⁶² Ein zweiter Anstoß hinsichtlich einer Unabhängigkeit der johanneischen Tradition konnte aus dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts neu entfachten religionsgeschichtlichen Interesse erwachsen: Wenn man – wie *Rudolf Bultmann* ab ca. 1923 – die Wurzeln des vierten Evangelisten und wesentliche Quellen seines Evangeliums in palästinisch-syrischen Täuferkreisen sehen wollte,⁶³ konnte sich die Folgerung nahelegen, daß „das johanneische Christentum einen älteren Typus dar-

⁵⁹ So mit dogmatischem Interesse zuerst CH.H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Leipzig 1838, dann der Vermittlungstheologe A. SCHWEIZER, *Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht*, Leipzig 1841 (zu ihm SCHWEITZER, *Geschichte* [s. Anm. 48], 159–162), später H.-H. WENDT, *Die Lehre Jesu I-II*, Göttingen 1886/90, und in weiteren Arbeiten (s. dazu FREY, *Eschatologie I* [s. Anm. 46], 51–53) sowie F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen 1910. Zu diesen Ansätzen auch SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 46), 88ff.; G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, BETL 116, Leuven 1994, 1–10; M. LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), 15–17, der darauf hinweist, daß bereits Christian Hermann Weisse das Verhältnis zu den Synoptikern als Kenntnis mündlicher Traditionen bestimmt hatte.

⁶⁰ So vertrat z.B. O. WUTTIG, *Das Johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit. Andeutungen zu einer veränderten Datierung des vierten Evangeliums*, Leipzig 1897 die Unabhängigkeit und die zeitliche Priorität des vierten Evangeliums; ebenso H. GEBHARDT, *Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums*, Leipzig 1906.

⁶¹ So hat *Alexander Schweizer* neben Joh 21 die galiläischen Wunderberichte dem Ergänzer zugeschrieben; auch nach *Spitta* gehören die synoptischen Stoffe nicht zur ältesten Schicht (s. VAN BELLE, *Signs Source* [s. Anm. 59], 1–4.14f.).

⁶² Vgl. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Göttingen 1908, 105f.; E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*, NGWG.PH 1907, 342–372; 1908, 115–148.149–188.497–560. S. besonders ebd., 522.559; vgl. auch SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 46), 107.

⁶³ So R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium* (1923), in: DERS., *Exegetica*, Tübingen 1967, 10–35; DERS., *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums* (1925), ebd., 55–104; DERS., *Analyse des ersten Johannesbriefes* (1927), ebd., 105–123.

stellt als das synoptische⁶⁴ und insofern diesem gegenüber eine eigenständige Entwicklung repräsentiert.

Die forschungsgeschichtliche Wende zugunsten der Unabhängigkeitsthese wird jedoch in der Regel in dem kleinen Büchlein von *Percival Gardner-Smith* „Saint John and the Synoptic Gospels“⁶⁵ gesehen, der 1938 in Auseinandersetzung mit angelsächsischen Forschern, vor allem mit *Bacon*, die Unabhängigkeit des Johannesevangeliums postulierte. Während Johannes nach *Bacon* dem Aufbau des Markus (in seiner Modifikation durch Lukas), folgen sollte,⁶⁶ verwies *Gardner-Smith* viel stärker auf die zahlreichen Differenzen zu den Synoptikern. Die strukturellen Entsprechungen zu Markus seien allgemeiner Natur und die zum Teil wörtlichen Entsprechungen seien erklärbar, wenn man den Einfluß der mündlichen Tradition stärker gewichte.⁶⁷ Am Ende vermutet der Autor sogar, Johannes könne etwa zeitgleich mit Markus entstanden sein.⁶⁸ Der Einfluß dieser Studie läßt sich weniger aus der Stringenz ihrer Argumente erklären⁶⁹ als vielmehr aus der allgemeinen Veränderung der Forschungslage. Jedenfalls wurde die These von *Gardner-Smith* nach Kriegsende nicht nur in der angelsächsischen Forschung (vor allem bei *C.H. Dodd*)⁷⁰ rezipiert, sondern auch im franzö-

⁶⁴ So BULTMANN, Quellen (s. Anm. 63), 102.

⁶⁵ P. GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938. Vgl. dazu D. MOODY SMITH, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 37–44, sowie die sorgfältige Analyse der Argumentation bei J. VERHEYDEN, *P. Gardner-Smith and 'the Turn of the Tide'*, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics*, BETHL 101, Leuven 1992, 423–452.

⁶⁶ BACON, *Fourth Gospel* (s. Anm. 57), 368: „In its general structure the outline ... reproduces that of Mark as modified by Luke“. Bacon versuchte dies durch den – nicht immer überzeugenden – Aufweis durchgehender Rückbezüge auf Markus bzw. Lukas zu begründen.

⁶⁷ S. dazu die Kritik bei I. DUNDERBERG, *Johannes und die Synoptiker*, AASF.DHL 69, Helsinki 1994, 23: „Den Gemeinsamkeiten von Joh und den Synoptikern wird Gardner-Smith nur recht oberflächlich gerecht. Ohne weitere Analysen werden sie für Einzelheiten gehalten, die leicht zu erinnern seien, oder für Geschichten, die jedem Christen des ersten Jahrhunderts bekannt gewesen sein müssen.“ Vgl. zur Analyse der Argumentation VERHEYDEN, *Gardner-Smith* (s. Anm. 65), 427f. Daß Johannes die Synoptiker hätte kritisieren wollen, erscheint Gardner-Smith unwahrscheinlich – stattdessen nimmt er an, daß er sie noch nicht kannte.

⁶⁸ GARDNER-SMITH, *Saint John* (s. Anm. 65), 95f.

⁶⁹ VERHEYDEN, *Gardner-Smith* (s. Anm. 65), 452, stellt den programmatischen Charakter und eher emotionalen Ton der Argumentation heraus.

⁷⁰ C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 449 n. 2, stimmte der These zu; DERS., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, fragt programmatisch nach der unabhängigen Tradition im Johannesevangelium. Ebd., 8 Anm. 2, nennt *Dodd* das Büchlein von Gardner-Smith „the turn of the tide“ (vgl. zur Rezeption Gardner-Smiths bei Dodd D. MOODY SMITH, *John among the Gospels* [s. Anm. 4], 53ff.). Noch früher als Dodd zeigte sich W.F. HOWARD, *Christianity according to St. John*, London 1943, 17 note 2, „almost persuaded by the cumulative weight of the

sischen Sprachraum durch den Schweizer *Philippe-Henri Menoud* und in Deutschland durch *Ernst Haenchen* als neuer Forschungsstand festgehalten.⁷¹ Die Unabhängigkeitsthese ließ sich mit der in *Rudolf Bultmanns* Kommentar entwickelten Sicht verbinden, nach der der Evangelist einem ganz eigenständigen religiösen Milieu entstammte und die Verbindung mit der synoptischen Tradition erst auf der Ebene der Redaktion (etwa in Joh 21) erfolgte.⁷² Die Dominanz der Entwürfe von *Bultmann* und seinen Schülern im deutschen und *Dodd* im englischen Sprachraum schien der These der Unabhängigkeit des Johannes (bzw. seiner Tradition,⁷³ „Entwicklungslinie“⁷⁴ oder Gemeinde)⁷⁵ zum Sieg zu verhelfen.⁷⁶ |

arguments“ von Gardner-Smith. Vgl. in der amerikanischen Forschung H.E. DANA, *The Ephesian Tradition. An Oral Source of the Fourth Gospel*, Kansas City 1940; E.R. GOODENOUGH, *John a Primitive Gospel*, JBL 64 (1945), 145–182. Vgl. VERHEYDEN, Gardner-Smith (s. Anm. 65), 436ff.; D. MOODY SMITH, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 45ff.; DERS., *John and the Synoptics*, in: DERS., *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*, (145–172)145ff.

⁷¹ PH-H MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel 1947, 27–29. D.M. SMITH, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 49, weist darauf hin, daß Menoud diese Position bereits 1930 in seiner unpublizierten Dissertation vertreten hatte. E. HAENCHEN, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956*, ThR 23 (1955), (295–335)303.

⁷² BULTMANN selbst hat in seinem Kommentar die Studie von Gardner-Smith noch nicht erwähnt. Er hatte bereits 1927 in einer Rezension der Arbeit von Windisch (ThLZ 52 [1927], 197–200) Zweifel an der Unabhängigkeitsthese geäußert und 1955 in einer Besprechung der von B. NOACK, *Zur johanneischen Tradition*, København 1954, vertretenen Unabhängigkeitsthese zugestimmt (ThLZ 80 [1955], 521–526).

⁷³ Vgl. B. LINDARS, *Behind the Fourth Gospel*, London 1971; DERS., *Traditions behind the Fourth Gospel*, (1977), in: DERS., *Essays on John* (hg. v. Ch. M. Tuckett), SNTA 17, Leuven 1992, 87–104 (sowie die weiteren Studien in diesem Sammelband).

⁷⁴ Vgl. J.M. ROBINSON, *Die johanneische Entwicklungslinie* (1968), in: H. KOESTER/DERS., *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 216–250.

⁷⁵ Vgl. dazu die soziologischen Ansätze, etwa von W.A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 (1972), 44–72, sowie die für die Fragen nach der Entwicklungsgeschichte einflussreichen Studien von J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York/Evanston 1968, und R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York etc. 1979.

⁷⁶ SCHMITHALS, *Johannesevangelium* (s. Anm. 46), 122, weist darauf hin, daß die Annahme, der Evangelist greife höchstens freie synoptische Traditionen, aber noch nicht die redigierten synoptischen Evangelien auf, „auch dem konservativen Interesse an selbständigen historisch zuverlässigen Überlieferungen“ entgegenkommen konnte. Vgl. etwa die später in der Linie Dodds weiterführenden Arbeiten von J.A.T. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, in: K. Aland u.a. (Hgg.), *Studia Evangelica I*, TU 73, Berlin 1959, 338–350; DERS., *The Priority of John*, London 1985.

Freilich gab es weiterhin prominente Vertreter der Abhängigkeitshypothese wie z.B. *Charles Kingsley Barrett* oder *Werner Georg Kümmel*,⁷⁷ die eine Kenntnis des Markus- und evtl. auch des Lukasevangeliums annahmen. Die Probleme komplizierten sich jedoch vor allem im Detail. Schon *Gardner-Smith* hatte – trotz seiner Betonung der mündlichen Tradition – für die Passionsgeschichte die Möglichkeit schriftlicher Vorlagen nicht ausgeschlossen. Andere Autoren gingen noch sehr viel weiter in der Annahme nicht-synoptischer Quellen, wobei sich für diese Quellen – zumindest theoretisch – die Frage der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von den Synoptikern oder der synoptischen Tradition erneut stellte. Doch die Schüler Bultmanns wie auch die Vertreter einer ‚neuen Literarkritik‘ nach Bultmann wollten die Quellen des Evangelisten ebenso wie auch dessen eigene Position als unabhängig von den Synoptikern betrachten.⁷⁸ Die (als harmonisierend eingeschätzte) Annäherung der johanneischen ‚Entwicklungslinie‘ an die synoptische Tradition wurde in der Regel erst für eine spätere Redaktion, das Nachtragskapitel oder – wie in dem komplexen Modell von *Marie-Émile Boismard* – eine zweite Edition durch den Evangelisten zugestanden.⁷⁹

1.4 Die Auflösung des ‚Konsensus‘⁸⁰

Mit der ab den 80er Jahren wieder gewachsenen Skepsis gegenüber den vielfältigen und sich stets widersprechenden Annahmen johanneischer Quellenschriften hat sich die Forschungslage auch im Blick auf das Verhältnis zu den synoptischen Evangelien wieder | verändert. Den Anstoß zu dieser ‚forschungsgeschichtliche[n] Wende‘⁸¹ bildeten dabei die Arbeiten von *Frans Neirynck* und seinen Schülern,⁸² hinzu kam z.B. die Wende von

⁷⁷ Vgl. C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, London 1956, London 2¹⁹⁷⁸; W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1963, 137; auch BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), 56–57.

⁷⁸ Dies gilt sowohl für die von J. BECKER (*Wunder und Christologie*, NTS 16 [1969/70], 130–148) angenommene Semeiaquelle als auch für das von R.T. FORTNA (*The Gospel of Signs*, SNTSMS 11, Cambridge 1970) rekonstruierte ‚Zeichenevangelium‘ als auch für die von G. RICHTER (*Studien zum Johannesevangelium*, hg. v. J. Hainz, BU 13, Regensburg 1977) und anderen vermutete Grundschrift.

⁷⁹ M.-É. BOISMARD/A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français III: L'Évangile de Jean*, Paris 1977. Vgl. früh M.-É. BOISMARD, *Le chapitre XXI de Saint Jean: Essai de critique littéraire*, RB 54 (1947), 473–501. S. zu Boismards Modell FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 46), 268f.

⁸⁰ Vgl. D. MOODY SMITH, *John among the Gospels* (s. Anm. 4), 139ff.: „The Dissolution of a Consensus“.

⁸¹ So U. SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker*, in: F. van Segbroeck etc. (Hgg.), *The Four Gospels 1992* (s. Anm. 38), (1799–1814)1799.

⁸² F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics*, in: M. de Jonge (Hg.), *L'Évangile de Jean*, BETHL 44, Leuven 1977, 73–106; DERS., *Jean et les Synoptiques. Examen critique de*

Hartwig Thyen von seiner ursprünglichen Grundschrift hypothese hin zu einer synchronen Betrachtung des vierten Evangeliums, für das er die Kenntnis aller synoptischen Evangelien voraussetzt,⁸³ und die Arbeiten von *Martin Hengel* und *Udo Schnelle*, die für den Evangelisten die Kenntnis des Markus und (mit geringerer Sicherheit) des Lukasevangeliums annehmen.⁸⁴ Damit konnte sich – auf einer neuen Grundlage – die zuvor von Barrett oder Kümmel artikulierte Position erneut Geltung verschaffen.

Kennzeichnend für den aktuellen Forschungsstand ist es jedoch auch, daß die alte These der ‚*Priorität*‘ des Johannesevangeliums in sehr unterschiedlicher Weise (auch in Verbindung mit der lange Zeit in der kritischen Forschung eher gemiedenen Frühdatierung) wieder ins Gespräch gebracht werden konnte.⁸⁵ Andere Exegeten halten daneben nach wie vor an der Unabhängigkeitsthese fest.⁸⁶ | Ein neuer Konsens ist derzeit noch nicht in Sicht (und vielleicht in einer immer pluraler werdenden Forschung weniger denn je möglich). Die Wendung von primär diachron-historischen

l'exégèse de M.-É. Boismard, BETHL 49, Leuven 1979; DERS., John and the Synoptics: 1975–1990; DERS., John and the synoptics in recent commentaries, in: DERS., Evangelica III. 1992–2000, BETHL 150, Leuven 2001, 601–615; DERS., The question of John and the synoptics. D. Moody Smith 1992–1999; ebd., 616–628.

⁸³ Vgl. H. THYEN, Johannes und die Synoptiker, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics, BETHL 101, Leuven 1992, 81–108; s. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 46), 298–305.

⁸⁴ HENGEL, Frage (s. Anm. 9), SCHNELLE, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 81); DERS., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁴2002, 540–543.

⁸⁵ So etwa J.A.T. ROBINSON, Priority (s. Anm. 76); im Interesse einer stärker jüdischen Einordnung und in Verbindung mit einer Frühdatierung M. BARTH, Die Juden im Johannes-Evangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Antijudaismus des Johannes-Evangeliums, in: D. Neuhaus (Hg.), Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannesevangelium, ArTe 64, Frankfurt a.M. 1990, 39–94. Eine generelle Infragestellung der für die Spätatierung vorgebrachten Gründe unternahm K. BERGER, Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997. Zu erwähnen ist noch die ganz idiosynkratische Hypothesenbildung bei P. HOFRICHTER, Im Anfang war der ‚Johannesprolog‘, BU 17, Regensburg 1986; DERS., Modell und Vorlage der Synoptiker. Das vorredaktionelle Johannesevangelium, Theologische Texte und Studien 6, Hildesheim 1997 zuletzt DERS., Zur Komposition des Markusevangeliums auf der Grundlage des Hellenistenbuches, in: Ders. (Hg.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums, Theologische Texte und Studien 9, Hildesheim 2002, 161–181.

⁸⁶ So z.B. dezidiert D. MOODY SMITH, John among the Gospels (s. Anm. 4), 195ff.: „John, an Independent Gospel“; J. BECKER, Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen, in: I. Dunderberg./Chr. Tuckett/K. Syreeni (Hgg.), Fair play. Diversity and conflicts in early Christianity (FS H. Räisänen), NT.S 103, Leiden u.a. 2001, 203–241; K. HALDIMANN/H. WEDER, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1985–1994, ThR 67 (2002), (425–456)455.

zu synchron-literarischen Betrachtungsweisen⁸⁷ und die Rezeption vielfältiger Intertextualitätsdiskurse⁸⁸ machen es dabei erforderlich, die alten Fragen der Forschung noch einmal neu zu reflektieren. Die Aufgabe einer textlich und historisch gleichermaßen angemessenen Erklärung der Befunde besteht dabei nach wie vor.

2. Zum status quaestionis

2.1 Die schwindende Evidenz der Annahme nichtsynoptischer Quellenschriften

Der problemgeschichtliche Abriss hat gezeigt, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern eng mit dem Problem der Quellen des vierten Evangeliums überhaupt zusammenhängt. Insofern konnte in der neuzeitlichen Forschung (sofern man nicht mehr die Abfassung durch einen Augenzeugen voraussetzen wollte) die Unabhängigkeit oder Ursprünglichkeit der johanneischen Tradition nur so vertreten werden, daß man hinter dem Johannesevangelium ursprünglichere nicht-synoptische Quellen annahm. Die Exegeten, die – wie *Gardner-Smith* – überwiegend oder gar ausschließlich mündliche Traditionen hinter dem vierten Evangelium vermuteten,⁸⁹ blieben eine Minderheit. Die Rekonstruktion schriftlicher Quellen hat demgegenüber weite Teile der (zunächst deutschsprachigen) Forschung im 20. Jahrhundert beherrscht,⁹⁰ wobei sich mehrheitlich zwei Modelle gegenüberstanden, die durch *Wellhausen* und *Schwartz* begründete Grundschrifthypothese | und die von *Rudolf Bultmann* vertretene und modifiziert von vielen Kommentatoren übernommene Mehrquellenhypothese.

Doch die Akzeptanz der literarkritischen Modelle ist in der neueren Forschung – ungeachtet einzelner ‚Neuauflagen‘ – rapide geschwunden.⁹¹

⁸⁷ Vgl. etwa den Paradigmenwechsel im Werk von R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, gegenüber seinem früheren Werk: *The Johannine School*, SBL.DS 26, Missoula 1975.

⁸⁸ Das Paradigma der ‚Intertextualität‘ ist in der Johannesforschung bisher am stärksten bei THYEN, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 83), 96.99ff., rezipiert.

⁸⁹ So etwa – aus dem skandinavischen Hintergrund – NOACK, *Tradition* (s. Anm. 72); vgl. neuerdings etwa J.D.G. DUNN, *John and the Oral Gospel Tradition*, in: H. Wansbrough (Hg.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, JSNT.S 64, Sheffield 1991, 351–379.

⁹⁰ Zur Geschichte dieser Ansätze s. meine ausführliche Darstellung in FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 46), 51–71 (zu *Wellhausen*, *Schwartz* und *Hirsch*); 119–129 (zu *Bultmann*); 273–297 (zur ‚neueren Literarkritik‘); 381–387 (zu *Schmithals*); 429–445 (zu den Aporien der literarkritischen Zugangsweise).

⁹¹ Vgl. zur detaillierten Kritik dieser literarkritischen Modelle FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 46), 266–297.429–445.

Dies bedeutet nicht, daß die literarische Integrität des johanneischen Textes als sicher angesehen werden könnte – hier bestehen zumindest aufgrund von Joh 21 gravierende Zweifel. Doch die Zuversicht, noch einen vorredaktionellen Text oder gar vorevangelistische Quellen in ihrem Textbestand sicher rekonstruieren zu können, ist angesichts der Vielzahl konkurrierender Rekonstrukte und der offenkundigen Subjektivität der Vorgehensweise fragwürdig geworden.⁹² Von den drei umfangreicheren Quellen, die *Bultmann* für den vierten Evangelisten voraussetzen wollte,⁹³ hat die *Offenbarungsredenquelle* in der Forschung kaum jemanden überzeugt.⁹⁴ Vielmehr besteht inzwischen ein Konsens, daß hinter den johanneischen Reden allenfalls einzelne Sprüche und vielleicht kleine Sammlungen von Sprüchen, aber keine zusammenhängenden Quellenschriften angenommen werden können.⁹⁵ Aber auch die Rekonstruktion einer *Semeiaquelle* hat zuletzt vielstimmigen und heftigen Widerspruch erfahren, so daß man auch für die johanneischen Wundererzählungen kaum mehr mit einer durchlaufenden Quelle rechnen darf, sondern viel eher (mündliche oder schriftliche) Einzeltraditionen aus der johanneischen Gemeinde annehmen muß.⁹⁶ Und ob dem vierten Evangelisten ein eigenständiger und geschlossener *Passionsbericht* zugrundelag und wie gegebenenfalls dessen Beziehungen zur synoptischen Darstellung zu beschreiben wären, ist zuletzt ebenfalls strittig geworden.⁹⁷ Freilich erscheinen die Probleme in der Pas-

⁹² Vgl. auch das skeptische Fazit bei HALDIMANN/WEDER, Literatur (s. Anm. 86), 456.

⁹³ Vgl. den Wortlaut dieser von Bultmann rekonstruierten Quellen bei D. MOODY SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's literary theory*, New Haven 1965, 23–51.

⁹⁴ Eine Ausnahme war PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 427; vgl. auch (modifiziert) die Rezeption bei H. KOESTER, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin/New York 1980, 614ff.; DERS., *Ancient Christian Gospels*, London/Philadelphia 1990, 244ff.

⁹⁵ S. zuletzt den Forschungsbericht bei THEOBALD, *Herrenworte* (s. Anm. 3), 2ff.; s. auch SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002, 538f.

⁹⁶ S. zu den hier gegebenen Problemen umfassend M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, BZNV 98, Berlin 1999; zur Kritik der Semeia-Quelle VAN BELLE, *Signs Source* (s. Anm. 59); U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, Göttingen 1987, 87–194; E. RUCKSTUHL/P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, NTOA 17, Freiburg (Schweiz) /Göttingen 1991, 238–241; D. MARGUERAT, *La 'source des signes' existe-t-elle?*, in: J.D. Kaestli u.a. (Hgg.), *La communauté johannique et son histoire*, Genf 1990, 69–93; CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen*, WUNT II/69, Tübingen 1994.

⁹⁷ Während A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, SANT 30, München 1972 den (im Entwurf Bultmanns literarisch recht unbestimmten) vorjohanneischen Passionsbericht literarisch rekonstruieren und für diesen vorjohanneischen Bericht (!) einen mündlichen Einfluß der synoptischen Tradition annehmen wollte, vermutet T.A. MOHR, *Markus- und Johannespassion*, AThANT 70, Zürich 1982, für den vierten Evan-

sion, wo die dichtesten textlichen Berührungen mit dem synoptischen Stoff vorliegen, am komplexesten.

Wenn aber die Möglichkeit der Rekonstruktion außersynoptischer schriftlicher Quellen des Johannesevangeliums nicht mehr so zuversichtlich gesehen werden kann, dann wird die Frage dringlicher, wie die (zumindest grobe) Übereinstimmung mit den Synoptikern im Rahmen der Evangelien erzählung zu erklären ist und ob nicht doch der Aufriß des Markusevangeliums in irgendeiner Form im Hintergrund der Konzeption des Johannesevangeliums stehen könnte. Die Annahme, daß eine Beeinflussung auf der Ebene der ‚vorjohanneischen‘ Tradition vorliege, während der Evangelist dann in Unkenntnis der synoptischen Evangelien geschrieben habe,⁹⁸ erscheint demgegenüber als ein kaum glaubwürdiger Ausweg. Auch im Blick auf die Herkunft einzelner Erzählstoffe fällt das Augenmerk neu auf die synoptischen Evangelien – ohne daß natürlich der Einfluß weiterer Stoffe aus mündlicher Überlieferung und die Existenz eigenständiger johanneischer Gemeindefraditionen ausgeschlossen werden könnte. Die Notwendigkeit zu einer strikten Alternative ‚synoptisch versus nicht-synoptisch‘ besteht nicht. Auch die Alternative ‚abhängig‘ oder ‚unabhängig‘ könnte sich in verschiedenen Teilen des Evangeliums je anders darstellen, wenn man dem Evangelisten zugesteht, daß er auch im Falle der Kenntnis eines synoptischen Evangeliums Teile seines Werkes ohne Berücksichtigung desselben gestalten konnte. Die Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums sprechen dann aber nicht zwingend dagegen, daß der vierte Evangelist eines oder mehrere dieser Werke gekannt haben könnte. |

2.2 Methodologische Reflexionen zum Nachweis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit

Es ist auffällig, daß diese methodischen Fragen in den älteren Arbeiten zum Problem häufig nicht explizit reflektiert wurden,⁹⁹ obwohl ihre Beantwortung die Argumentation bestimmt.

gelisten die Verwendung eines vormarkinischen Berichtes, so daß W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, BZNW 69, Berlin/New York 1994, darauf aufbauend, aus der synoptischen Lektüre der Markus- und der Johannespassion zu einer ‚ursprünglichen‘ Version durchdringen will. Diese z.T. sehr hypothetischen Rekonstruktionen werden neuerdings überzeugend kritisiert durch LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), der den johanneischen Passions- und Osterbericht als eigenständige Bearbeitung der markinischen und lukanischen Version versteht und insofern keinen weiteren vorjohanneischen Bericht mehr annimmt.

⁹⁸ So DAUER, *Passionsgeschichte* (s. Anm. 97).

⁹⁹ Vgl. die Kritik bei DUNDERBERG, *Johannes* (s. Anm. 67), 23: „in vielen Fällen listet Gardner-Smith nur Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf, um dann festzustellen, daß es mehr Unterschiede gibt“. Ebd., 24: „Die Vertreter der Unabhängigkeitshypothese diskutieren auffallend wenig über genauere Kriterien der literarischen Verwandtschaft.“

a) Methodisch ist zu bemerken, daß die Annahme der Abhängigkeit bzw. Kenntnis und die Annahme der Unabhängigkeit nicht wirklich gleichwertig sind: Abhängigkeit läßt sich unter gegebenenfalls festzulegenden Bedingungen an konkreten Textvergleichen zeigen und damit exegetisch plausibilisieren. Hingegen ist die These der Unabhängigkeit weniger klar kontrollierbar. D.h., auch wenn die Annahme der Benutzung eines synoptischen Evangeliums textlich nicht mehr nachweisbar sein sollte, wäre damit nicht schon seine völlige Unabhängigkeit erwiesen. Die hierfür vorgebrachten Hinweise auf mündliche Einflüsse bleiben in der Regel vage,¹⁰⁰ und die Annahme von Berührungen auf der Ebene vorjohanneischer Tradition ist kaum kontrollierbar.

b) Umgekehrt wäre die Annahme der Unabhängigkeit aufzugeben, wenn die Abhängigkeit von einem redaktionellen Element eines der synoptischen Evangelien an einer Stelle hinreichend plausibel gemacht werden könnte.

Wie läßt sich die Kenntnis eines der synoptischen Evangelien nachweisen, bzw. wie groß muß die Gemeinsamkeit sein, damit sich diese nur durch eine literarische Kenntnis plausibel erklären läßt? Auch diese Frage ist nicht ‚objektiv‘ zu beantworten, sondern nur auf der Basis von Regeln, die der Interpretation vorzugeben sind und sich in dieser zu bewähren haben.

Eine für andere neutestamentliche Schriften erprobte Minimalbedingung für die Annahme literarischer Rezeption (oder ‚Zitation‘) ist, daß auf engem Raum drei (oder ggf. auch zwei sehr ungewöhnliche) Wörter übereinstimmen, sofern dies nicht auf die Aufnahme einer allgemeinen Redewendung oder einer gemeinsamen Quelle begrenzt ist.¹⁰¹ Deshalb sind „die Ergebnisse der synoptischen Redaktionskritik ... mit einzubeziehen,¹⁰² und die Benutzung eines synoptischen Evangeliums kann nur dann als sicher gelten, wenn sich die Rezeption redaktioneller Elemente dieses Evangeliums hinreichend sicher zeigen läßt.

¹⁰⁰ Das gilt auch für das neuerliche Plädoyer von J.D.G. DUNN, *John and the Oral Gospel Tradition*, in: H. Wansbrough (Hg.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, JSNT.S 64, Sheffield 1991, 351–379, der postuliert „we should probably allow for a larger degree of creativity on the part of the Johannine tradition“ (377), um dann zu folgern: „Most of the earliest historical tradition in John reveals a degree of variation which makes John’s direct dependence on one or more of the Synoptics as such highly unlikely“ (378).

¹⁰¹ So die bei DUNDERBERG, *Johannes* (s. Anm. 67), 26f. aufgenommene Kriteriologie, die E.P. SANDERS, *Literary Dependence in Colossians*, JBL 85 (1966), 28–45, für Probleme des Kolosserbriefs entwickelt hat.

¹⁰² So DUNDERBERG, *Johannes* (s. Anm. 67), 27, der auf N.H. BRICKHAM, *The Dependence of the Fourth Gospel on the Gospel of Mark*, PhD Diss. American University, Washington D. C. 1982, 9–11, und CHR. RINIKER, *Jean 6,1–21 et les évangiles synoptiques*, in: J.-D. Kaestli etc. (Hgg.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève 1990, 41–67, verweist.

Aber nicht nur im Fall wörtlicher Übereinstimmungen ist eine Rezeption anzunehmen. Sie kann auch dort vorliegen, wo ein Zitat eventuell aus Kontextgründen sprachlich modifiziert ist, aber weitere Hinweise auf seinen ursprünglichen Zusammenhang begegnen, weiter dort, wo entsprechende Gemeinsamkeiten in der Erzählfolge (Akoluthie) bestehen: „Erinnert Joh an die synoptischen Kompositionen, dann liegt die Möglichkeit eines literarischen Gebrauchs deutlich näher“.¹⁰³ Außerdem können Anomalien im johanneischen Text auf dessen ‚Subtexte‘ hinweisen und somit als Indizien einer intertextuellen Beziehung dienen und einen literarischen Prozeß erkennbar werden lassen.¹⁰⁴ Aufgrund der neueren Intertextualitäts-Diskussion ist zu unterscheiden, ob der Bezug auf den ‚Prätext‘ bewußt erfolgt oder nicht, außerdem ob der Bezug auch den (impliziten) Lesern bewußt gemacht werden soll (und sie damit zum ‚Textvergleich‘ herausfordert) oder nicht.¹⁰⁵

c) Im Kontext solcher Differenzierungen ist zu erörtern, wie man sich die Benutzung älterer Texte durch den Johannes-Evangelisten vorstellen kann. An Matthäus und Lukas wird deutlich, daß ein Autor durchaus zwei Quellen nebeneinander verwenden und ineinander arbeiten konnte. Andererseits ist es keineswegs zwingend, für | den vierten Evangelisten eine ‚synoptische‘ Form der Redaktion anzunehmen. Dieses ‚Modell‘ stand bei vielen Vertretern der Unabhängigkeit stark im Hintergrund, woraufhin mit Recht nur festgestellt werden konnte, daß Johannes *so* nicht von einem synoptischen Evangelium abhängig ist. Er beschränkt sich offenbar nicht auf die Zusammenfügung vorgegebener Quellen,¹⁰⁶ sondern zeigt sich (explizit in Joh 20,30f.) als eklektischer und selbständig gestaltender Autor – was die Rezeption schriftlicher Quellen nicht aus-, sondern einschließt.¹⁰⁷

¹⁰³ DUNDERBERG, Johannes (s. Anm. 67), 28. Vgl. auch die Reflexion bei T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zur vorirenäischen Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2, Leipzig 2000, 35ff.

¹⁰⁴ DUNDERBERG, Johannes (s. Anm. 67), 28f., unter Verweis auf M. RIFFATERRE, Text Production, New York 1983, 232. Dunderberg verweist auf das Phänomen, daß Joh 12,14 – anders als die Synoptiker – Jesus selbst den Esel finden läßt, während 12,16 den Eindruck erweckt, als handle es sich um eine Tat der Jünger.

¹⁰⁵ Vgl. ST. ALKIER, Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma, in: D. Sänger (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, BThS 55, Neukirchen-Vluyn 2003, (1–26)18; J. HELBIG, Intertextualität und Markierung, Heidelberg 1996, 45.

¹⁰⁶ Hier leiden auch Modelle der ‚internen‘ Quellenanalyse unter einem beträchtlichen Mangel an Plausibilität, etwa wenn Rudolf Bultmann den Evangelisten einerseits als großen Theologen zeichnet, ihm aber zugleich eine nahezu sklavische Addition von vorgegebenen schriftlichen Quellen unterstellt (s. FREY, Eschatologie I [s. Anm. 46], 141f.).

¹⁰⁷ Möglich ist auch, daß der Evangelist gelegentlich gedächtnismäßig zitiert – aber diese Möglichkeit ist ein schwaches Argument gegen die Kenntnis von Texten. Zumin-

Es wäre freilich eine unbegründete Voraussetzung, daß er die Synoptiker – wenn er sie kannte – in seinem ganzen Werk durchgehend als „standard works“ hätte voraussetzen müssen.¹⁰⁸

d) Wenn die Kenntnis der synoptischen Tradition auf der Ebene der Herausgeber des vierten Evangeliums (d.h. in Joh 21) weithin akzeptiert ist, dann stellt sich die Frage, ob es historisch plausibel ist, eine solche Kenntnis für den Evangelisten auszuschließen.¹⁰⁹ Vor allem wenn man – wie inzwischen weithin akzeptiert ist – die ‚johanneische‘ Redaktion des Evangeliums nicht zu weit von dem Evangelisten abrücken darf, dann legt es sich nahe, auch in Bezug auf die Kenntnis und Verwendung synoptischer Tradition keine allzu großen Unterschiede zwischen dem Evangelisten selbst und den Herausgebern des Evangeliums anzunehmen.

Analog läßt sich gegenüber den Thesen argumentieren, die einen synoptischen Einfluß auf der Ebene einer vorjohanneischen Quelle vermuten.¹¹⁰ Wenn schon die vorjohanneische Tradition mit einem der synoptischen Evangelien bekannt gewesen sein soll, dann ist es kaum plausibel, für den Evangelisten selbst keine Kenntnis dieses Werks anzunehmen. Wenn sich andererseits die Eigenarten der johanneischen Ausgestaltung im Rahmen der theologischen Tendenzen des Evangelisten erklären lassen, wird die Annahme einer Beeinflussung auf der Ebene der Tradition problematisch oder gar überflüssig.¹¹¹

2.3 Differenzen und Berührungen und ihre Bewertung

Blickt man von den synoptischen Evangelien auf das Johannesevangelium, dann fallen seit jeher zunächst dessen *Eigentümlichkeiten* und damit die *Differenzen* zu den Synoptikern besonders auf.¹¹² Diese zeigen sich schon in der Eröffnung durch den Johannesprolog, berühren im Ganzen die To-

dest wenn die Abweichungen von den Parallelen aus seiner Konzeption plausibel zu machen sind, ist die Annahme einer Kenntnis und bewußten Abänderung vorzuziehen.

¹⁰⁸ Dies geschieht bei GARDNER-SMITH, St. John (s. Anm. 65), 92.

¹⁰⁹ Dies gilt um so mehr, als in vielen literarkritischen Modellen die Identifikation der redaktionellen Zufügungen gerade mit Hilfe des Kriteriums der ‚Synoptikernähe‘ erfolgt. Dieses Argument ist zirkulär.

¹¹⁰ Vgl. neben DAUER, Passionsgeschichte (s. Anm. 97), auch P. BORG, John and the Synoptics in the Passion Narrative, NTS 5 (1958/59), 246–259, der einen mündlichen Einfluß auf vorjohanneische Traditionen vermutet.

¹¹¹ So die Kritik an Dauer bei M. SABBE, The Arrest of Jesus and Its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer's Hypothesis, in: M. de Jonge (Hg.), L'Évangile de Jean, BEThL 44, Gembloux/Leuven 1977, 203–234; DERS., The Trial of Jesus before Pilate and its Relation to the Synoptic Gospels, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics, BEThL 101, Leuven 1992, 341–385.

¹¹² Diese sind zuletzt eindrücklich herausgestellt worden bei BECKER, Evangelium (s. Anm. 86), 214–217.

pographie und Chronologie des Wirkens Jesu und damit die Komposition des Werkes – etwa in der Einschaltung ausgedehnter ‚Abschiedsreden‘. Sie zeigen sich auch im Fehlen zentraler synoptischer Stoffe wie z.B. der Gleichnisse, der Gesetzesworte, der meisten synoptischen Wundererzählungen etc., und sie lassen sich natürlich auch theologisch an den wesentlichen Grundzügen der Darstellung Jesu, seines Wirkens und seiner Verkündigung und nicht zuletzt seiner Person-Würde, an der Christologie, erkennen.

Ungeachtet dieser Differenzen stimmen aber auch die meisten Vertreter der Unabhängigkeit des vierten Evangeliums darin überein, daß es sich bei diesem Werk gleichfalls um ein Evangelium handelt, also um ein Werk, das jener Gattung der kerygmatisch stilisierten ‚Vita Jesu‘ zuzurechnen ist, die gewisse Analogien in den Texten des hellenistischen βίος besitzt,¹¹³ aber doch in ihrer Erzählweise Elemente der jüdischen Tradition (vor allem der LXX) aufnimmt¹¹⁴ und insofern als eine frühchristliche Neubildung anzusprechen ist. Im Unterschied zu manchen anderen Schriften, die im zweiten Jahrhundert ebenfalls „Evangelium“ genannt werden, erzählt Johannes wie die Synoptiker den Weg des *irdischen* Jesus von den Anfängen im Kontakt mit Johannes dem Täufer bis zu den Osterereignissen im Rahmen einer – andere Stoffe integrierenden – narrativen Darstellung.

Freilich sind die *stofflichen Gemeinsamkeiten*¹¹⁵ – überwiegend mit der *markinischen Tradition* – auf eine begrenzte Zahl von Perikopen beschränkt, die sich nur in Joh 1–6.12 und natürlich im Passionsbericht finden. Zu erwähnen sind die Begegnung Jesu mit dem Täufer (Joh 1,29–34 – wobei die Taufe selbst nicht erzählt wird), die Tempelreinigung (Joh 2,14–22 – die an einer signifikant anderen Stelle als bei Markus berichtet wird), die Heilung des Gelähmten Joh 5,2–9; die Speisung der 5000 (Joh 6,1–15);

¹¹³ Vgl. dazu D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987, 64; D. DORMEYER, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993, 199–228; R.A. BURRIDGE, *What are the Gospels?*, MSSNTS 70, Cambridge 1995, 219; D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie*, TANZ 22, Tübingen/Basel 1997, 508. Vgl. zuletzt D. WÖRDEMANN, *Das Charakterbild im bios nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus*, SGKA.E 20, Paderborn u.a. 2002.

¹¹⁴ Darauf weist – in kritischer Diskussion mit den zuvor genannten Entwürfen – M. REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, UTB 2197, Paderborn 2001, 102f., hin; vgl. DERS., *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, ZNW 90 (1999), 1–27.

¹¹⁵ Vgl. die Listen bei SCHNELLE, *Einleitung*⁴ (s. Anm. 95), 540f.; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, HThK IV/1, Freiburg³ 1972, 15ff.; R. KIEFFER, *Jean et Marc: convergences dans la structure et dans les détails*, in: A. Denaux (Hg.), *Jean et les Synoptiques*, BEThL 101, Leuven 1992, 109–126. Vgl. auch TH. SÖDING, *Johanneische Fragen. Einleitungswissenschaft – Traditionsgeschichte – Theologie*, in: P.L. Hofrichter (Hg.), *Für und wider die Priorität* (s. Anm. 85), 213–239.

der Seewandel (Joh 6,16–21) mit anschließender Überfahrt (Joh 6,22–25) und Zeichenforderung (Joh 6,26), das Petrusbekenntnis (Joh 6,66–71), die Salbung Jesu in Bethanien (Joh 12,1–8) und der Einzug in Jerusalem (Joh 12,12–19) sowie dann aus der Passionsgeschichte die Gefangennahme Jesu (Joh 18,3–12), die Verleugung des Petrus (Joh 18,25–27), die Passaamnestie (Joh 18,39f.), die Verspottung Jesu (Joh 19,1–3), die Kreuzigung (Joh 19,16b–19), die Zeugen unter dem Kreuz (Joh 19,24b–27 – bei Johannes allerdings signifikant erweitert) und die Grablegung (Joh 19,38–42). Hinzu kommen einige Logien, wie das Täuferwort über den Kommenden (Joh 1,27 par. Mk 1,7), das Wort über den Geisttäufer (Joh 1,33b par. Mk 1,8), die Benennung Simons als Kephas (Joh 1,43), das Tempelwort (Joh 2,19), das Wort vom Propheten und seiner Vaterstadt (Joh 4,44), der Ausspruch der Zeitgenossen über Jesu Eltern (Joh 6,42), das Nachfolgelogion vom Lieben und Hassen des eigenen Lebens (Joh 12,25), die Jüngerlogien Joh 13,16.20 und das Wort über die Jüngerzerstreuung (Joh 16,32). Verglichen mit der Ausdehnung der johanneischen Reden ist die Zahl der wörtlichen erkennbaren Entsprechungen im Redestoff auffällig gering. |

Zu den Berührungen mit Markus bzw. der *traditio triplex* kommen weitere *Berührungen mit anderen Traditionslinien*. Die Erzählung vom Sohn des königlichen Bediensteten (Joh 4,46–54) berührt sich mit der *Q-Überlieferung* vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–12; Lk 7,1–10), freilich sind die sprachlichen Übereinstimmungen nur gering, so daß diese Perikope kaum eindeutig auszuwerten ist.¹¹⁶ Auffällige Übereinstimmungen mit der ‚johanneischen‘ Diktion finden sich auch in dem Q-Logion Mt 11,25–27/Lk 10,21f., das immer wieder als ein ‚johanneisches‘ Element in der synoptischen Tradition gewertet wurde.¹¹⁷ Weitere Berührungen mit *Lukas* finden sich in der Salbungserzählung und in der hier sowie in der Lazarus-Episode vorliegenden Verbindung der drei ‚lukanischen‘ Gestalten Maria, Martha und Lazarus,¹¹⁸ im Bericht von der Erscheinung Jesu im

¹¹⁶ Vgl. zuletzt die Analyse bei LABAHN, Jesus als Lebensspender (s. Anm. 96), 190–200, der meint, der Evangelist lasse keine Abhängigkeit von der synoptischen Erzählung erkennen und den lukanischen Text als „Ausgangspunkt der joh.-traditionellen Nacherzählung“ wertet (199). Die Möglichkeit einer freien *relecture* des lukanischen Textes durch den Evangelisten wird z.B. bei B. LINDARS, Capernaum Revisited. John 4,46–53 and the Synoptics, in: DERS., Essays on John (s. Anm. 73), 199–214, erwogen.

¹¹⁷ S. zur Diskussion J. PRYOR, The Great Thanksgiving and the Fourth Gospel, BZ 35 (1991), 157–179.

¹¹⁸ S. dazu die weitergehenden Überlegungen bei H. THYEN, Die Erzählung von den Bethanischen Geschwistern (Joh 11,1 – 12,19) als Palimpsest über synoptischen Texten, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), The Four Gospels 1992 (s. Anm. 38), 2021–2050; U. BUSSE, Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope: Frucht eines Kommunikationsprozesses, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics (s. Anm. 4), 281–306; vgl. auch J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 424.

Jüngerkreis (Joh 20,19–29 par. Lk 24,36–49) sowie in der Erzählung vom wunderbaren Fischzug (Joh 21,1ff. par. Lk 5,1–11). Die Parallelen mit lukanischem Stoff begegnen gehäuft in der Passionsgeschichte,¹¹⁹ wobei insbesondere | der Sachverhalt auffällt, daß beide Evangelien die markinische Tradition eines förmlichen Gerichtsverfahrens gegen Jesus vor dem Synhedrium auslassen, beide eine dreifache Unschuldserklärung für Jesus durch Pilatus bieten, daß Johannes (abgesehen von Kapitel 21) ebenso wie Lukas nur Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem berichtet und daß schließlich Lukas allein eine Zusammenstellung von Abschiedsworten Jesu im Abendmahlssaal bietet (Lk 22,24–38) – ein Element, das dann bei Johannes in breitem Stil ausgebaut erscheint. Eindeutige Berührungen mit *Matthäus* sind hingegen ganz spärlich. *Udo Schnelle* nennt in seiner Liste der gemeinsamen Stoffe allein das Logion vom Binden und Lösen (Joh 20,23 par. Mt 18,18).¹²⁰

Wesentlicher noch als punktuelle stoffliche Entsprechungen ist die Beobachtung von *Kompositionsanalogien* zwischen dem johanneischen und dem markinischen Bericht, vor allem in der Erzählsequenz von Joh 6 (par. Mk 6–8), die von der Speisung über den Seewandel, die Überfahrt und die Zeichenforderung bis hin zum Petrusbekenntnis reicht, sowie weiterer Entsprechungen in der Passionsgeschichte.¹²¹ Mehr noch als die punktuellen stofflichen und zum Teil sprachlichen Übereinstimmungen, für die sich zumeist unterschiedliche Erklärungen anführen lassen, bieten diese partiellen Kompositionsanalogien Hinweise darauf, daß der vierte Evangelist den Aufbau zumindest des Markusevangeliums kannte und – nicht durchge-

¹¹⁹ Vgl. dazu die Liste bei SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium I* (s. Anm. 115), 20ff.; s. die ausführliche Spezialdiskussion seit J. SCHNIEWIND, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, Leipzig 1914. Die ausführliche Untersuchung von LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4), rechnet mit einer Rezeption des Lukasevangeliums (und auch lukanisch-redaktioneller Züge) durch den Evangelisten; vgl. ebenso SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 81), 1805–1813. Ein gegenläufiger Trend begegnet neuerdings bei einigen angelsächsischen Forschern, die das literarische Verhältnis umkehren und Lukas von Johannes abhängig sehen wollen, vgl. B. SHELLARD, *The Relationship of Luke and John. A Fresh Look at an Old Problem*, JThS 46 (1995), 71–98; M.A. MATSON, *In Dialogue with another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke*, SBL.DS 178, Atlanta 2001. Freilich muß auch Matson (ebd., 444) zugestehen: „There is ... no way to prove that Luke used John.“ Eine Umkehrung des literarischen Verhältnisses würde m.E. für das Verständnis der Komposition des Lukas unlösliche Fragen aufwerfen und zudem eine ausgesprochen späte Datierung des Lukasevangeliums erfordern, was – wenn man etwa die Hinweise auf die Tempelzerstörung bei Lukas und Matthäus vergleicht – ausgesprochen unwahrscheinlich ist.

¹²⁰ SCHNELLE, *Einleitung*⁴ (s. Anm. 95), 541.

¹²¹ Vgl. SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 81), 1805–1813; DERS., *Einleitung*⁴ (s. Anm. 95), 541, noch detaillierter KIEFFER, *Jean et Marc* (s. Anm. 115), 113–116.

hend, aber eben doch in einigen Sequenzen – auf diesen Aufbau rekurriert.¹²²

Die Gemeinsamkeit hinsichtlich der literarischen *Gattung* verstärkt dieses Argument. Wenn Johannes der von Markus erstmals geschaffenen Textsorte zuzurechnen ist, dann wäre es sehr unwahrscheinlich, wenn die ‚Erfindung‘ dieser Gattung in einer anderen ‚Entwicklungslinie‘, parallel zu Markus noch einmal in analoger Weise angenommen werden müßte.¹²³ Eben dies ist aber erforderlich, wenn man das vierte Evangelium oder seine Tradition als völlig unabhängig klassifizieren möchte. So postuliert *Jürgen Becker*, der vierte Evangelist sei „ein zweiter Mk“ gewesen.¹²⁴ Andere Autoren führen die zweite – oder vielleicht sogar erste – ‚Erfindung‘ der Gattung Evangelium dann auf den Autor einer Grundschrift oder eines Zeichenevangeliums zurück, doch „verschiebt“ eine solche Annahme das Problem „nur in ein nicht mehr aufhellbares Dunkel verlorener Literatur“.¹²⁵ Die ‚Komposition‘ einer zweiten, nicht weniger eindrücklich als das markinische Werk auf Passion und Ostern hin zielenden Erzählung der Heilsbotschaft von Jesus Christus bietet m.E. ein sehr starkes Argument für die Kenntnis und (partielle) Rezeption des Markusevangeliums durch den vierten Evangelisten.

3. Drei paradigmatische Texte

Es ist durchaus fraglich, ob sich die Abweichungen des vierten Evangeliums von der synoptischen Tradition (bzw. zunächst von Markus) in jedem Fall schlüssig ‚erklären‘ lassen. Angesichts der fragmentarischen Quellenlage (und vor allem unserer Unkenntnis der mündlichen Überlieferungsströme) wäre es auch kaum angemessen, eine solche vollständige Erklärung zu fordern. Letztlich müssen sich die historischen Hypothesen einer ‚Unabhängigkeit‘ oder ‚Abhängigkeit‘ in der Interpretation der johanneischen Texte bewähren. Ich möchte daher im Folgenden an drei ausgewählten Beispielen zeigen, wie sich die Aussagen des vierten Evangeliums auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition erschließen.

¹²² Die Möglichkeit, daß in dieser Erzählfolge auf eine vormarkinische Tradition rekurriert werden könnte, bietet sich angesichts der deutlich auf den ältesten Evangelisten zurückgehenden Erzählsequenz in Mk 6–8 nicht.

¹²³ So SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 81), 1801f.

¹²⁴ BECKER, *Evangelium³ I* (s. Anm. 86), 47.

¹²⁵ Vgl. SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 81), 1802.

3.1 Die markinische Gethsemaneperikope (Mk 14,32–42) und das Johannesevangelium

Ein erster instruktiver Testfall ist das Verhältnis zwischen der markinischen ‚Gethsemane‘-Überlieferung und dem Johannesevangelium.¹²⁶ Bekanntlich überliefert Johannes Jesu Gebet in Gethsemane (Mk 14,32–42) nicht, sondern stellt zwischen die Verleugnungsankündigung (Joh 13,36–38) und die Gefangennahme-Szene (Joh 18,1–11) seine ‚Abschiedsreden‘. Doch finden sich zwischen diesen (und anderen johanneischen Texten) und der markinischen Perikope eine Reihe auffälliger Entsprechungen, die sich m.E. nur im Sinne einer (kritischen) Rezeption dieser Perikope durch den vierten Evangelisten erklären lassen:¹²⁷ |

3.1.1 Der Abschluß der ersten Abschiedsrede

Die markinische Gethsemaneperikope schließt mit den Worten: „Steht auf, wir wollen gehen! Seht, der mich ausliefert, ist nahe.“ (Mk 14,42: ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.). Ein exaktes Zitat liegt in Joh 14,31c, dem rätselhaften Abschluß der ersten Abschiedsrede vor: „Steht auf, wir wollen von hier gehen! (ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν). Der Einwand, daß sich hier nur zwei Worte entsprechen, also die Kriterien für die Klassifikation als ‚Zitat‘ nicht vollständig erfüllt sind, läßt sich durch die Beobachtung ausgleichen, daß im Kontext weitere Elemente mit Mk 14,32–42 übereinstimmen: das Motiv des „Gartens“ (Joh 18,1; Mk 14,32) und die Rede vom „Kommen“ des Verräters (Mk 14,42.43; Joh 18,2ff) bzw. hier des „Herrschers der Welt“ (ἄρχων τοῦ κόσμου: Joh 14,30b). So läßt sich auch die exakt nur in zwei Worten vorliegende Entsprechung als ‚Zitat‘ und damit als Hinweis auf eine *literarische* Rezeption des markinischen Zusammenhangs werten. Dies wird durch weitere Beobachtungen gestützt:

a) Im Kontext der Abschiedsrede ist die ‚transitorische‘ Bemerkung überraschend, insofern hier die ‚besprechende‘ Darstellungsweise der Rede verlassen und mit dem Kohortativ an die Jünger wieder in die ‚erzählte‘ Situation beim letzten Mahl zurückgeführt wird, die seit Joh 13,2 vorausgesetzt ist. Daß Joh 14,31c im vorliegenden Kontext relativ ‚unmotiviert‘ ist, stützt die Annahme, daß hier auf vorgegebene Tradition zurückgegriffen wird.

¹²⁶ Vgl. K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung*, BZNW 104, Berlin/New York 1999, 6–8; T. ONUKI, *Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition*, AJBI 3 (1977), (157–268)226ff.

¹²⁷ So auch HALDIMANN, *Rekonstruktion* (s. Anm. 126), 7: „An allen vier Stellen läßt sich beobachten, daß das JohEv das überlieferte Material komplexer verarbeitet hat als die synoptische Gethsemanetradition.“

b) Die in Joh 14,31c thematisierte Bewegung wird erst in Joh 18,1 ausgeführt, wenn Jesus – nach drei weiteren Redekapiteln – mit seinen Jüngern in den Garten geht, wo er dann festgenommen wird:¹²⁸ Die zwischen Mk 14,42 und 14,43 bestehende Ereignisfolge erscheint somit ‚aufgesprengt‘. Doch ungeachtet der Frage, ob man daraus literarkritische Folgerungen ziehen kann oder nicht, besteht zwischen Mk 14,43–52 und Joh 18,1–11 eine weitere stoffliche Parallele, die die Annahme eines intentionalen Bezugs von Joh 14,31c auf Mk 14,42 stützt. |

c) Die Nennung des Gartens in Joh 18,1 (κῆπος) hat ihre Entsprechung nicht in Mk 14,43, sondern in Mk 14,32,¹²⁹ so daß hier ein weiteres Element der markinischen Perikope rezipiert erscheint. Im johanneischen Kontext verändert sich allerdings der Bezug der Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν: Während diese in Mk 14,42f. eine Begegnung innerhalb des Gartens, vom Ort, an dem die Jünger schliefen, hin zur Begegnung mit dem Verräter, bezeichneten, beziehen sich die selben Worte in Joh 14,31c auf den in Mk 14,26.32 erzählten Gang der Gruppe vom Raum des letzten Mahls zum Ölberg (d.h. über den Kidron, der Jerusalem vom Ölberg trennt; vgl. Joh 18,1) in den Garten, in dem die Verhaftung stattfindet. Die markinische Handlungsfolge *Letztes Mahl – Gang in den Garten – Gebet – Aufstehen – Verhaftung* erscheint modifiziert zur Sequenz *Letztes Mahl – Rede Jesu – Aufstehen – Gang in den Garten – Verhaftung*.

3.1.2 Das Motiv der gekommenen ‚Stunde‘ und des Todesbechers

Der in Mk 14,41 angesichts der nun unausweichlichen Todesstunde ausgesprochene Satz: „Gekommen ist die Stunde“ (ἦλθεν ἡ ὥρα) besitzt eine Entsprechung in der ‚Proklamation‘ der Todesstunde in Joh 12,23: „Gekommen ist die Stunde“ (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα). Auch hier liegt kein ‚exaktes‘ Zitat vor – an der Stelle des Aorist steht ein Perfekt – allerdings ist die ‚Zeitansage‘ ebenfalls mit einem Menschensohn-Wort verbunden, das bei Johannes signifikant anders geformt ist. Impliziert die ‚Stunde‘ nach Mk 14,41, daß „der Menschensohn in die Hände der Sünder ausgeliefert“ wird, so nach Joh 12,23, daß „der Menschensohn „verherrlicht werde“. In dieser Abweichung zeigt sich die charakteristische Deutung des Todes Jesu durch den vierten Evangelisten.

Die Erwähnung der ‚Stunde‘ hat für Johannes programmatische Bedeutung, da zuvor mehrfach davon gesprochen wurde, daß Jesu ‚Stunde‘ ‚noch nicht‘ eingetreten sei (Joh 2,4; 7,30; 8,20). Wenn sie nun als ‚gekommen‘

¹²⁸ Hier liegt eine der klassischen Aporien des Johannesevangeliums vor. S. zur Diskussion der damit verbundenen Probleme FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 113ff.

¹²⁹ Die Lokalisierung jenseits des Kidron (Joh 18,1) entspricht der Angabe „hinaus an den Ölberg“ (Mk 14,26).

proklamiert wird, steht Jesu Tod unmittelbar bevor.¹³⁰ Joh 12,23 ist somit der ‚Auftakt‘ zu dem Geschehenszusammenhang von letztem Mahl, Verhör, Kreuzigung, Grablegung, Auferstehung und Geistesmitteilung, der bei Johannes integral im Motiv der ‚Stunde‘ erfaßt wird.¹³¹

Das Motiv der ‚Stunde‘ begegnet in der markinischen Gethsemane-Perikope schon im Referat des Gebetes Jesu in Mk 14,35, „daß die Stunde, wenn es möglich ist, an ihm vorübergehe“ (ἵνα εἰ δυνατόν ἐστὶν παρῆλθη ἀπ’ αὐτοῦ ἡ ὥρα). Dieses Gebet und die in wörtlicher Rede gebotene Fortsetzung in Mk 14,36: „Nimm diesen Becher von mir“ (παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ) klingt im Johannesevangelium in drei Motiven (‚Verschonung‘, ὥρα und ποτήριον), verteilt auf zwei verschiedene Passagen, nach:

a) In Joh 12,27f. stellt der johanneische Jesus seine ‚Erschütterung‘ fest und fragt dann:

„Was soll ich sagen: ‚Vater, rette mich aus dieser Stunde!‘? Nein, deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. ‚Vater, verherrliche deinen Namen!‘“

τί εἶπω; Πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα.

Die Aussage verwirft also explizit ein mögliches Verhalten Jesu, „das als Möglichkeit vom Text selbst zuvor ‚in den Raum‘ gestellt worden ist,¹³² nämlich die Bitte um Verschonung („rette mich aus dieser Stunde“), die als Paraphrase des in Mk 14,35 referierten Gebets verstanden werden kann. Vielmehr wird die ‚Stunde‘ (des Todes) bewußt angenommen („darum bin ich in diese Stunde gekommen“) und mit der Verherrlichungsbitte („Vater, verherrliche deinen Namen“) beantwortet, die die joh ‚Korrektur‘ der zuvor abgewiesenen Verschonungsbitte präsentiert.

b) Das dritte Element aus Mk 14,35f. begegnet in der johanneischen Verhaftungs-Perikope Joh 18,11, wo Jesus nach dem Schwerthieb des Petrus formuliert:

„Soll ich den Becher nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“

τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό;

Die bei Johannes nirgends zuvor erwähnte Rede vom Trinken des Bechers weist in Verbindung mit dem Verschonungsmotiv und der Rede vom Vater gleichfalls auf die Gethsemane-Tradition zurück und verbindet sich mit der in Joh 12,27f. betonten Übernahme des Todesgeschicks. |

¹³⁰ Vgl. zum Motiv der Stunde s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 215ff.; DERS., Die *theologia crucifixi* des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, (169–238)194–197.

¹³¹ Vgl. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 130), 219.

¹³² HALDIMANN, Rekonstruktion (s. Anm. 126), 7 Anm. 17.

Das Motiv der ‚Verschonung‘ ist im vierten Evangelium somit an zwei Stellen rezipiert und an beiden explizit verworfen. Dies entspricht der johanneischen Christologie. Für das vierte Evangelium nimmt Jesus den Tod (‚Becher‘, ‚Stunde‘) bewußt und freiwillig an, weil ihm dieses Geschick ‚vom Vater gegeben‘ wurde. Was in Mk 14 erst nach einem Gebetskampf entschieden ist (und schon bei Lukas und Matthäus stärker in Richtung auf den vorbildlichen Gehorsam Jesu hin gestaltet ist¹³³), steht bei Johannes von vorneherein fest: Jesus ‚weiß‘ um ‚seine Stunde‘ (Joh 13,1) und bittet den Vater allein um ‚Verherrlichung‘ (Joh 12,28; 17,1), daher kann die Bitte um Verschonung, das Ansinnen, den ‚Becher‘ nicht zu trinken, nur abgewiesen werden. Auch hier ist im Geflecht der Motive von ‚Stunde‘, ‚Becher‘, Gebet zum Vater, Verschonungsmotiv und ‚Geben des Vaters‘ eine klare Rezeption der markinischen Gethsemane-Tradition festzustellen.

3.1.3 Das Motiv der Erschütterung

In Joh 12 verbindet sich mit dem Gebetsmotiv noch ein weiteres Motiv, das den Bezug auf die Gethsemane-Tradition noch stärker verdeutlicht. In der Aussage: „Jetzt ist meine Seele erschüttert“ (νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται: Joh 12,27) klingt die Rede von der ‚Erregung‘ Jesu in der Gethsemane-Szene an. Dort ist zunächst von Entsetzen (ἐκθαμβεῖσθαι) und Angst (ἀδημονεῖν) die Rede, was dann in Anlehnung an Ps 42/43 (= LXX 41/42) formuliert wird: „Betrübt ist meine Seele bis zum Tode“ (περίλυπος ἔστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου: Mk 14,34). Das Stichwort ἡ ψυχὴ μου in Verbindung mit den unmittelbar folgenden Motiven der Stunde und der Verschonungsbitte legt auch für dieses Motiv in Joh 12,27 einen Rückgriff auf die markinische Aussage von der ‚Erschütterung‘ Jesu angesichts des Todes nahe. Dabei kann allerdings – der johanneischen Christologie entsprechend – nicht von der Angst oder gar der Verzweiflung Jesu gesprochen werden. Die johanneische Formulierung lehnt sich vielmehr statt an den in Mk 14,34 rezipierten Kehrvers Ps. 41,6.12 LXX; 42,5 LXX (τί περίλυπος εἶ, ψυχὴ) an eine andere Formulierung aus demselben Psalm an (Ps 41,7 LXX [=6,4 LXX]: ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη). Es ist kaum anzunehmen, daß dieser | Schriftbezug unabhängig von der markinischen Schriftrezeption erfolgt ist, vielmehr dürfte hier entweder ein paralleler Rekurs auf eine Tradition der Schriftauslegung¹³⁴ oder – in Verbindung mit den anderen Motiven aus der Gethsemane-Tradition – eher eine bewußte Umprägung der markinischen Aussage vorliegen.

¹³³ S. dazu J. FREY, Leidenskampf und Himmelsreise. Das unbekannte Berliner Evangelium (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, BZ 43 (2002), 71–96.

¹³⁴ S. dazu J. BEUTLER, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), SBS 116, Stuttgart 1984, 25–29.

Daß Johannes die Tradition von der ‚Erregung‘ Jesu angesichts des Todes kennt, zeigen auch Joh 11,33 (vor dem Grab des Lazarus) und 13,21 (angesichts der Verratsansage). Der Zuspruch an die Jünger in den Abschiedsreden formuliert demgegenüber pointiert, daß diese angesichts der auf sie zukommenden Ereignisse nicht erschüttert sein (Joh 14,1.27: *μὴ παρασέσθω ὑμῶν ἡ καρδία*), sondern glauben sollen. In dem hier vorliegenden Rückbezug auf das von Jesus selbst ausgesagte *παράσσεσθαι* deutet sich im vierten Evangelium ein Aspekt der Stellvertretung und damit der soteriologische Horizont der von Jesus selbst erfahrenen Begegnung mit dem Tod an.¹³⁵

3.1.4 Die johanneische Neuinterpretation

Die hier skizzierten Textbezüge zeigen, daß das vierte Evangelium, obwohl es keine zu Mk 14,32–42 parallele Gethsemane-Perikope bietet, die markinische Gethsemane-Tradition doch intensiv verarbeitet: Die Motive der ‚Stunde‘ (im Sinne der Todesstunde), des ‚Bechers‘, der Verschonung, des Gebets Jesu, des Herannahens des Verräters und die abschließende Aufforderung zum Weggehen werden rezipiert, freilich verteilt auf mehrere Passagen, zum Teil programmatisch (‚Stunde‘), zum Teil explizit kritisch (Verschonungsbitte, ‚nicht trinken‘). Der Inhalt der Bitte Jesu wird der johanneischen Christologie gemäß umformuliert (‚Verherrlichung‘), die ‚Erschütterung‘ Jesu angesichts des Todes soteriologisch vertieft (im Sinne von Stellvertretung). Auch die Rede von dem kommenden Verräter (Mk 14,42f.) wird entsprechend dem johanneischen Verständnis umgewandelt. Derjenige, der Jesus hier entgegentritt, ist ‚der Fürst dieser Welt‘ (Joh 14,31), von dem aber zugleich gesagt wird, daß er über Jesus ‚keine Macht‘ besitzt (vgl. Joh 12,31).

Dies alles geschieht im Einklang mit Grundzügen der johanneischen Theologie: In der Sicht des vierten Evangelisten kann Jesus | nicht um Verschonung bitten, sondern nur darum, daß in der ‚Stunde‘ seines Todes die Verherrlichung und damit der Wille des Vaters geschehe. So nimmt er freiwillig und ohne Zögern den ihm vom Vater gegebenen ‚Todeskelch‘ an, um das ihm aufgetragene Werk zu vollenden (Joh 17,4; vgl. 4,34). Souverän (vgl. Joh 10,17f.) und zugleich in ungebrochener Einheit mit dem Vater (Joh 10,30; vgl. 14,31b) geht er seiner Passion entgegen. Diese Einheit wird erzählerisch dadurch verdeutlicht, daß auf die Bitte Jesu in Joh 12,28 unverzüglich eine Antwort folgt – in einer Himmelsstimme: „Ich habe ihn verherrlicht und will ihn wieder verherrlichen.“¹³⁶ Jesu Bitte und

¹³⁵ S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 132.

¹³⁶ Daß Johannes hier eine Himmelsstimme einführt, könnte ebenfalls ein subtiler Rückbezug auf die synoptische Tradition sein, in der nach den Worten über die Kreuzsenachfolge (Mk 8,34ff.; vgl. Joh 12,25f.) die Verklärung Jesu erzählt wird, in der – nach

das Wirken des Vaters entsprechen sich völlig. So kann – und muß – der vierte Evangelist die markinische (und bei den anderen Synoptikern nur leicht abgemilderte) Gethsemane-Tradition aus theologischen Gründen zurückweisen. Dies geschieht nicht etwa in der Absicht, Jesu Menschlichkeit oder gar die Realität seines Leidens und Sterbens anzuzweifeln,¹³⁷ sondern in erster Linie deshalb, weil Jesu ganzes Wirken und auch sein Tod in diesem Evangelium aus konsequent nachösterlicher Perspektive, im Lichte der vom Geist gewirkten neuen ‚Sehweise‘ zur Darstellung gebracht werden. In diesem Licht ist die Einheit von Vater und Sohn nicht mehr zweifelhaft, und im Horizont dieser im Glauben wahrgenommenen Einheit mit dem Vater kann der johanneische Jesus auch nicht mehr zögern, den Willen des Vaters zu tun. Eine Bitte, die diesem Willen widerstreben würde, läßt sich in diesem Rahmen nicht mehr denken.

Auf dem Hintergrund der Tradition zeigt sich dabei eine signifikante Neukonnotation der Begriffe. Der vierte Evangelist rezipiert selektiv und konstruiert zugleich theologisch präzise auf dem Hintergrund seines eigenen Christusbildes. Daß dies alles unabhängig von der älteren terminologischen und narrativen Überlieferung erfolgt sein sollte, ist gerade angesichts des Komplexes der ‚Gethsemane‘-Motive ganz unglaublich – es sei denn, man definierte ‚Abhängigkeit‘ ganz im Sinne der synoptischen ‚Vorbilder‘, im Sinne | parallel laufender Erzählfäden und breiter wörtlicher Übereinstimmungen. Doch dies wäre ein viel zu eingeschränktes Bild, das den Umgang des vierten Evangelisten mit seinen Traditionen gerade nicht angemessen charakterisieren könnte.

Der bei Johannes programmatisch aufgenommene Begriff der ὄρα zeigt, daß der Evangelist in diesem Zusammenhang nicht auf Lukas und auch nicht auf Matthäus rekurriert. Ob er sich auf das Markusevangelium bezieht oder lediglich auf eine vormarkinische Tradition, der die Gethsemane-Perikope sehr wahrscheinlich zugehörte, läßt sich an dem vorliegenden Beispiel nicht völlig sicherstellen, da die zahlreichen Versuche einer literarkritischen Dekomposition der markinischen Gethsemaneperikope sehr umstritten sind. Wenn man annimmt, daß redaktionelle Eingriffe am ehesten am Anfang und Ende einer Perikope erfolgten, dann ist der Sachverhalt, daß Johannes gerade das Ende der Perikope, die theologisch weniger gewichtige transitorische Notiz ἐγείρεσθε ἄγωμεν zitiert, zu beachten.

der Taufe – zum zweiten Mal die Himmelsstimme erklingt (Mk 9,7). Vgl. dazu U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 194; R. RIESNER, Versuchung und Verklärung, ThBeitr 33 (2002), (197–207)200f., der eine besondere Nähe zur lukanischen Sonderüberlieferung vermutet.

¹³⁷ Zu diesem Problem s. FREY, Die *theologia crucifixi* (s. Anm. 130), 219–222 (= Nr. 10 in diesem Band).

Hier erscheint es kaum plausibel, daß etwas anderes als der redaktionelle markinische Zusammenhang vorausgesetzt wäre.

3.2 Die Rezeption der Traditionen über Johannes den Täufer in Joh 1

Als zweiten Testfall möchte ich das johanneische Täuferbild anführen, das gegenüber dem synoptischen Täuferbild durch Aussparungen und signifikante Erweiterungen tiefgreifend verändert erscheint.¹³⁸

3.2.1 Aussparungen

Auffällig sind zunächst die Aussparungen: Im vierten Evangelium wird ‚der Täufer‘ nicht einmal mit diesem Eponym (vgl. Mk 1,4 parr.) bezeichnet – er heißt schlicht ‚Johannes‘ (Joh 1,6.15.19ff.). Er agiert nicht als Bußprediger, sondern – vom Prolog angefangen – ausschließlich als Christuszeuge. Von seiner historisch kaum in Zweifel zu ziehenden Bußpredigt sind im johanneischen Text allenfalls noch letzte Reste erhalten.¹³⁹ Auch viele andere Elemente der | synoptischen Täuferüberlieferung werden bei Johannes übergangen: Weder seine Geburt und Kindheit (Lk 1) noch sein Tod (Mk 6,17–29) sind von Interesse, die bei Lukas überlieferte ‚Standespredigt‘ (Lk 3,10–14) muß ebenso entfallen wie die Anfrage des inhaftierten Täufers, ob Jesus denn der sei, „der kommen soll“ (Mt 11,2ff.). Auch die Rede Jesu über den Täufer (Mt 11,7–19) und insbesondere seine Identifikation mit der ‚Vorläufergestalt‘ Elia (Mk 9,11–13; Mt 11,14) fällt weg, der ‚Vorläufer‘ kann gerade keine andere ‚Würde‘ beanspruchen als die des ‚Zeugen‘ (Joh 1,7f.19 u.ö.). Als Christuszeuge redet er ‚wahre‘ Worte (Joh 10,41). Sein Zeugnis (v.a. Joh 1,29) ist grundlegend für die Deutung des Weges Jesu im ganzen Evangelium. Dennoch tritt es schließlich signifikant hinter das Selbstzeugnis Jesu zurück, dem allein die Aufmerksamkeit gelten soll (Joh 3,30).¹⁴⁰ Nicht einmal das Faktum der Taufe Jesu wird bei Johannes erzählt.¹⁴¹ Vielmehr wird nur berichtet, wie „(Johannes) Jesus

¹³⁸ Vgl. dazu D.-A. KOCH, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19–34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2–11, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), *The Four Gospels 1992* (s. Anm. 38), 1634–1984; É. TROCMÉ, *Jean et les Synoptiques: l'exemple de Jn 1,15–34*, 1935–1942.

¹³⁹ Vgl. zu Joh 3,36 noch Mt 3,7 par. Lk 3,7. Vgl. dazu. FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 118), 244f.302ff.

¹⁴⁰ Die letzten Worte des Täufers verschmelzen geradezu mit der Stimme des Gottessohnes (Joh 3,31–36), so daß sich dieses ‚Verschwinden‘ auch literarisch manifestiert.

¹⁴¹ Der Grund dafür ist kaum in einer möglichen Ablehnung der christlichen Taufe oder der Sakramente überhaupt zu sehen als vielmehr in dem Problem, daß die Unterwerfung Jesu unter den Ritus der Bußtaufe in einem späteren Stadium der Traditionsentwicklung christologisch problematisch erscheinen konnte (vgl. Mt 3,14f.; oder das Fragment aus dem Nazoräerevangelium nach Hieronymus, *adv. Pelag. III 2* [CChr.SL 80, 99 Morechini]).

zu ihm kommen sieht“ (Joh 1,29) und dann über ihn spricht. In direkter Rede bezeugt der Täufer, daß er auf Jesus „den Geist wie eine Taube herabkommen sah“ und „er auf ihm blieb“ (Joh 1,32). Wann und bei welcher Gelegenheit dies geschehen sein soll, wird nicht gesagt. Auch eine Himmelsstimme erklingt hier nicht (obwohl der vierte Evangelist, wie Joh 12,28 zeigt, durchaus mit solchen Erzählelementen arbeiten kann). Der Grund liegt vielmehr im erzählerischen Konzept: Die ‚Offenbarung‘ des ‚Auserwählten‘¹⁴² bzw. ‚Sohnes‘ Gottes ergeht nicht an eine Menge, erst recht nicht an Jesus selbst, sondern allein an den Täufer, der dieses Geschehen bezeugen soll, und die Schau des herabkommenden Geistes dient allein dazu, dem Zeugen den kenntlich zu machen, „der mit dem Geist tauft“ (Joh 1,33). Jedes Anzeichen eines Aktes der Initiation (oder gar Adoption) fehlt hingegen völlig.

Diese *Aussparungen* im johanneischen ‚Taufbericht‘ (Joh 1,29–34), die im Kern gerade das betreffen, was nach den Synoptikern das Entscheidende ist (Taufakt, Geistmitteilung, Himmelsstimme), lassen fragen, wie die johanneischen Leser diesen Bericht verstehen sollten. Man kommt kaum um die Annahme herum, | daß sie zumindest wissen mußten, warum Jesus zum Täufer kam und bei welcher Gelegenheit der Geist „wie eine Taube“ auf ihn kam. Eine Kenntnis der synoptischen Tauftradition ist daher vorauszusetzen. Dies gilt erst recht für den Autor, denn derart präzise *Aussparungen* sind nur aufgrund bewußter Gestaltung verständlich. In einer mündlichen Tradition wären sie hingegen schnell wieder mit den ‚fehlenden‘ Elementen aufgefüllt worden. Dies spricht dafür, daß die umgestaltende Rezeption des synoptischen Täuferbildes nicht in einer vor-johanneischen Tradition, sondern durch den Evangelisten selbst erfolgte.

3.2.2 Entsprechungen

Neben diesen *Aussparungen* lassen sich in der johanneischen Täuferperikope eine Reihe von Elementen erkennen, die in der synoptischen Tradition *Entsprechungen* in einer Weise besitzen, daß man eine Bezugnahme auf diese vermuten kann:

a) Das Auftreten des Täufers *in der Wüste* (Mk 1,4), wird bei Johannes nicht eigens erzählt, sondern läßt sich nur aus dem Schriftwort Jes 40,3 konjizieren. Joh 1,19 stellt den Täufer ‚irgendwo‘ außerhalb Jerusalems vor, erst Joh 1,28 bringt dann eine Ortsangabe, die bei den Synoptikern allerdings keine Entsprechung hat: ‚Bethanien jenseits des Jordan‘. In dieser Ortsangabe dürfte der Autor wohl auf eine Sondertradition rekurrieren, deren Ursprung nicht mehr sicher zu erheben ist.

b) Die traditionelle Identifikation des Täufers mit Elia, die in den Synoptikern (Mk 9,13; Lk 1,17; Mt 11,14; 17,12) von Jesus selbst ausge-

¹⁴² So nach einigen Textzeugen in Joh 1,34.

sprochen wird (und – damit zusammenhängend – sein Auftreten als Bußprophet) ist natürlich vorausgesetzt, wenn der vierte Evangelist den Täufer in Joh 1,21 die Würde des Elia (*redivivus*) explizit ablehnen läßt.

c) Seine Tauffähigkeit wird im vierten Evangelium nicht erzählt, aber in Joh 1,25 in der Frage der Juden sowie in 1,26 und 1,31 in Worten des Täufers selbst erwähnt. Ausgeblendet bleibt dabei jedoch, daß die Taufe des Johannes historisch wie nach dem Zeugnis der Synoptiker auf Sündenvergebung zielte (Mk 1,4) und mit einem Sündenbekenntnis verbunden war (Mk 1,5). Vielmehr wird in Joh 1,31 auch die Tauffähigkeit des Johannes allein dem Zweck untergeordnet, daß der Unbekannte in Israel offenbar würde. Der Täufer ist damit auch in seinem Handeln ausschließlich Christuszeuge.

d) Die Charakterisierung des Täufers durch das Prophetenwort von der „Stimme eines Rufers in der Wüste“ aus Jes 40,3, das in | Mk 1,3 neben dem anderen Zitat aus Mal 3,1 als Motto über das Wirken des Täufers gestellt wird (und historisch durchaus ein Schlüssel zur Wirksamkeit des Täufers in der Wüste sein könnte),¹⁴³ wird in Joh 1,23 als positives Selbstzeugnis des Täufers aufgenommen. Sie konnte dem vierten Evangelisten besonders geeignet erscheinen, weil sie keinen der ‚Hoheitstitel‘ enthielt, die der Täufer nach Johannes von sich weisen muß.

e) Das Wort vom ‚Stärkeren‘ und den Schuhriemen, das Mk 1,7 parr. begegnet, ist in Joh 1,26f. aufgenommen, aber in signifikanter Weise umgestaltet, in der Tilgung der komparativen Bezeichnung Jesu als des ‚Stärkeren‘, ihrer Ersetzung durch die Rede von dem unbekanntem Anwesenden (V. 26c)¹⁴⁴ und in der Abtrennung der Aussage über den Geisttäufer (Joh 1,33; vgl. Mk 1,8). Diese wird bei Johannes in einen eigenen Rahmen (V. 29–34) gesetzt und personal umformuliert: „der ist es, der mit Heiligem Geist tauft“ (Joh 1,33).

f) Das Herabkommen des Geistes vom Himmel „wie eine Taube“ (Mk 1,10 parr.) wird bei Johannes nicht erzählerisch vor Augen geführt, sondern nur in der direkten Rede des Täufers als dessen ‚Schau‘ berichtet. Damit wird auch diese Tradition sachlich vorausgesetzt.

Vor allem diese letzte Aussage ist im Grunde nur verständlich, wenn man um die Erzählung von der Taufe Jesu weiß. Wie sollte Jesus sonst zum Täufer gekommen sein und ihm Gelegenheit gegeben haben, den Geist auf ihn herabkommen zu sehen? Es wäre an dieser Stelle auch völlig

¹⁴³ Vgl. zum historischen Täufer J. FREY, Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger u.a. (Hgg.), Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer, NTOA 47, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2001, (129–208)164ff.

¹⁴⁴ Dies dient „auf der textinternen Erzählebene ... der Steigerung der Erwartungshaltung,“ für die Lesergemeinde hingegen ist es ein Hinweis auf den, den sie bereits kennt (U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig 1998, 49).

unplausibel anzunehmen, daß die mit den Synoptikern übereinstimmenden Elemente im johanneischen Täuferbericht erst von einem Ergnzer, der auf Ausgleich mit den Synoptikern bedacht gewesen wäre, in eine ursprünglich selbständige johanneische Täufertradition eingefügt worden wären. Dann hätte diese ‚ursprüngliche‘, ‚unabhängige‘ Tradition ihrerseits ausführlicher und klarer berichten müssen. Das Umgekehrte ist plausibler, nämlich daß unter Voraussetzung und in Kenntnis der synoptischen Tradition – wieder in erster Linie des Markusevangeliums – und im Einklang mit dem johanneischen Darstellungsinteresse weggelassen, umgearbeitet und szenisch ausgestaltet wird. |

3.2.3 Strukturen

Dies lässt sich durch *strukturelle Beobachtungen* erhärten. Der johanneische Tuferbericht ist sprachlich ganz johanneisch geprägt und durch szenenabgrenzende Erzählerkommentare (V. 24.28) klar in drei Abschnitte V. 19–24, V. 25–28 und V. 29–34 gegliedert. Betrachtet man die Komposition genauer, dann zeigt sich, daß jeder der drei Abschnitte eines der drei Teilelemente aus Mk 1,2-8 aufnimmt, und zwar in derselben Reihenfolge, in der sie auch bei Markus begegnen.¹⁴⁵

a) Das aus Jes 40,3 stammende Wort vom Rufer in der Wüste (Mk 1,3) bildet den Abschluß des ersten, durch die ‚Randbemerkung‘ Joh 1,24 abgeschlossenen Redegangs V. 19–24, in dem nach der Ablehnung der anderen Wrdebezeichnungen (Messias, Elia, Prophet) das Zeugnis des Täufers über sich selbst positiv formuliert wird.

b) Das Schuhriemen-Wort (Mk 1,7) liegt dem Höhepunkt des kurzen zweiten Redegangs V. 25–28 zugrunde, der durch die Ortsangabe V. 28 abgeschlossen wird. Dabei wird freilich nicht mehr vom ‚Stärkeren‘ geredet, sondern von dem ‚Unbekannten‘. Jeder Anlaß zum ‚Vergleich‘ zwischen dem Täufer und Jesus wird damit vermieden.

c) Das Wort vom Geisttufer (Mk 1,8) bietet schließlich den argumentativen Kern der dritten Szene, die nach dem für das vierte Evangelium zentralen Täuferzeugnis über das ‚Lamm Gottes‘ (Joh 1,29) das ‚Prexistenzlogion‘ bietet, das bereits im Prolog modifiziert vorweggenommen worden war (Joh 1,15), um dann in Worten des Täufers das Herabkommen des Geistes auf Jesus zu berichten. Grund der Erkenntnis des Täufers ist das referierte Gotteswort an den Täufer, das die synoptische Rede vom Geisttufer aufnimmt: ‚... der ist es, der mit dem heiligen Geist tauft‘ (Joh 1,33b).

d) Ein weiterer Punkt schließt sich an: Die dritte Täufer-Szene wird mit einem christologischen Titel in Joh 1,34 abgeschlossen. Wenn hier (mit der Mehrzahl der Textzeugen) ‚Sohn Gottes‘ zu lesen ist, dann entspricht auch

¹⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich KOCH, Täuferbild (s. Anm. 138), 1968ff.

dies dem Abschluß der markinischen Täuferperikope, die mit der Himmelsstimme „Du bist mein lieber Sohn...“ (Mk 1,11) ihren Zielpunkt erreicht. Allerdings ist diese Lesart unsicher.

Die drei zuerst genannten markinischen Textelemente (Mk 1,3.7.8) sind bei Johannes je in einen eigenen szenischen Rahmen gesetzt. Diese ‚Aufsprengung‘ des überkommenen Textzusammenhangs entspricht exakt der Vorgehensweise, die sich für den vierten Evangelisten auch im Blick auf die Gethsemane-Perikope beobachten ließ. Die mit Markus parallele Überlieferung wird durch | weitere Worte (wie das Wort vom „Lamm Gottes“ Joh 1,29 oder das „Präexistenzlogion“ Joh 1,30) erweitert.

3.2.4 Zuspitzung und Erweiterung

Der Evangelist bietet insofern eine *kritische Reduktion* und zugleich eine *eigenständige Zuspitzung und Erweiterung* des traditionellen Täuferbildes in Übereinstimmung mit seinen eigenen theologischen Darstellungsinteressen: Die – im offenen Widerspruch zu einem älteren Jesuslogion stehende – Bestreitung der Identifikation des Täufers mit ‚Elia‘ und die Streichung aller Züge des Bußpropheten, des Umkehrrufs und der Taufe „zur Vergebung der Sünden“ dient im Ganzen dem Ziel, den Täufer ausschließlich als φωνή, als ‚Stimme‘ des Zeugen zu stilisieren, der für Jesu Würde als ‚das Licht‘ (Joh 1,8), den Präexistenten (Joh 1,15.30), das Lamm Gottes (1,29) und den ‚wahren Bräutigam‘ (Joh 3,29) Zeugnis ablegt. Die Umgestaltung dient mithin der christologischen Konzentration der johanneischen Darstellung. Auch die Aussparung der Erzählung von der Taufe Jesu – die dennoch in Joh 1,31f. als bekannt vorausgesetzt ist – und die Meidung der Rede vom Stärkeren dient dem christologischen Anliegen des Evangelisten, der – möglicherweise im Horizont der Konkurrenz mit Gruppen, die den Täufer höher bewerteten¹⁴⁶ – jeden Anschein einer Unterordnung Jesu unter den Täufer vermeidet, ja überhaupt jeden Anschein einer auch nur sprachlichen ‚Vergleichbarkeit‘ zwischen dem Zeugen und dem Licht. Für Jesus selbst ist das Zeugnis des Täufers (vgl. Joh 5,34–36) ebenso irrelevant wie seine Taufstätigkeit. Was der Täufer zu sagen hat, soll allein den Hörern bzw. den Lesern des Evangeliums zur Erkenntnis dienen. So hat auch die Erzählung der Begegnung Jesu mit Johannes *allein* die Funktion der Offenbarung des Unbekannten, des Geisttäufers, des Gottessohnes, der durch das Zeugnis des Täufers über das Herabkommen des Geistes bekanntgemacht wird. Dem entspricht die Deutung der Taufe in V. 31: „Damit *er* Israel offenbar würde, dazu bin ich gekommen, mit Wasser zu taufen.“ Die ganze Wirksamkeit des Täufers, sein Reden und Handeln ist

¹⁴⁶ Vgl. zum Problem K. BACKHAUS, Täuferkreise als Gegenspieler Jenseits des Textes. Überlegungen zu einer kriteriologischen Verlegenheit, in: J. Hainz (Hg.), Methodenstreit zum Johannesevangelium, Darmstadt 1991, 16–44.

allein darauf ausgerichtet, Jesus „in Israel“ offenbar zu machen, | sie dient allein der christologischen Erkenntnis. Jede wie auch immer geartete selbständige Bedeutung seiner Predigt, seiner Bußtaufe oder gar seiner Jünger¹⁴⁷ ist damit strikt ausgeschlossen.

Daß dies alles von der historischen Gestalt des Täufers und von der älteren Täufertradition weit wegführt, ist offenkundig. Gewiß sind auch schon die synoptischen Täuferdarstellungen von christlich-theologischen Interessen bestimmt. Doch demgegenüber erreicht die johanneische Umgestaltung des überkommenen Täuferbildes eine neue Dimension: Hier wird alles getilgt, was sich nicht in die vorliegende Konzeption fügt und andererseits freimütig hinzugefügt, was am ‚historischen Täufer‘ und auch an den synoptischen Darstellungen keine Anhaltspunkte besitzt. Hier läßt sich erkennen, wie eklektisch im Blick auf die Tradition und wie souverän im Blick auf die eigenen Gestaltungsabsichten der vierte Evangelist arbeitet.

Die konzeptionell gewichtigste Zufügung liegt in dem Wort vom „Lamm Gottes“ in Joh 1,29 vor, das dann in Joh 1,36 noch einmal in verkürzter Form wiederholt wird.¹⁴⁸ Die Aussage, die „gleichsam das Eingangstor zum joh. Verständnis Christi“ bildet¹⁴⁹ hat im Zusammenhang der älteren Täufertradition keine Entsprechung, und es wäre eine reine Spekulation, wollte man dieses Wort auf eine ältere Gemeindeüberlieferung zurückführen.¹⁵⁰ Sie ist vom vierten Evangelisten dem Täufer in den Mund gelegt, der mit diesem Wort den Weg Jesu von Anfang an unter das Vorzeichen seines bevorstehenden Todes stellt und die Weichen für die soteriologische Deutung desselben stellt. Dieses, vom Evangelisten frei hinzugefügte Täuferwort bildet den Kern des johanneischen Täuferzeugnisses. Es ist diese Aussage, die anschließend auch die Jüngerschaft der ersten Jünger begründet (Joh 1,37) und deren Wahrheitsgehalt später im Evangelium noch einmal explizit bekräftigt wird (Joh 10,41). In seinem Christuszeugnis, gipfelnd in der Aussage über die sündentilgende Wirksamkeit des To-

¹⁴⁷ Täuferjünger begegnen in Joh 1,36ff. und dann noch einmal in Joh 3,25f., und in beiden Szenen werden sie konsequent auf die Nachfolge Jesu hingewiesen. Für den Evangelisten haben Jüngerkreise des Täufers, deren Existenz (Joh 3,25) hier wie auch in den Synoptikern und der Apostelgeschichte zugestanden wird (vgl. zum Problem auch K. BACKHAUS, Die ‚Jüngerkreise‘ des Täufers Johannes, PaThSt 19, Paderborn 1991; H. LICHTENBERGER, Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, ZThK 84 (1987), 36–57.

¹⁴⁸ Vgl. dazu FREY, Die *theologia crucifixi* (s. Anm. 130), 200–212.

¹⁴⁹ So TH. KNÖPPLER, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 67.

¹⁵⁰ Dies mag für den ‚Titel‘ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ noch angehen, die Verbindung dieser Christusbezeichnung mit der Verkündigung des Täufers ist aber sicher in der Konzeption des Evangelisten selbst verankert, der in seinem Werk konsequent von Anfang an auf den Tod Jesu hinführt und dessen soteriologisches Verständnis vorbereitet (vgl. auch Joh 1,14; 2,4; 2,19ff.; 3,14 etc.).

des Jesu, ist der Täufer nach dem Johannesevangelium *wahrer Zeuge*. Mit dieser konsequenten *interpretatio Christiana* hat der vierte Evangelist das traditionelle (und für das frühe Christentum stets sperrige) Bild des Täufers nahtlos in seine eigene christologisch konzentrierte Darstellung des Weges Jesu integriert.

3.3 Die Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ und ihre Transformation im Johannesevangelium

Die hier erkennbare kühne Transformation der älteren Evangelientradition soll an einem anderen Beispiel weiter verdeutlicht werden, der johanneischen Rede von der βασιλεία Gottes bzw. Jesu.

Es ist schon häufig bemerkt worden, daß im vierten Evangelium der Kernbegriff der synoptischen Evangelientradition und – höchstwahrscheinlich – auch der Verkündigung des irdischen Jesus, βασιλεία τοῦ θεοῦ, fast völlig zurücktritt und nur in zwei Logien in Joh 3 begegnet. Dies ist eine jener Beobachtungen, die der Annahme einer ‚Verarbeitung‘ der Synoptiker im vierten Evangelium scheinbar entgegenstehen oder im Kontext einer solchen Hypothese zumindest eine Erklärung erfordern. So fragt Jürgen Becker in seinem letzten Aufsatz zum Thema: „Warum sollte der Evangelist hier und da etwas übernehmen, aber die ... Gottesreichsverkündigung bis auf die eine Ausnahme in Joh 3 konsequent meiden?“¹⁵¹ Wäre dies nicht ein Indiz, das eher zur Annahme einer Nicht-Berücksichtigung oder gar Unkenntnis der synoptischen Tradition seitens des Evangelisten veranlassen sollte?

3.3.1 Zur Traditionsgeschichte von Joh 3,3.5

Die beiden in Joh 3,3.5 rezipierten Logien weisen vermutlich zurück auf eine Spruchüberlieferung,¹⁵² deren präzises Verhältnis zur synoptischen Überlieferung (Mt 18,3; Mk 10,15 = Lk 18,17) kaum mehr eindeutig zu klären sein wird. Auch die Form der | Überlieferung ist umstritten: Die Frage ist, ob dem Evangelisten zwei verschiedene Sprüche vorlagen, oder ob er eine ihm vorgegebene Form im Rahmen des Nikodemusdialogs in zweifacher Weise verarbeitet. Letzteres ist eher anzunehmen: Die im Vergleich mit Joh 3,5a ganz johanneische Terminologie von Joh 3,3a (γενναῖσθαι ἄνωθεν) weist zumindest darauf hin, daß Joh 3,5a der Gemeindeüberlieferung näher steht, während V. 3a eine ‚Verrätselung‘ dieser Tradition bietet, die die präzisierende Auflösung im Fortgang des Textes

¹⁵¹ So BECKER, Evangelium (s. Anm. 86), 215.

¹⁵² DODD, Tradition (s. Anm. 70), 360, nannte die beiden Logien „an erratic block of ‚Synoptic‘ material in the Fourth Gospel“. Vgl. zum Nachweis des traditionellen Charakters THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 62f.

(V. 5ff.) vorbereitet.¹⁵³ Auch die Aussage in V. 5b dürfte eher traditionell sein, während die Rede vom ‚Sehen‘ der Basileia im Kontext auf die Rede vom ‚Sehen‘ der Zeichen in Joh 2,23f. (vgl. 3,2) zurückbezogen ist und auf diesem Hintergrund formuliert zu sein scheint. So dürfte das dem Evangelisten überkommene Logion weithin mit der in Joh 3,5 gebotenen Form identisch gewesen sein, die der Evangelist eindeutig positiv aufnimmt.¹⁵⁴ Der Vergleich mit den beiden synoptischen Parallelen zeigt jedoch, daß eine unmittelbare Entlehnung aus Markus oder gar aus Matthäus an dieser Stelle unwahrscheinlich ist, vielmehr dürfte die tauftheologische Transformation des synoptischen Materials dem Evangelisten bereits vorgelegen haben, also in der vorjohanneischen Gemeindefradition erfolgt sein.¹⁵⁵

Dieser überlieferungsgeschichtliche Befund zeigt zunächst, daß es vermutlich schon auf der Ebene der johanneischen Tradition Berührungen mit dem synoptischen Überlieferungsstoff gegeben hat (die naturgemäß nur relativ unpräzise bestimmt werden können) und daß der vierte Evangelist den vorliegenden Spruch aus seiner eigenen Gemeindefradition rezipiert hat. Auch wenn er – wie die zuvor angeführten Beispiele gezeigt haben – zumindest das Markusevangelium kannte, sah er an der vorliegenden Stelle offenbar keine Notwendigkeit, das ihm aus seiner Gemeinde überkommene Logion nach einer anderen, ihm zugänglichen Fassung zu ‚korrigieren‘. Vielmehr hat er den Spruch aus seiner Gemeindeüberlieferung positiv aufgenommen und seinerseits in der Bildung eines weiteren, ‚verrätselnden‘ Logions zur wirkungsvollen Komposition des Nikodemusdialogs verwendet. D.h., nicht nur gegenüber den synoptischen Evangelien, sondern auch gegenüber der eigenen | Gemeindeüberlieferung praktiziert der Evangelist eine auffällige kritische und kreative Eigenständigkeit.

3.3.2 Zum Kontext

Natürlich stellt sich die Frage, wie der Evangelist die Gemeindeüberlieferung, die von der christlichen Taufe als Einlaßbedingung in das Gottesreich handelte, verstanden wissen will. Entscheidende Klärungen erfolgen im Fortgang des Nikodemusgesprächs, vor allem in dem abschließenden Monolog Jesu (V. 10b–21), in dem die christologische ‚Bedingung der Möglichkeit‘ des Heils formuliert wird. Das ἄνωθεν γεννησθαι von V. 3 wird in dem ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς in V. 13 wieder aufgenommen,¹⁵⁶

¹⁵³ Dafür spricht auch die Tatsache, daß Joh 3,3 exakt auf die *captatio benevolentiae* des Nikodemus (Joh 3,2) abgestimmt erscheint. Vgl. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 256; zur Rekonstruktion des Logions s. ebd., 249f.; sowie jetzt THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 63–68.

¹⁵⁴ Vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 93.

¹⁵⁵ So mit guten Gründen THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 70, der mit der Rezeption einer nicht mehr präzise bestimmbar Vorform von Mt 18,3 rechnet (ebd., 79f.).

¹⁵⁶ So auch THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 94f.

die Neugeburt des Menschen gründet also in dem Christusgeschehen, das in V. 13–16 seinen konzentrierten Ausdruck findet.¹⁵⁷ Die in V. 3 und 5 vorliegende ‚Bedingungs‘-Struktur findet sich – in anderer syntaktischer Form – wieder in den V. 15.16 vorliegenden, konditional zu verstehenden Partizipialaussagen πᾶς ὁ πιστεύων mit einem Bezug auf Christus und einer Lebensaussage. Eine weitere strukturell entsprechende Aussage liegt im Abschluß des Kapitels in Joh 3,36 vor.

3,3	ἐὰν μή τις γεννηθῆ	ἄνωθεν
3,5	ἐὰν μή τις γεννηθῆ	ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος
3,15	πᾶς ὁ πιστεύων	ἐν αὐτῷ
3,16	πᾶς ὁ πιστεύων	εἰς αὐτὸν
3,36a	ὁ πιστεύων	εἰς τὸν υἱὸν
3,3	οὐ δύναται ἰδεῖν	τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
3,5	οὐ δύναται εἰσελθεῖν	εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
3,15	ἔχη	ζωὴν αἰώνιον.
3,16	μὴ ἀπόληται ἀλλὰ ἔχη	ζωὴν αἰώνιον.
3,36a	ἔχει	ζωὴν αἰώνιον.

Die strukturelle Parallelität der fünf Sprüche ist auffällig und legt nahe, daß auch semantisch eine Entsprechung besteht: Der Rede von der Geburt von oben bzw. aus Wasser und Geist entspricht in V. 15.16.36a die Rede vom Glauben an Jesus. Das Motiv der Gottesherrschaft, mit dem im Nachsatz das Heil zur | Sprache gebracht wird, erscheint in V. 15.16b.36 ersetzt durch den spezifisch ‚johanneischen‘ Heilsbegriff des ‚ewigen Lebens‘ (ζωὴ αἰώνιος), der in Joh 3,15 zum ersten Mal im Johannesevangelium begegnet.¹⁵⁸

Diese Verschiebung der Terminologie innerhalb des Zusammenhangs von Joh 3 erscheint kaum zufällig, vielmehr sind hier der letztmalig verwendete ‚traditionelle‘ Heilsbegriff der Jesusüberlieferung und der erstmals im Evangelium gebrauchte typisch ‚johanneische‘ Heilsbegriff miteinander verknüpft. Die für die Verkündigung Jesu und die ältere Tradition charakteristische Sprache wird in die charakteristisch johanneische Terminologie ‚überführt‘. Die Rede von der ζωὴ αἰώνιος ist dabei nicht

¹⁵⁷ Vgl. dazu O. HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt, in: DERS./H.-CHR. KAMMELER, Johannesstudien, WUNT 88, Tübingen 1996, (33–80)59ff.; FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 283f.

¹⁵⁸ Zum Hintergrund dieses Heilsbegriffs s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 261ff.; DERS., „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“. Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (= Nr. 3 in diesem Band).

schlechthin neu, sie geht letztlich auf Dan 12,2f. zurück und besitzt natürlich auch synoptische (und paulinische) Ansatzpunkte, am deutlichsten in Mk 9,43–47, wo die Verbindung mit dem Begriff der βασιλεία bereits angelegt ist.¹⁵⁹ Sie war auch, wie die Johannesbriefe zeigen, ein fester Bestandteil der Verkündigungssprache in der johanneischen Gemeinde. Diese Redeweise mochte dem vierten Evangelisten – insbesondere in einem nicht mehr vom semitischen Sprachbereich geprägten Umfeld – eher kommunikel erscheinen als die ganz aus dem palästinischen Judentum inspirierte Rede von der ‚Königsherrschaft Gottes‘. Dennoch läßt der Evangelist erkennen, daß er den traditionellen Terminus sehr wohl kennt und die ‚Übersetzung‘ der überkommenen Begrifflichkeit in seine eigene Verkündigungssprache mit Bedacht wahrnimmt. Auch darin zeigt sich ein Moment der Anknüpfung an die ältere Evangelientradition und zugleich ihrer bewußten Weiterführung.

3.3.3 Das Königtum Jesu

Diese Ersetzung des traditionellen Terminus hat innerhalb des Johannes-evangeliums auch theologische Gründe. Sie steht im Kontext der Rede von Jesus als ‚König‘ und seiner ‚Königsherrschaft‘, die sich bereits in dem Nathanael-Bekenntnis Joh 1,49 andeutet, in der | Einzugs-Perikope Joh 12,15 durch ein Schriftzitat gestützt wird¹⁶⁰ und schließlich in der Pilatus-Perikope Joh 18,28–19,16 und in dem anschließenden Kreuzigungsbericht Joh 19,16–30 geradezu zum ‚Leitmotiv‘ avanciert¹⁶¹. Am Ende des vierten Evangeliums steht auch erzählerisch nicht die ‚Königsherrschaft Gottes‘, sondern die ‚Königswürde Jesu‘, der seine Herrschaft in seiner ‚Erhöhung‘ am Kreuz antritt und von hier aus – als der wahre, aber ‚ganz andere‘ König – über die Seinen herrscht. Wie nach dem vierten Evangelisten derjenige, der Jesus ‚sieht‘, den Vater ‚sieht‘ (Joh 14,7.9) und der Glaube an Gott sich gerade im Glauben an Jesus konkretisiert (Joh 14,1), so verwirklicht sich auch die ‚Königsherrschaft Gottes‘ in der Herrschaft Christi, des erhöhten Gekreuzigten, so daß aus der nachösterlichen Perspektive, die das vierte Evangelium programmatisch einnimmt,¹⁶² nicht mehr eigens von der Gottesherrschaft gesprochen werden muß, sondern von der Herrschaft

¹⁵⁹ Vgl. Mk 10,17 par.; 10,30 par.; Lk 10,25; Mt 19,16; Röm 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8. S. auch Lk 18,29f., wo der Begriff der Gottesherrschaft mit dem des Lebens eng verknüpft erscheint.

¹⁶⁰ Zur Interpretation von Joh 12,12–15 s. jetzt A. BRUNSON, Psalm 118 in the Gospel of John, WUNT II/158, Tübingen 2003.

¹⁶¹ Vgl. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 271ff.; s. auch M. HENGEL, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium, in: Ders./A.M. Schwemer (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult, WUNT 56, Tübingen 1991, 163–184.

¹⁶² Vgl. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 130), 247ff.; ausführlich CHR. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes, WUNT II/84, Tübingen 1996.

Christi und von dem ‚ewigen Leben‘, das der johanneische Jesus ‚gibt‘, weil er ‚das Leben in sich trägt‘ (Joh 5,26).

4. Weiterführende Perspektiven

4.1 Die Transformation der älteren Evangelienüberlieferung

Das Paradigma der Rede von der ‚Königsherrschaft‘ Gottes bzw. Christi wirft ein Licht auf die tiefgreifende Transformation, der die ältere Jesusüberlieferung im vierten Evangelium unterzogen wurde.

4.1.1 Grunddaten der geschichtlichen Überlieferung

Diese betrifft zum einen die *Grunddaten der geschichtlichen Überlieferung*. Am deutlichsten ist dies vielleicht in der programmatischen Voranstellung der Tempelreinigung in Joh 2,14ff., aber auch in der konsequenten ‚Christianisierung‘ des Täuferbildes, in der ‚Ausparung‘ der Berichte von der Taufe Jesu und der Einsetzung des Herrenmahls, in der Verbindung des Todesbeschlusses (Joh 11,45–54) mit der Lazarus-Erweckung, in zahlreichen Einzelheiten | des Passionsberichtes bis hin zum letzten Wort Jesu τετέλεσται in Joh 19,30, in der Konstruktion theologisch tiefgründiger Szenen wie Joh 19,26f. (die Mutter Jesu und der ‚Lieblingsjünger‘ unter dem Kreuz) oder in der symbolisch-doppelbödigen Ausgestaltung der aus verschiedenen Überlieferungssträngen rezipierten Wundererzählungen.¹⁶³ All diese Elemente lassen erkennen, wie kühn der vierte Evangelist mit den ihm vorgegebenen geschichtlichen Überlieferungen umgegangen ist. Seine Vorgehensweise ist nicht nur eklektisch (vgl. Joh 20,30f.) und vertiefend-interpretierend, sie steht zugleich in geschichtlichen und theologischen Aspekten an zahlreichen Stellen in aus-drücklichem Dissens mit den Elementen der Überlieferung, die dem Evangelisten bekannt gewesen sein müssen. Dieser Dissens ist es, der den Harmonisierungsversuchen seit der Alten Kirche am meisten Probleme bereitet hat und bis heute vielen Interpreten Ärgernis bereitet. Mag man im Blick auf einzelne Sachverhalte noch erwägen, daß Johannes eine historisch zutreffendere Überlieferung zugrunde lag,¹⁶⁴ so wird man doch an manchen Stellen damit rechnen müs-

¹⁶³ S. zum Aufweis der doppelbödigen Struktur aller joh Wundergeschichten CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 96). Die literarische Ausgestaltung durch den Evangelisten erschwert den Nachweis traditioneller Erzählvorlagen, gleichwohl wird man zumindest für die meisten johanneischen Wundererzählungen Anhaltspunkte in der Gemeindefradition annehmen dürfen. Zur Einzeldiskussion zuletzt LABAHN, *Jesus als Lebensspender* (s. Anm. 96).

¹⁶⁴ Diese Diskussion wird z.B. immer wieder im Blick auf die Chronologie des Todes Jesu, konkret den Todestag, geführt, wo eine Reihe von Exegeten der johanneischen

sen, daß der vierte Evangelist einzelne Überlieferungen (wie z.B. die Identifikation des Täufers mit Elia oder das Gethsemane-Gebet Jesu) aus theologischen Gründen bestritten und andere (wie vielleicht die Angabe über das Todesdatum Jesu) im Interesse der intendierten christologisch-soteriologischen Symbolik bewußt abgeändert hat.

Wenn die johanneische Darstellung von Weg und Wirken Jesu bewußt von dem abweicht, was dem Evangelisten sehr wahrscheinlich bekannt war, dann stellt sich erst mit voller Schärfe die Frage nach der Legitimität dieses Vorgehens: Wußte der Evangelist es besser? Oder, wenn er – wie die neuere Forschung überwiegend urteilt – eben kein Augenzeuge der beschriebenen Vorgänge war – will er es aus irgendwelchen Gründen besser wissen?¹⁶⁵ |

4.1.2 Transformation der Wortüberlieferung

Vielleicht noch tiefgreifender ist die *Transformation* der Wortüberlieferung.¹⁶⁶ Es ist mittlerweile Gemeingut der Johannesforschung, daß der Evangelist die in seinem Kreis (bzw. der ‚johanneischen Schule‘ entwickelte Sprache nicht nur Jesus selbst, sondern auch anderen Figuren seines Werks wie z.B. dem ‚Täufer‘ (vor allem in Joh 3,31–36), Nikodemus (Joh 3,2), Martha (Joh 11,27) etc. ‚in den Mund legt‘. Ein solches Verfahren ist in gewisser Weise auch in den synoptischen Evangelien zu beobachten, freilich längst nicht so programmatisch, wie dies bei Johannes geschieht. Der Vergleich der beiden ungefähr gleichzeitigen Werke des Matthäus und des Johannes zeigt den Gegensatz: Während nach dem ersten Evangelisten die Jünger das zu lehren haben, was Jesus ihnen geboten hat (Mt 28,20a), so daß damit die Lehre des irdischen Jesus, wie sie unter anderem paradigmatisch in der Bergpredigt zusammengefaßt ist, bleibende und maßstäbliche Bedeutung erhält, lebt die Jüngergemeinde nach dem vierten Evangelium davon, daß der Geist-Paraklet sie an Jesu Worte erinnert und lehrt (Joh 14,26) bzw. „in aller Wahrheit“ führt (Joh 16,13) – womit etwas

Überlieferung historisch den Vorzug geben. Aber auch an dieser Stelle gibt es gute Gründe, die synoptische (d.h. markinische) Überlieferung vorzuziehen und die Veränderung im vierten Evangelium auf dem Hintergrund der theologischen Intentionen des Evangelisten zu erklären, der Jesus als das ‚wahre Passahlamm‘ zeichnen wollte. Vgl. FREY, *Die theologia crucifixi* (s. Anm. 130), 208ff.

¹⁶⁵ So W. VOGLER, Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition, BThZ 16 (1999), 41–57, der meint, daß Johannes „subjektiv davon überzeugt war,“ über einzelne Sachverhalte „besser informiert zu sein als seine Vorgänger. Das aber heißt: über zuverlässigere – schriftliche oder mündliche oder beiderlei – Nachrichten verfügt zu haben und darum ... verbürgter zu berichten als die Synoptiker“ (56).

¹⁶⁶ Es ist kein Zufall, daß die Gemeinsamkeiten mit den Synoptikern im Bereich der Wortüberlieferung eher noch geringer sind als im Erzählstoff.

wesentlich anderes gemeint ist als die wortwörtliche Wiederholung der Worte des Irdischen.¹⁶⁷

An die Stelle der für den ‚historischen‘ Jesus wie auch für die älteren Überlieferungen zentralen Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ tritt bei Johannes die Selbstverkündigung Jesu, der seine eigene Würde von Anfang an – gipfelnd in den ‚Ich-bin-Worten‘ – offen ausspricht. Die typischen Redeformen der synoptischen Tradition, Einzellogien, Apophthegmen oder kurze Gleichnisse sind weithin verschwunden. Längere Dialogszenen und Redepassagen treten an ihre Stelle. Wo und wann diese ‚Dialogisierung‘ der Spruchüberlieferung erfolgt ist, läßt sich nur noch vage bestimmen.¹⁶⁸ Es ist offen, ob hier Diskussionen der johanneischen Schule¹⁶⁹ oder stärker die | didaktisch und rhetorisch geschickte Kompositionstechnik des Evangelisten im Hintergrund stehen. Die Wahrnehmung kompositorischer Strukturen z.B. in Joh 3¹⁷⁰ legt m.E. eher nahe, daß der Evangelist selbst seine Texte dialogisch strukturiert und Jüngerfragen und Mißverständnisse eingebaut hat, um auf diese Weise seine eigene Botschaft, sein Verständnis von Person und Werk Christi wirkungsvoll zu kommunizieren.

Welchen Anteil der Evangelist an der skizzierten Transformation der Verkündigungssprache hatte, ist nur noch sehr schwer zu sagen. Wenn man damit rechnen muß, daß der johanneische Autor bereits vor der Abfassung seines Werks Einfluß auf die theologische und sprachliche Prägung der Überlieferungen im johanneischen Kreis genommen hat,¹⁷¹ dann läßt sich sprachlich nicht mehr scharf zwischen Worten aus der Tradition der johanneischen Schule und Kompositionen des Evangelisten unterscheiden. Man mag zwar aufgrund von Doppelüberlieferungen oder Parallelen in den Johannesbriefen oder den synoptischen Evangelien eine Reihe von Sprüchen der johanneischen Tradition zuweisen,¹⁷² aber auch an ihrer Formung könn-

¹⁶⁷ Die hier vorliegende Spannung ist hervorgehoben bei CHR. DIETZFELBINGER, *Der Abschied des Kommenden*, WUNT 95, Tübingen 1997, 222f.

¹⁶⁸ Einige Beobachtungen dazu bietet THEOBALD, *Herrenworte* (s. Anm. 3), 554ff. Daß für diesen Prozeß außerkanonische Quellen, wie etwa die in Nag Hammadi gefundenen gnostischen ‚Dialogevangelien‘ entscheidende Hinweise bieten, wie v.a. H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, London 1990, 256ff., behauptet, ist schon aus Gründen der Datierung dieser Texte eher fraglich.

¹⁶⁹ So im Blick auf Joh 3 die Vermutung von U. SCHNELLE, *Die johanneische Schule*, in: F.W. Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*, BZNW 75, Berlin 1995, 198–217.

¹⁷⁰ Vgl. dazu ausführlich FREY, *Wie Mose* (s. Anm. 158), 177–182; DERS., *Eschatologie III* (s. Anm. 118), 242–245.

¹⁷¹ Auf diesen Sachverhalt verweist mit Recht HENGEL, *Frage* (s. Anm. 9), 252ff. u.ö.

¹⁷² Die Frage nach ‚authentischen‘ Worten des irdischen Jesus stößt allerdings aufgrund der Gestalt des johanneischen Textes methodisch an enge Grenzen. Ein relativ optimistischer Versuch, authentische Worte des Irdischen im Joh zu finden, wurde von

te der Evangelist schon beteiligt gewesen sein; umgekehrt können auch Logien, die für die Theologie des Evangelisten sehr charakteristisch sind, schon Bestandteil der Schultradition gewesen sein.¹⁷³

4.1.3 Johanneische „Erinnerung“

Aber auch wenn der persönliche Anteil des Evangelisten an der sprachlichen Transformation der Jesusüberlieferung kaum mehr präzise bestimmt werden kann, ist doch die Erkenntnis wesentlich, daß er selbst – und mit ihm die johanneische Schule – sich dieses | Vorgangs bewußt gewesen sein muß, daß er den ‚Übersetzungsvorgang‘ mit Bedacht durchgeführt bzw. seine Ergebnisse rezipiert und seinem Evangelium zugrunde gelegt hat. Die sprachliche Umformung der Jesusüberlieferung erfolgt also keineswegs naiv, sondern ebenso mit Bedacht wie die christologisch begründete Umformung des Jesusbildes. Der Evangelist weiß – und legt offen –, daß sein Bild von Perons und Werk Christi auf einer nachösterlichen Neudeutung der ‚historischen‘ Gegebenheiten basiert. Nach Ostern „erinnerten sich“ die Jünger und „verstanden“ in neuer Weise, was mit Jesus geschehen war (Joh 12,16) und was er gesagt (bzw. gemeint) hatte (Joh 2,22). Während die Zeit vor Jesu Tod und Auferstehung nur von Unverständnis bzw. Mißverständnis geprägt war, setzt das Verstehen nach Johannes¹⁷⁴ erst in der nachösterlichen Zeit ein, und dieser Akt der ‚Erinnerung‘ wird in den Abschiedsreden ausdrücklich auf die ‚erinnernde‘ Funktion des Geist-Parakleten zurückgeführt. Der Geist hat den Jüngern nach Ostern die Schrift eröffnet, sie gelehrt und dabei ‚in aller Wahrheit‘ geleitet (Joh 14,26; 16,13). Ausdrücklich wird hinzugefügt, daß er sie auch an Jesu Worte ‚erinnern‘ sollte (Joh 14,26), womit ein klarer Rückverweis auf die Notizen in Joh 2,22 und 12,16 vorliegt. Diese ‚Erinnerung‘ impliziert ein neues, verändertes Verstehen, sie zielt auf die eigentliche, wahre Dimension der Worte Jesu ab, auf das volle christologisch-soteriologische Verständnis, das den Jüngern des Irdischen noch nicht zugänglich war und sich erst nach Ostern, im Licht der Schrift und der geistgewirkten Erinnerung einstellen konnte. Der Geist ist es also, der nach Ostern die neue ‚jo-

P.W. ENSOR, Jesus and his ‚Works‘. The Johannine Sayings in Historical Perspective, WUNT II/85, Tübingen 1996, unternommen. Aber auch er kann den Begriff ‚authentic‘ nur „in a loose sense of that term“ (266) gebrauchen.

¹⁷³ Dies gilt m.E. für das präsentisch-eschatologische Logion Joh 5,24, das sich zwar sehr gut in die Theologie des Evangelisten fügt, aber in 1Joh 3,14 eine Parallele besitzt, s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 118), 42.340; s. auch W. SPROSTON NORTH, The Lazarus Story within the Johannine Tradition, JSNT.S 212, Sheffield 2001, 71ff.; anders THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 3), 594f.

¹⁷⁴ Das Motiv ist – wesentlich weniger programmatisch – auch bei Lukas angelegt, vgl. Lk 24,25–27.31f.

hanneische Sehweise¹⁷⁵ begründet, d.h. das österliche, soteriologische Verständnis des Todes Jesu vermittelt und die Gemeinde die wahre Würde Jesu zu sehen lehrt. Die Rede vom Geist-Parakleten bietet zugleich den Schlüssel zum Selbstverständnis der johanneischen Verkündigung und damit zur spezifischen Ausgestaltung der johanneischen Darstellung des Wirkens und der Verkündigung Jesu.¹⁷⁶

Historisch ist es durchaus wahrscheinlich, daß diese Begründung bzw. der mit ihrer Hilfe legitimierte Interpretationsprozeß innerhalb der johanneischen Gemeinden kontrovers diskutiert | wurde. Man kann sich leicht vorstellen, daß irgendwo die Frage aufkommen mußte, ob das neue Verständnis nicht doch zu weit von den älteren Überlieferungen wegführe, ob es nicht zu ‚progressiv‘ wäre und ob man das traditionelle Christusbild – zumal wenn es den Gliedern der johanneischen Gemeinden nicht unbekannt war – denn so einfach ‚überholen‘ könne. Nur auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, wenn das Parakletwort Joh 16,13–15 eindringlich insistierend jede ‚Eigenmächtigkeit‘ des Geistes verwirft und die Rückbindung dieser Lehre an Christus behauptet: „Er wird nicht aus sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden... Er wird mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen“. Ob diese Beteuerung in der johanneischen Traditionslinie genügte, um angesichts der ‚weiterführenden‘ Tendenz der Interpretation die Rückbindung an den Anfang zu sichern, ist eine offene Frage, die sich historisch nur noch schwer beantworten läßt. Zunächst ist nur festzuhalten, daß der im vierten Evangelium erkennbare Prozeß der Transformation der Geschichte und Verkündigung Jesu nicht naiv, sondern – im Horizont der Rede vom Geist-Parakleten – hermeneutisch reflektiert erfolgt.

4.2 Zur Abhängigkeit des johanneischen Christusbildes von der älteren Überlieferung

Auf dem Hintergrund der bei Johannes selbst erkennbaren Reflexion über die nachösterlichen Erkenntnis- und Transformationsprozesse sind auch die Fragen der Abhängigkeit von der älteren – synoptischen wie ‚johanneischen‘ – Tradition zu reflektieren.

¹⁷⁵ Der von F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg 1965, eingeführte Begriff ist hermeneutisch sinnvoll, auch wenn nicht alle Implikationen übernommen werden, die Mussner damit verband.

¹⁷⁶ Vgl. grundlegend CHR. DIETZFELBINGER, *Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium*, ZThK 82 (1985), 389–408; weiter CHR. HOEGEN-ROHLS, *Johannes* (s. Anm. 162); FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 130).

4.2.1 Der Standort und Horizont des vierten Evangelisten

Offenkundig ist, daß der Evangelist um Prozesse der Neuinterpretation weiß, die seinem Werk zugrunde liegen. Es wäre allzu naiv ihm zu unterstellen, er wisse nicht um die Differenzen zwischen seinem Christusbild und dem Christusbild anderer frühchristlicher Kreise.

Es war ein Fehler der neutestamentlichen Wissenschaft, daß man den Verfassern der einzelnen Evangelien einen allzu eingeschränkten, allein auf die eigene Gemeinde bezogenen Gesichtskreis unterstellt hat. Für Johannes wollte man dies durch das Postulat einer ‚sektenhaften‘ Gemeindestruktur begründen, die | ihrerseits aus dem dualistischen Charakter der johanneischen Sprache erschlossen wurde.¹⁷⁷ Doch sind diese Annahmen in letzter Zeit aus verschiedenen Gründen nachdrücklich bestritten worden. Zum einen legt sich für die Elemente dualistischer Sprache im Johannes-evangelium eher eine funktionale Erklärung nahe,¹⁷⁸ so daß sich ein unmittelbarer Rückschluß von der johanneischen Darstellung auf die Struktur der johanneischen Gemeinde verbietet. Eine andere Überlegung setzt bei einer Neubewertung der antiken Reisemöglichkeiten und der Hinweise auf die Verbreitung von Literatur in der antiken Welt und im frühen Christentum an und kommt zum Schluß, daß schon die Evangelisten mit einer Verbreitung ihrer Schriften über den Horizont der jeweiligen Einzelgemeinde hinaus rechnen mußten und daher sehr wahrscheinlich schon im Blick auf eine weitere Verbreitung ihrer Evangelienschrift gearbeitet haben.¹⁷⁹ Setzt man voraus, daß das Johannesevangelium nicht in einem abgelegenen ‚Winkel‘ des Reichs, sondern – entsprechend dem altkirchlichen Zeugnis – im städtischen Umfeld von Ephesus entstanden ist, dann wird die Annahme eines von allen anderen frühchristlichen Kommunikationsströmen abgeschnittenen Gemeindegrenzes gänzlich unplausibel. Selbst wenn man mit guten Gründen weiterhin von der ‚johanneischen Schule‘ und der bzw. den ‚johanneischen Gemeinde(n)‘ als dem unmittelbaren Kontext der Entstehung und ersten Verbreitung der Johannesbriefe und des vierten Evangeli-

¹⁷⁷ Grundlegend dazu W.A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 (1972), 44–72; etwas abgemildert, aber einflußreich auch R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York u.a. 1979.

¹⁷⁸ Dazu grundlegend T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen ‚Dualismus‘, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, der die dualistischen Sprachformen als textpragmatisches Mittel zur Distanzierung der Leser von ihrer eigenen Erfahrung versteht.

¹⁷⁹ So dezidiert (und weithin überzeugend) die Beiträge in dem Sammelband von R. Bauckham (Hg.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audience*, Grand Rapids/Cambridge 1998.

ums sprechen muß,¹⁸⁰ fällt es schwer, sich vorzustellen, daß ein Autor in diesem Kontext von anderen schriftlichen Überlieferungen des frühen Christentums keine Kenntnis gehabt hätte.¹⁸¹ Die impliziten Voraussetzungen der ‚Unabhängigkeitstheorie‘ sind alles andere als plausibel.

4.2.2 Eine Neuinterpretation der Tradition

Die Beobachtungen zur Rezeption von Joh 3,5 im johanneischen Kontext haben gezeigt, daß der Evangelist auch gegenüber seiner eigenen Gemeindefradition eine kühne Form der Neuinterpretation praktiziert. Eine analoge Vorgehensweise ist anzunehmen im Blick auf die Wundergeschichten, die der johanneischen Gemeindefradition entnommen sein dürften, oder im Blick auf die in der Gemeinde verbreiteten Passionstraditionen. Alles, was verfügbar ist, wird sprachlich eingeschmolzen und dem eigenen Darstellungsinteresse dienstbar gemacht.

Nur in dieser Weise läßt sich auch die Rezeption synoptischer und anderer frühchristlicher Traditionen verstehen. Die Voraussetzung, der Evangelist hätte, wenn er eines oder mehrere der synoptischen Evangelien gekannt hätte, diese(s) gleich als Standardwerk zugrundelegen müssen,¹⁸² ist völlig unangemessen. Dies würde nicht nur die geschichtlichen Umstände der Verbreitung und Rezeption der Evangelien, sondern auch das interpretatorische Profil des Johannesevangeliums verkennen. Der vierte Evangelist verfährt aus theologischen Gründen anders als Matthäus oder Lukas, die beide sehr viel vollständiger den – wohl auf petrinische Überlieferung zurückgehenden – markinischen Entwurf ihrer eigenen Evangelienchrift zugrunde gelegt haben. Für Johannes ist weder die wortwörtliche Weitergabe der Jesustradition (vgl. Mt 28,20a) entscheidend noch die Sicherung der Authentizität der Überlieferung durch die Autorität des Zwölferkreises (vgl. Apg 1,21f.). Deshalb kann die redaktionelle Vorgehensweise der beiden synoptischen Großevangelien nicht zum Maßstab für die Arbeitsweise des vierten Evangelisten herangezogen werden.

¹⁸⁰ Dabei ist die Unterscheidung von SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 144), 3, hilfreich: „Zur Gemeinde zählen alle joh. Christen, zur Schule hingegen nur die, die aktiv an der joh. Theologiebildung beteiligt waren.“

¹⁸¹ Dies gilt desto mehr, wenn man auch *religionsgeschichtlich* für den Evangelisten einen weiten Horizont annehmen muß. Im Johannesevangelium finden sich Spuren jüdischer Tradition *und* Anknüpfungspunkte für hellenistisch geprägte Rezipienten, so daß sich eine einseitige Bestimmung des Kontextes der johanneischen Verkündigung gerade verbietet. S. dazu u.a. HENGEL, Frage (s. Anm. 9), 275ff.298ff.; SCHNELLE, Einleitung⁴ (s. Anm. 95), 548, sowie die Beiträge des Bandes: J. Frey/U. Schnelle (Hgg., unter Mitarbeit v. J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums, WUNT 175, Tübingen 2004.

¹⁸² So die suggestive Annahme bei GARDNER-SMITH, St. John (s. Anm. 65), 92.

4.2.3 Die chronologische Einordnung

Für die Erörterung der Abhängigkeitsfragen ist natürlich die chronologische Einordnung entscheidend. Diese Frage ist m.E. am einfachsten zu klären. Es gibt keinen Grund, die einhellige altkirchliche Tradition, daß das vierte Evangelium als letztes entstanden sei, zu verwerfen.¹⁸³ Die extrem späten Datierungen der älteren Forschung, z.B. der Tübinger Schule, sind durch die Evidenz der handschriftlichen Bezeugung¹⁸⁴ und durch die Spuren der Rezeption des Evangeliums im zweiten Jahrhundert¹⁸⁵ überholt,¹⁸⁶ aber auch die neueren Versuche einer Frühdatierung können in keiner Weise überzeugen.¹⁸⁷ Gewiß bieten viele Einzelargumente wie etwa die hohe Christologie oder das polemische Bild der ‚Juden‘ allein keinen hinreichenden Grund zu einer späten Datierung, andererseits können einzelne historisch glaubwürdige Angaben, jüdische Traditionen und eine noch wenig ‚ausgebaute‘ kirchliche Ämterstruktur keine Frühdatierung erzwingen. Deutlich scheint jedoch, daß Johannes sowohl das Martyrium des Petrus (Joh 13,36f.; Joh 21,18) als auch die Tempelzerstörung (Joh 11,47f.)¹⁸⁸ als

¹⁸³ Vgl. HENGEL, Frage (s. Anm. 9), 15ff. Es ist aufschlußreich, daß K. BERGER, Neue Argumente für die Frühdatierung des Johannesevangeliums, in: Hofrichter (Hg.), Für und wider die Priorität (s. Anm. 85), (59–72)59–62, Hengel vorwirft, daß er mit den altkirchlichen Quellen argumentiert. Diese sind gewiß kritisch zu interpretieren, aber wenn man die (wenigen verfügbaren) Quellen verwirft, um die eigenen Hypothesen zu retten, gewinnt man keinen sichereren Stand.

¹⁸⁴ Vgl. K. ALAND, Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: W. Schrage (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments, BZNW 47, Berlin 1986, 1–10.

¹⁸⁵ S. dazu HENGEL, Frage (s. Anm. 9), 9–95; R. KIEFFER, Les premiers indices d’une réception de l’évangile de saint Jean, in: van Segbroeck (Hg.), The Four Gospels 1992 (s. Anm. 38), 2225–2238; NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (s. Anm. 103).

¹⁸⁶ Einen letzten Wiederbelebungsversuch unternahm W. SCHMITHALS, Johannes-evangelium und Johannesbriefe, BZNW 64, Berlin 1992; s. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 46), 381ff.; zur Kritik der Spätatierung auch SÖDING, Johanneische Fragen (s. Anm. 115), 216–218.

¹⁸⁷ Dies gilt ebenso für die ROBINSON, Priority (s. Anm. 76), wie für BERGER, Im Anfang (s. Anm. 85); DERS., Neue Argumente (s. Anm. 183). Der Versuch von *Peter L. Hofrichter*, das chronologische Verhältnis zwischen johanneischen und markinischen Texten umzukehren, läßt m.E. jeden überlieferungsgeschichtlichen ‚common sense‘ vermissen. S. zur kritischen Diskussion der Frühdatierungen SÖDING, Johanneische Fragen (s. Anm. 115), (213–239)218–221.

¹⁸⁸ Vgl. zur Interpretation dieses Textes, der erst unter Voraussetzung der historischen Ereignisse seine subtile Doppelbödigkeit gewinnt, J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)238–245 (= Nr. 6 in diesem Band). Vgl. den parallelen Rückblick auf das zerstörte Jerusalem bei Josephus, Ant 20,123. Zum Vergleich beider Römer-Notizen s. LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 4), 165f.

bekannt voraussetzt und in subtiler Weise verarbeitet, so daß sich daraus eindeutig eine Datierung deutlich nach dem Jahr 70 ergibt. Ob man das Evangelium dann im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts oder im ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts ansetzen muß, kann hier offen bleiben. |

4.2.4 Zum Problem der Rezeption der Synoptiker

Chronologisch ist damit die Möglichkeit einer *Rezeption* zumindest *des Markusevangeliums* gegeben. In der Tat kann eine Kenntnis und (zum Teil kritische) Aufnahme des markinischen Textes im vierten Evangelium m.E. angesichts der oben vorgeführten Rezeption der Gethsemane-Tradition wie auch der strukturentsprechenden Aufnahme von Grundelementen der markinischen Täuferdarstellung kaum in Abrede gestellt werden. Eine Vielzahl zusätzlicher Beobachtungen und Gründe lassen sich ergänzen: Dabei sind m.E. das Gattungsargument und die zwischen Markus und Johannes feststellbaren Kompositionsanalogien die eindeutigsten Indizien.¹⁸⁹

Im Blick auf die mögliche Abhängigkeit von *Lukas* sind die Verhältnisse nicht so eindeutig. Ob die zwischen beiden bestehenden Parallelen auf der Rezeption lukanisch-redaktioneller Elemente beruhen oder ob hier nur Einflüsse einer bei Lukas verarbeiteten Tradition vorliegen, läßt sich nicht sicher entscheiden.¹⁹⁰ Wenn das Lukasevangelium noch ein bis zwei Jahrzehnte vor dem Johannesevangelium entstanden ist,¹⁹¹ dann wäre eine Kenntnis dieses Werks für den vierten Evangelisten m.E. eher wahrscheinlich, und die Analyse der Passionsgeschichte durch Manfred Lang¹⁹² hat zumindest gezeigt, daß eine Lektüre des johanneischen Textes auf dem Hintergrund markinischer *und* lukanischer Texte exegetisch viele Details zu verstehen hilft.

Eine Benutzung des Matthäusevangeliums läßt sich hingegen nicht wahrscheinlich machen, obwohl eine Kenntnis dieses Werks für den vierten Evangelisten nicht ausgeschlossen werden kann. Doch dürfte das erste Evangelium, das sicher später anzusetzen ist als Lukas, nicht sehr lange vor dem vierten Evangelium entstanden sein.¹⁹³

¹⁸⁹ S.o. Abschnitt 2.3.

¹⁹⁰ S. zur Diskussion SÖDING, *Johanneische Fragen* (s. Anm. 115), 231–234.

¹⁹¹ Zur Datierung des Lk s. HENGEL, *Gospels* (s. Anm. 5), 189 (ca. 75–80 n. Chr.) und J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, AncB 28, New York, 1981, 57 (80–85 n.Chr.).

¹⁹² LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 4).

¹⁹³ S. zum chronologischen Verhältnis beider HENGEL, *Gospels* (s. Anm. 5), 186ff. Die hier vorgetragenen Überlegungen sind auch dann valide, wenn man der ebd., 169ff. angedeuteten These einer literarischen Benutzung des Lukasevangeliums durch den ersten Evangelisten nicht folgt.

Die literarische Kenntnis (und punktuelle Benutzung) des Markus- und vielleicht auch des Lukasevangeliums durch den vierten Evangelisten schließt die zusätzliche Rezeption von weiteren | (mündlichen oder auch schriftlichen) *Traditionen aus dem eigenen Gemeindekontext* nicht aus, sondern ein. Doch ist auch für diese eine ebenso selektive und partiell kritische Aufnahme anzunehmen, wie dies im Blick auf die Elemente der synoptischen Tradition festgestellt werden muß. Der vierte Evangelist ist alles andere als ein bloßer Kompilator!¹⁹⁴

4.2.5 Synoptische Kenntnisse bei den intendierten Lesern

Eine Kenntnis des synoptischen Bildes Jesu – oder gar des Markusevangeliums – scheint auch bei den intendierten Lesern des vierten Evangeliums vorausgesetzt zu sein. Zumindest mußten sie wissen, wozu Jesus zum Täufer kam (Joh 1,29). Sie mußten wissen, daß – in anderen Überlieferungen – im Kontext des letzten Mahles Jesu (Joh 13,1f.) an der Stelle der johanneischen Fußwaschungserzählung die Einsetzung des Herrenmahls berichtet wurde – eine Überlieferung, an die zumindest in Joh 6 in subtiler Weise angespielt wird. Sie mußten auch wissen, daß Jesus nach einer anderen Überlieferung um Errettung „aus dieser Stunde“ (Joh 12,27) gebetet haben soll, wenn sie die implizite Korrektur durch den Evangelisten im Vollsinn verstehen sollten. Zahlreiche weitere Erzählelemente, die im vierten Evangelium nicht eigens eingeführt werden, wie z.B. Petrus (Joh 1,40), die ‚Zwölf‘ (Joh 6,67.71), die Inhaftierung des Täufers (Joh 3,24), die Verleugnung des Judas (Joh 6,64) oder die Salbung Jesu (Joh 11,2), mußten den Lesern des Johannesevangeliums vertraut sein, wenn sie die ihnen vor Augen geführte Geschichte auf Anhieb verstehen sollten.¹⁹⁵ Diese nur beiläufig erwähnten Sachverhalte zeigen, daß die intendierten Leser des Evangeliums bereits relativ weitreichend informiert waren.

4.2.6 Das Verhältnis zu den Synoptikern

Wenn dies zutrifft, dann ist es durchaus sinnvoll zu fragen, wie denn „John for Readers of Mark“¹⁹⁶ zu lesen sei. Dabei lassen sich Elemente der Ergänzung, der christologischen Vertiefung | und der expliziten Korrektur

¹⁹⁴ Dies war das Bild des Evangelisten, das *Rudolf Bultmann* in seinem Kommentar zeichnete (s. dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 46], 141f.) und das die implizite Voraussetzung vieler weiterer Versuche bildet, literarkritisch Quellen hinter dem vierten Evangelium zu rekonstruieren.

¹⁹⁵ S. zur Erhebung des Repertoires der impliziten Leser des Evangelium CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 87), 212ff.

¹⁹⁶ So der Titel des Aufsatzes von R. BAUCKHAM, *John for Readers of Mark*, in: Ders. (Hg.), *The Gospels for All Christians* (s. Anm. 179), 147–172.

feststellen. Die alte Frage, ob das vierte Evangelium die Synoptiker ‚ergänzen oder ersetzen‘ wolle, läßt sich daher nicht einlinig beantworten.

Wollte man dem vierten Evangelisten die Absicht einer bloßen Ergänzung der älteren Jesusüberlieferung unterstellen – die dann entweder in historischer Hinsicht zusätzliche Episoden bieten oder theologisch eine interpretatorische Vertiefung bieten könnte –, dann wäre die kritische Stoßrichtung des vierten Evangeliums nicht hinreichend erfaßt.¹⁹⁷ Zwischen dem markinischen Gethsemane-Gebet und seiner johanneischen Abweisung besteht eine Spannung, die Leser des Johannesevangeliums nicht in harmonistischer Weise auflösen können.

Wollte man dem vierten Evangelisten die Absicht unterstellen, die Synoptiker (oder allein Markus) zu verdrängen oder zu ersetzen,¹⁹⁸ dann würde dies der Tatsache nicht gerecht werden, daß die Lektüre des vierten Evangeliums implizit auf die Kenntnis synoptischer Stoffe anspielt, diese also bei den jeweiligen Leserinnen und Lesern voraussetzt. Das bedeutet aber, daß die literarische Verarbeitung der älteren Jesusüberlieferung im Johannesevangelium diese Überlieferung nicht wirklich ersetzen kann (und wohl auch nicht einfach ersetzen will), sondern sie – in welcher Form auch immer – bleibend voraussetzt.¹⁹⁹

Diese kritische Rezeption der älteren Evangelientradition durch den vierten Evangelisten geschieht in großer theologischer Eigenständigkeit. Sie führt nicht einfach die markinischen Linien fort,²⁰⁰ auch nicht nur die Perspektiven der eigenen Gemeindeüberlieferung, sondern sie erfolgt unter dem durchgehenden Einfluß der eigenen theologischen Perspektive, der aus der Anamnesis des Geist-Parakleten gewonnenen, konsequent nachösterlichen Sicht von Person und Werk Jesu Christi. Diese christologische Wahrheit ist es, die für den vierten Evangelisten alle Überlieferungen neu erschließt. |

4.3 Mitte oder Rand des Kanons?

Es wäre vielleicht zu kühn, das vierte Evangelium bereits als den Impuls zur Sammlung der (später) kanonischen Evangelien oder als den Anfang der Herausbildung des Vier-Evangelien-Kanons anzusehen, zumal hier von einer Rezeption des Matthäusevangeliums kaum gesprochen werden kann.

¹⁹⁷ Johannes widerspricht der synoptischen Tradition auch nicht nur dort, wo er eine (vermeintlich?) bessere geschichtliche Überlieferung zur Verfügung hat (gegen VOGLER, Johannes als Kritiker [s. Anm. 165], 56).

¹⁹⁸ So dezidiert WINDISCH, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2).

¹⁹⁹ Vgl. in diesem Sinne DUNDERBERG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 67), 192.

²⁰⁰ Dies vermutete M.E. GLASSWELL, The Relationship between John and Mark, JSNT 23 (1985), 99–115.

Theo K. Heckel hat diesen Gesichtspunkt für das Nachtragskapitel Joh 21 ins Gespräch gebracht,²⁰¹ zumal er hier in Joh 21,15–17 eine Rezeption des Felsenwortes Mt 16,17–19 in seinem redaktionellen Kontext annehmen möchte.²⁰² Nun ist die Rezeption synoptischer Stoffe in Joh 21 sicher besonders intensiv, aber man wird dies kaum in einem strikten Gegensatz zu Joh 1–20 sehen dürfen. Dies bedeutet aber, daß bereits der Johannes-Evangelist den Grundstein für eine später ‚kanonische‘ Verbindung von synoptischer Tradition und johanneischer Perspektive gelegt hat – ungeachtet der komplexen Prozesse, die erst nach und nach zur Vier-Evangelien-Sammlung geführt haben.

Diese Verbindung kann nicht in ein harmonisch-ausgeglichenes Nebeneinander münden, sondern nur in einen spannungsreichen Dialog um das Verständnis der Person Jesu, der eben auch nach Johannes zugleich der Inkarnierte und der Erhöhte, der aus der göttlichen δόξα stammende Sohn und der in äußerster Entwürdigung Gekreuzigte ist, dessen Wundmale bleibend das Bild auch des Auferstandenen prägen (Joh 20,27).²⁰³

In dieser johanneischen Dialektik ist zugleich die Spannung zwischen dem markinischen Gethsemane-Gebet um Verschonung und seinem johanneischen Pendant, der Bitte um ‚Verherrlichung‘ (Joh 12,27f.; 17,1) angelegt, oder – *cum grano salis* – zwischen der stärker am vorösterlichen Jesus orientierten synoptischen und der konsequent aus (nach-)österlicher Perspektive gedachten johanneischen Darstellungsweise.²⁰⁴ Diese Dialektik gründet ihrerseits in der Christologie des vierten Evangeliums, in dem, was Josef Blank die „christologische Implikation“²⁰⁵ genannt hat, in der „Jesus Christus ... die verschiedenen Stadien | des ‚Christus-Weges‘ als Ganzes in sich“ begreift.²⁰⁶ Er ist in Person der göttliche Logos, der Inkarnierte, der Gekreuzigte und Erhöhte zugleich, und die Erkenntnis dessen ist nur möglich aufgrund der nachösterlichen Zusammenschau, die die johanneische Verkündigung dem Wirken des Geist-Parakleten verdankt. Umgekehrt bietet das vierte Evangelium in seiner konsequent aus nachösterlicher Perspektive konzipierten Darstellung des Weges Jesu „den Begründungszusammenhang für die personale Implikation seiner Christologie ..., nach

²⁰¹ HECKEL, Evangelium (s. Anm. 5), 158ff.

²⁰² HECKEL, Evangelium (s. Anm. 5), 166.

²⁰³ Vgl. dazu FREY, Die *theologia crucifixi* (s. Anm. 139), 231–236.

²⁰⁴ Nur *cum grano salis*: Natürlich weiß Markus um die österliche Wirklichkeit, und umgekehrt hält der vierte Evangelist die irdisch-menschliche Dimension der vorösterlichen Geschichte Jesu eindeutig fest.

²⁰⁵ J. BLANK, *Krisis*, Freiburg 1966, 155f.; vgl. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 46), 237f.

²⁰⁶ BLANK, *Krisis* (s. Anm. 205), 347.

der Jesus das ganze vollendete Offenbarungsgeschehen in sich einschließt und damit Gott und Mensch zugleich ist“.²⁰⁷

Steht das vierte Evangelium damit im Zentrum oder am Rand des neutestamentlichen Kanons? Diese Frage nimmt die Kritik auf, die im vierten Evangelium einen ‚naiven Doketismus‘²⁰⁸ erkennen wollte und das Werk damit – gemessen an paulinischen Idealen – in eine kryptohäretische Position rücken mußte, so daß es lediglich *errore hominum et providentia Dei* in den Kanon der ‚Großkirche‘ aufgenommen sei.²⁰⁹ Andere Ausleger sehen in der hohen johanneischen Christologie ein (am Wahrheitskriterium des ‚Historischen‘ gemessen) problematisches Abrücken vom ‚historischen Jesus‘²¹⁰ und in der Transformation der Gottesverkündigung Jesu in die Selbstverkündigung des johanneischen Christus) eine Gefährdung des biblisch-jüdisch-urchristlichen Monotheismus.²¹¹ Das vierte Evangelium zeigt selbst, daß die ‚johanneische Sehweise‘ von Anfang an Kontroversen ausgelöst hat. Ist das johanneische Christusbild ideologische Verfälschung der historischen Wirklichkeit – oder bietet es eine theologische Schau dessen, wie von Jesus Christus in Wahrheit zu reden ist? |

Gemessen an externen Kriterien – wie etwa einer rein paulinisch definierten ‚Kreuzestheologie‘²¹² oder gar dem neuzeitlichen Konstrukt eines ‚historischen Jesus‘ – muß die johanneische Christologie fragwürdig erscheinen. Doch ist es nicht weniger fragwürdig, diese Kriterien zum Maßstab dessen zu machen, was als ‚kanonisch‘ gelten kann. Ein hypothetisches Rekonstrukt des ‚historischen Jesus‘ kann kein solcher Maßstab sein, ebensowenig eine an bestimmten paulinischen Konflikten entwickelte abstrakte Kriteriologie. Die johanneische Darstellung läßt sich nur angemessen bewerten, wenn man das von ihr selbst benannte Erkenntnis-medium

²⁰⁷ So ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 178), 212.

²⁰⁸ So die prononcierte These von E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen ⁴1980, 62.

²⁰⁹ KÄSEMANN, *Wille* (s. Anm. 208), 154. Ebd.: „In seiner Kanonisation liegt ... eine tiefe Ironie verborgen.“

²¹⁰ Vgl. P. HOFFMANN, *Zur Problematik der christologischen Karriere des Jesus von Nazareth*, in: DERS., *Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung*, SBAB 17, Stuttgart ²1995, 257-272.

²¹¹ Dieser Aspekt ist wohl bereits von den synagogalen Zeitgenossen des vierten Evangelisten eingewandt worden (vgl. John 5,18) und die theologische Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Blasphemie bzw. der Usurpation der ‚Gottgleichheit‘ Jesu wird bereits im vierten Evangelium argumentativ aufgenommen. Vgl. dazu TH. SÖDING, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f), *ZNW* 93 (2002), 177–199; vgl. auch R. BAUCKHAM, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids/Cambridge 1999, 25ff.

²¹² Zu den Problemen dieses Kriteriums s. FREY, *Die theologia crucifixi* (s. Anm. 130), 169–180.

theologisch ernst nimmt – die aufgrund der österlichen Geisterfahrung erfolgte Anamnesis des Christusgeschehens im Horizont der Schrift. An diesem Maßstab ist zu prüfen, ob und inwiefern die johanneische Christologie die *δόξα* Christi zur Darstellung bringt, ohne seine *σάρξ*, seine Menschlichkeit und seinen Kreuzestod, zu überspielen.²¹³ Wenn diese Dialektik nicht aufgelöst, sondern aufrecht erhalten wird, dann bietet das vierte Evangelium auch einen Rahmen, in dem das Zeugnis der Synoptiker und mit ihm der irdisch-geschichtliche Jesus seinen bleibenden Wert behält.

Es ist schwer zu sagen, ob diese Position ‚raummetaphorisch‘ gesehen in der ‚Mitte‘ oder am ‚Rand‘ des neutestamentlichen Kanons zu lokalisieren ist. Jedenfalls trägt das vierte Evangelium theologisch Entscheidendes zum Werden des Kanons der vier Evangelien bei, so daß man – wenn irgendwo – dann in diesem Werk die Vollendung der neutestamentlichen Theologie sehen kann.

²¹³ Dazu grundlegend FREY, *Die theologia crucifixi* (s. Anm. 130).

Teil III:
Zu Adressaten und Situation

6. Heiden – Griechen – Gotteskinder

Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im vierten Evangelium

Praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transituri – so charakterisiert *Johann Albrecht Bengel* in seinem Gnomon die Episode Joh 12,20f., in der nach dem Bericht des vierten Evangelisten bereits vor Jesu Kreuz und Auferstehung „Griechen“ „kommen“ und Jesus „sehen“ wollen.¹ Und bereits über ein Jahrtausend zuvor bemerkte der alexandrinische Presbyter *Ammonius* (6. Jh.) zu der Itinerarnotiz Joh 10,40, daß „der Christus den Jordan überschritt und in die Kirche der Heiden kam und dort blieb“.²

Diese Beispiele höchst unterschiedlicher Provenienz zeigen, wie das vierte Evangelium immer wieder als Evangelium für die Heiden gelesen wurde, als das Buch der universalen Ausweitung der Heilsbotschaft über jeden jüdisch-palästinischen ‚Partikularismus‘ hinaus, das Dokument des *trans-itus regni Dei* in die Welt der Griechen und des griechischen Geistes.³ Allein dieses Evangelium ist es nach dem Urteil *Lessings*, aufgrund

¹ J.A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* ³1773 (Nachdruck Berlin 1860), z.St.

² Text bei J. REUSS, *Johanneskommentar* aus der griechischen Kirche, TU 89, Berlin 1966, 288 (fr. 366).

³ S. weiter Ammonius, fr. 420 (REUSS, *Johanneskommentar* [s. Anm. 2], 301) zu Joh 12,32: Εἰπὼν πάντας καὶ τοὺς ἐξ ἔθνων σημαίνει; Joh 12,20f. signalisiert nach fr. 411 (REUSS, *Johanneskommentar* [s. Anm. 2], 299) den καιρὸς τοῦ μεταβῆναι τοὺς μαθητὰς εἰς τὰ ἔθνη, und nach fr. 395 (295) sind die wahren, getreuen Gotteskinder nach Joh 11,52 die Heiden. Theodor v. Heraclea (fr. 12, ebd., 68) bezieht „Kana in Galiläa“ auf die Offenbarung Jesu vor den Heiden und verweist zur „Frucht“ Joh 15,8 auf die ἔθνη (fr. 288: ebd., 140). Verbreitet ist die Suche nach ‚Typen‘ der Heidenvölker: Ammonius fr. 408 (ebd., 299) zu Joh 12,14f.: Typos des Esels seien die Heidenvölker, die der Herr als Unreine unterwarf, Typos der Heidenvölker sei auch das ‚Füllen‘, auf das der Herr sich setzte und es zum ‚oberen Jerusalem‘ führte, er nenne es ‚Füllen‘, weil diese im Glauben noch ungeübt waren. Auch Theodor v. Heraclea bezog das ‚neue‘ Füllen auf die Heiden (fr. 79: ebd., 33). Ähnlich Apollinaris v. Laodicea (fr. 77: ebd., 32), der in Joh 12 Maria (Magdalena!), die Jesus salbt, als τύπος der ἐκκλησία ἐξ ἔθνων deutet. Vgl. Bultmanns Deutung von Joh 19,25–27, wo die Mutter Jesu als Repräsentantin des Judentums und der Lieblingsjünger als Vertreter des Heidenchristentums, des „eigentliche(n), zu seinem echten Selbstverständnis gelangte(n) Christentum(s)“, gelten (R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ¹²1986 369; vgl. 521).

dessen „das Christentum ... nicht als eine bloße jüdische Sekte wieder einschlafen und verschwinden“, sondern „unter den Heiden als eine besondere,| unabhängige Religion bekleiben“⁴ wollte. Und *Herder* kann auf die Griechen-Episode Joh 12 in fast hymnischem Ton ausrufen:

„Glücklicher Johannes! die drohenden Symbole der anderen Evangelien von der Verwerfung des Jüdischen Volks ... konntest du schon in eine fröhliche Aussicht über die Völker, in deren Sprache du schriebst, verwandeln ..., denn die Zeit hatte diese Aussicht Christi bestätigt.“⁵

Hatte *Bengel* die Frage nach den *gentes* noch primär heilsgeschichtlich verstanden, so kommt bei *Herder* die Wahrnehmung des johanneischen Adressatenbezugs zum Durchbruch: Bei der Erwähnung der Ἕλληνας habe Johannes besonders an seine griechischen Leser gedacht. Im Banne der religionsgeschichtlichen Fragestellung konnte später *Julius Grill* den Evangelisten gar als ‚*Repräsentanten der hellenischen Nationalität*‘ bezeichnen, in dessen universalistischem Logosevangelium gerade das Auftreten der Griechen in 12,20f. den „folgerichtigen Abschluß und Zielpunkt der ... Charakteristik der ... Menschentypen“⁶ bilde. Und auch wo man anders als Grill den grundlegend jüdischen Charakter der Messiasfrage im vierten Evangelium erkannte, konnte besonders sein Prolog mit dem Einsatz beim Logosbegriff als „Lockvogel“ erscheinen, der hellenistischheidnische Leser für die evangelische Erzählung interessieren und auf diese vorbereiten sollte.⁷ Angesichts einer wachsenden Zahl neuerer Versuche, Umfeld und Adressaten des vierten Evangeliums wieder weitgehend innerhalb des Judentums zu lokalisieren⁸ – nicht zuletzt mit dem Nebenef-

⁴ G.E. LESSING, Neue Hypothese über die Evangelien als bloß menschliche Schriftsteller betrachtet (1778) in: P. Rilla (Hg.), Gesammelte Werke, VIII, Berlin 1956, 131: Anm. des Hg. ebd.: bekleiben = „Wurzel fassen, gedeihen“.

⁵ J.G. HERDER, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium (1797) in: B. Suphan (Hg.), Sämtliche Werke, XIX, Berlin 1880, 334.

⁶ J. GRILL, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums II, Tübingen 1923, 377 und 54.

⁷ So charakterisiert M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos, NTA N.F. 20, Münster 1988, 26, die Position Harnacks: „Der Prolog, ein metaphysischer Lockvogel?“ Vgl. A. Harnack, Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, ZThK 2 (1892), 230; ähnlich J.H. BERNARD, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John I, ICC, Edinburgh 1928, 138–144; C.H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 296.

⁸ So etwa J.A.T. ROBINSON, The Destination and Purpose of St. John's Gospel, NTS 6 (1959/1960) und DERS., The Priority of John, London 1985; L. VAN HARTINGSVELD, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Assen 1967; W.C. VAN UNNIK, The Purpose of St. John's Gospel, in: Ders. (Hg.), Sparsa Collecta I, NT.S 29, Leiden 1980; M. BARTH, Die Juden im Johannes-Evangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Antijudaismus des Johannes-Evangeliums, in: D. Neuhaus (Hg.), Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium, Arnoldshainer Texte 64,

fekt, von dem Evangelium den Vorwurf eines (heiden-)christlichen Antijudaismus fernzuhalten –, dürfte es angebracht sein, noch einmal neu nach der Rolle von Heiden und Heidenchristen in der Verkündigung des vierten Evangeliums zu fragen. Wie wird hier von ‚den Heiden‘ oder einzelnen Heiden geredet, und welche Funktion kommt diesen Aussagen im Ganzen des Evangeliums zu? Lassen sich jene Ἕλληνες tatsächlich als Vorabbildung jener *gentes* verstehen, zu denen das Evangelium seinen Weg nehmen sollte? Grundlegend ist die Adressatenfrage: Wenn es zutrifft, daß Johannes nicht nur Judenchristen, sondern auch Heiden bzw. ehemals heidnische Glieder der christlichen Gemeinden ansprechen will, dann wird auch verstreuten Andeutungen wie der Nennung der „Griechen“ in Joh 12 eine kaum zu unterschätzende Bedeutung zukommen. Doch gerade dies ist heftig umstritten.]

1. Die johanneische Rede von Juden und Heiden und die Adressatenfrage

1.1 Keine Rede von den Heiden ?

Tatsächlich scheint ein erster Blick auf den Sprachgebrauch viel eher den Schluß nahezu legen, daß im vierten Evangelium eine völlige, wenn auch weithin polemische Konzentration auf jüdische Gesprächspartner und „überhaupt keine Beziehung zu den Heiden“ vorliege:⁹ Während Ἰουδαῖος im Evangelium 71 mal begegnet,¹⁰ fehlt der klassische Terminus für „die Heiden“, τὰ ἔθνη, im johanneischen Vokabular völlig.¹¹ Die ganze Erzählung spielt in einem rein jüdischen Rahmen, Pilatus ist der einzige Heide, mit dem Jesus nach Johannes überhaupt redet. Dieser stellt offiziell Jesu

Frankfurt a.M. 1990; aber in anderem Sinne auch K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München ³1990 (= ⁴1992) und H. THYEN, Art. *Johannesevangelium*, TRE 17 (1988), 213/51ff., der sogar die Johannesbriefe noch in einem innerjüdischen Kontext verstehen will (DERS., Art. *Johannesbriefe*, TRE 17 [1988], 192–195).

⁹ So VAN HARTINGSVELD, *Eschatologie* (s. Anm. 8), 44; vgl. ROBINSON, *Destination* (s. Anm. 8), 120: „Jesus is not presented as a revelation to the Gentiles“, 123: „there is not even a side-glance at the problem of the man who is not a Jew but wants to become a Christian, let alone at the problem of the Gentile who wants to become a Christian *without having* to become a Jew“. Vgl. auch BARTH, *Juden* (s. Anm. 8), 67–71.

¹⁰ S. zur Klassifizierung E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, in: DERS., *Der Alte Bund im Neuen*, Tübingen 1985, 137f. Dabei sind, wenn es um den determinierten Plural „die Juden“ geht, Joh 3,22.25; 4,9; 18,35 beiseite zu lassen. In den Synoptikern findet sich der Terminus außer in der Wendung „der König der Juden“ nur Mk 7,3; Mt 28,15; Lk 7,3; 23,51; vgl. WENGST, *Bedrängte Gemeinde* (s. Anm. 8), 55.

¹¹ Mt 13 mal (dazu im Sing. Mt 21,43), bei Mk 4 mal, Lk 10 mal.

Unschuld (Joh 19,4.6) und in Entsprechung zur Anklage, doch zugleich antijüdischem Affront seine Königswürde fest (19,14f.),¹² die dann im *titulus crucis* dreisprachig aller Welt verkündigt und unabänderlich festgeschrieben wird (19,19–21). Freilich liegt in dieser Proklamation der βασιλεία des Gekreuzigten kein Christusbekenntnis des Heiden Pilatus vor, sondern nur jener ironische Zug der johanneischen Darstellung, daß selbst Jesu Gegner in Verkehrung ihrer eigenen Absichten seine wahre christologische Würde aussprechen müssen. Im ganzen Evangelium begegnet kein wirklich heidnisches Zeugnis der Würde Jesu, kein *Centurio* bekennt seine Gottessohnschaft (Mk 15,39; Mt 27,54), und der βασιλικός, der in Joh 4,46ff. parallel zu dem synoptischen Centurio (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10) die Heilung seines Sohnes erfleht, ist als Beamter des Antipas wohl Jude.¹³

Anders als die Synoptiker berichtet Johannes von keiner unmittelbaren Wirksamkeit Jesu gegenüber Heiden, nichts von einem ‚Ausflug‘ Jesu in heidnisches Gebiet (Mk 7,24ff.),¹⁴ keine Heilungen von Kranken aus Idumäa, Tyrus, Sidon (Mk 3,7–12 par. Lk 6,17–19) und „ganz Syrien“ (Mt 4,24; vgl. 15,29–31), nichts von dem Gerasener (Mk 5,1–20), der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) und dem Taubstummen aus der Dekapolis (Mk 7,31–37). Der vierte Evangelist führt Jesus auch nicht wie Lukas als φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν (Lk 2,32) ein | und schließt sein Evangelium nicht wie Matthäus mit einem alle Heidenvölker umfassenden Missionsauftrag des Auferstandenen ab (Mt 28,18–20). Jesu Erfolge in Galiläa und in Samaria, gipfelnd in dem Bekenntnis der Samaritaner zu ihm als σωτῆρ τοῦ κόσμου (Joh 4,42), können zwar als Vorzeichen der späteren Heidenmission gelten, doch lassen sich auch Galiläer und Samaritaner nicht einfach als Heiden verstehen, obwohl beide Landschaften bei Johannes in einen tiefsymbolischen Gegensatz zu Jerusalem als dem Zentrum der Gegner Jesu treten.¹⁵ Fast noch konsequenter als die Synoptiker scheint der

¹² Vgl. dazu M. HENGEL, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannes-evangelium, in: Ders./A.M. Schwemer (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 67, Tübingen 1991, 173.

¹³ M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey, WUNT 58, Tübingen 1993, 128 Anm. 108.

¹⁴ Man könnte die „andere Seite“ des Sees Joh 6,17.23f.59 so verstehen (vgl. R. KIEFFER, L'espace et le temps dans l'évangile de Jean, LeDiv 137, Paris 1989, 14), doch verlautet hier nichts von heidnischem Gebiet, ebensowenig bei der Lokalisierung der Tauf-tätigkeit des Täufers πέραν τοῦ Ἰορδάνου 1,28; 3,26; 10,40.

¹⁵ Zur Bedeutung der Samaritaner für das johanneische Missionsdenken s. M. RODRIGUEZ RUIZ, Der Missionsgedanke im Johannes-evangelium, FzB 55, Würzburg 1987, 52–72; T. OKURE, The Johannine Approach to Mission, WUNT II/31, Tübingen 1988, 64–74.185ff.; HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 300f. Zur Bedeutung von Galiläa s. S. FREYNE, Galilee, Jesus and the Gospels, Philadelphia 1988, 116–132; zu symbolischen Sinngehalten der johanneischen Topologie W.A. MEEKS, Galilee and Judaea in

vierte Evangelist festzuhalten, daß die Sendung Jesu in seinem irdischen Wirken auf die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 15,24) beschränkt war, daß das Heil nicht nur „von den Juden“ kommt (4,22), sondern – wie Paulus betont – auch „zuerst den Juden“ begegnet (Röm 1,16; 2,9f. u.ö.). Erst am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu zeigen sich die „Griechen“ am Horizont, doch hebt ihre Zeit erst nach Jesu ‚Stunde‘ an, ihr Auftreten erscheint unwirklich und eigenartig anachronistisch – ein bloßes, aber vielleicht doch bedeutsames *praeludium*.

1.2 Die Auseinandersetzung mit den Juden und ihre Funktion

Wesentlich für die Frage nach den Heiden im vierten Evangelium ist, wie man die den ersten Teil des Evangeliums beherrschende und zum Teil scharf polemische Rede von „den Juden“ historisch zu verstehen hat.¹⁶ Läßt sie sich, wie *Klaus Wengst* voraussetzt, im Ganzen synchron für die Abfassungszeit des Evangeliums auswerten? Spiegelt sich in ihr der Streit der johanneischen Gemeinden mit der zeitgenössischen Synagoge, ein Konflikt zwischen den judenchristlichen Adressaten und dem pharisäisch wiedererstarkten Judentum, also ein noch innerjüdischer Zwist in einem weithin jüdischen, gar jüdisch dominierten Umfeld?¹⁷

Für eine solche Deutung wird neben dem scheinbaren Ausfall von Heilsaussagen über die Heiden und der Konzentration auf die Ἰουδαῖοι besonders das dreimalige ἀποσυναγωγος (Joh 9,22; 12,42; 16,2) ange-

the Fourth Gospel, JBL 85 (1966); KIEFFER, L'espace (s. Anm. 14), sowie B. OLSSON, Structure and Meaning in the Fourth Gospel, CB.NT 6, Uppsala 1974, 144–146.

¹⁶ S. dazu neben WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8) ausführlich T.L. SCHRAM, The Use of Ioudaios in the Fourth Gospel. An Application of Some Linguistic Insights to a New Testament Problem, Diss. Utrecht 1974; weiter M.F. LOWE, Who were the IOY-ΔΑΙΟΙ?, NT 18 (1976); H. THYEN, „Das Heil kommt von den Juden“, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hgg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 163–184; E. GRÄSSER, Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37–47, in: DERS., Der Alte Bund im Neuen, Tübingen 1985, 154–167 und DERS., Die antijüdische Polemik (s. Anm. 9); U.C. VAN WAHLDE, The Johannine ‚Jews‘: A Critical Survey, NTS 28 (1982); J. ASHTON, The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel, NT 27 (1985), 40–75 und W. TRILLING, Gegner Jesu, Widersacher der Gemeinde, Repräsentanten der „Welt“. Das Johannesevangelium und die Juden, in: Ders., Studien zur Jesusüberlieferung, SBAB 1, Stuttgart 1988, 209–231.

¹⁷ S. dazu WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8), 55ff.; dort 157–182 die Hypothese zur Lokalisierung des Evangeliums im Reich Agrippas II. und seiner Datierung in der ersten Hälfte der 80er Jahre. Zur ausführlichen historischen Kritik dieser Hypothese s. HENGEL, Die Johanneische Frage (s. Anm. 13), 288–291, auch U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, FRLANT 144, Göttingen 1987, 37f.; THYEN, Art. Johannesevangelium (s. Anm. 8), 215. Eine noch frühere Datierung (zwischen 45 und 65) vertritt neben ROBINSON, The Priority (s. Anm. 8), jetzt auch BARTH, Die Juden im Johannes-Evangelium (s. Anm. 8), 53ff.

führt. Und in der Tat mag diese eigentümlich johanneische Wortbildung,¹⁸ die Joh 16,2 im Mund des|scheidenden Jesus die nachösterliche Zukunft der Jüngergemeinde charakterisieren soll, auf die Trennung von der Synagoge als Erfahrungshorizont *eines Teils* der Adressaten hindeuten und *für diesen Teil* einen jüdisch-judenchristlichen Hintergrund nahelegen. Freilich läßt sich dieser Hintergrund weder für den ganzen Kreis der johanneischen Adressaten erweisen, noch kann der Konflikt auf die aktuelle Gegenwart des Evangelisten und seiner Leser eingegrenzt werden. Die johanneischen ἀποσυνάγωγος-Aussagen bleiben alle relativ allgemein und können so jenen länger andauernden, schmerzlichen Trennungsprozeß zwischen der Synagoge und der wachsenden (juden-)christlichen Gemeinde auf den Begriff bringen, der bereits vor Paulus mit dem Stephanusmartyrium beginnt und dann bei Paulus und in der synoptischen Tradition schon längst im Gange oder gar vorausgesetzt ist.¹⁹ Johannes dürfte hier von Traditionen abhängig sein und zurückliegende Ereignisse im Blick haben. Seine Aussagen lassen sich nicht kurzschlüssig auf die – historisch überaus problematische – ‚Einführung‘ der *birkat ha-minim* in das Achtzehn-Gebet beziehen²⁰ und können so nicht einen rein zeitgeschichtlichen Bezug des vierten Evangeliums auf die jüdisch-judenchristliche Kontroverse begründen.

Angesichts des *sprachlichen Befundes im Evangelium*, den beigefügten Übersetzungen aramäischer Begriffe und Ortsnamen ins Griechische (Joh 1,38.41.42; 4,25; 9,7; 19,13.17; 20,16), muß auch *Wengst* einräumen, daß die Leserschaft des Joh „nur Griechisch sprach“ und daß die ihm zufolge „vorwiegend aus Juden, *aber auch aus Heiden bestehende, griechisch sprechende Gemeinde* des Johannesevangeliums ... auch *in einer grie-*

¹⁸ Der Terminus fehlt in vorjohanneischen und außerchristlichen Quellen, s. W. SHRAGE, Art. συναγωγή κ.τ.λ., ThWNT 7 (1964), 845/23f.

¹⁹ Vgl. HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 289ff.; SCHNELLE, Antidoketische Christologie (s. Anm. 17), 136. Vgl. neben Act 6–8 und 12,1f weiter Mt 10,21ff.28; 24,9; Mk 13,12; Lk 21,16; Gal 1,13 (vgl. Act 8,3); 2Kor 11,24; Phil 3,6; 1Thess 2,14; auch Act 9,23f. Zu den frühen Anfängen der Verfolgung seitens der Synagoge s. ausführlich HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: Ders./U. Heckel (Hgg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 265ff.

²⁰ Zur Problematik der Aussagen über Jamnia s. P. SCHÄFER, Die sogenannte Synode von Jabne, in: DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64; G. STEMBERGER, Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum, Kairos 19 (1977); HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 289ff. Im übrigen wird meist übersehen, daß gerade WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8), 100.181 aufgrund von Joh 12,42 vermutet, die johanneischen ἀποσυνάγωγος-Aussagen bezögen sich noch auf die Zeit vor der *birkat ha-minim*, weil später „heimliche Sympathisanten“ der Gemeinde in der Synagoge nicht mehr denkbar seien. Damit ist der von Wengst und anderen so heftig gesuchte historische Anhaltspunkt wieder verschwunden.

chisch sprechenden Umwelt gelebt“ hat.²¹ Einen größeren Abstand zum Judentum legt daneben die distanzierte Rede vom Gesetz sowie von Festen und Gebräuchen „der Juden“ nahe.²² Besonders die völlig unpolemische Erläuterung jüdischer Sitten scheint eher als Information für Unkundige gedacht zu sein. Der Evangelist setzt daher bei seinen Lesern zwar eine bemerkenswerte Kenntnis der Schrift voraus²³ und verarbeitet selbst auch jüdische Auslegungstraditionen,²⁴ er muß ihnen aber jüdische Gebräuche wie auch Details der palästinischen Topographie erläutern. Dies deutet darauf hin, daß die Adressaten des Evangeliums bereits in größerer Distanz zum Judentum stehen und womöglich mehrheitlich einem nichtjüdischen, heidnischen Umfeld entstammen.

Für ein eher ‚heidnisches‘ Umfeld der johanneischen Adressaten spricht auch der Befund der *Johannesbriefe*, die historisch sicher nicht weit vom Evangelium abgerückt werden können. Heidnisch oder römisch sind die aus dem dritten Johannesbrief bekannten Personennamen, die einzigen, die wir aus dem johanneischen Kreis kennen,²⁵ ebenfalls im dritten Brief findet sich der einzige Beleg von ἑθνικός im *Corpus Johanneum* (3Joh 7): Von den ἑθνικοί, die es offenbar in ihrem Wirkungskreis gab, nahmen die wandernden Christusboten des „Alten“ keine Unterstützung, d.h. Beherbergung und Verpflegung an.²⁶ Wenn sie daher um so dringlicher auf die

²¹ WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8), 155 (Hervorhebungen J.F.).

²² In Joh 8,17; 10,34 redet Jesus von „eurem Gesetz“, analog 7,19; gegenüber den Jüngern spricht er 15,25 von „ihrem Gesetz“; dagegen sprechen die Juden 7,51 (ähnlich 19,7; vgl. 12,34) gegenüber Jesus von „unserem“ Gesetz. 15,25 zeigt, daß die Jüngergemeinde auf Jesu Seite dem Gesetz „der Juden“ gegenübersteht. Zu den Festen vgl. Joh 2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55, zu den Gebräuchen vgl. Joh 2,6; 4,9; 18,20; 19,40.42.

²³ Vgl. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 220; H. LAUSBERG, *Der Johannes-Prolog*, NAWG.PH 1984, 278f.; M. HENGEL, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*, JBTh 4 (1989), 282–288.

²⁴ Vgl. dazu C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, übers. H. Bald, KEK-Sonderbd., Göttingen 1990, 48ff.; E.D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, NT.S 11, Leiden 1965, 129f.; P. BORG, *Bread from heaven*, NT.S 10, Leiden 1965, sowie das bei A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1930 und H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929 gesammelte reiche Material.

²⁵ Gaius ist ein römischer Name, den Juden von *Gaius Iulius Caesar*, dem Wohltäter der Juden, allerdings noch hätten übernehmen können (vgl. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C.–A.D. 135]*, rev. ed. by G. Vermes, E. Millar u.a., Edinburgh 1973–1987 II,74), für die heidnisch-theophoren Namen *Diotrephes* und *Demetrios* wäre das kaum denkbar, s. R.E. BROWN, *The Epistles of John*, AncB 30, New York u.a. 1982, 24.727; HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 13), 125f.

²⁶ Das weist seinerseits auf jüdische Verhaltensweisen zurück, vgl. HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 13), 127f. Anm. 108.

Aufnahme durch die Gemeinde angewiesen waren (V. 8), erlaubt dies den Umkehrschluß, daß das dominierende Umfeld der Gemeinden nicht etwa aus Juden, sondern aus solchen ἔθνικοί bestand.

In einem ähnlichen Zusammenhang könnte schließlich ebenfalls die rätselhafte Schlußmahnung des ersten Briefes stehen: τεκνία φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων (1Joh 5,21). Diese umstrittene Wendung²⁷ stellt die einzige ausdrückliche *Warnung* vor dem heidnischen Bereich in Evangelium und Briefen überhaupt dar und offenbart im Zuge der innergemeindlichen Auseinandersetzung ganz plötzlich eine Spur jener Außenpolemik, die dem johanneischen Kreis wohl keineswegs unbekannt war. Die im Gegensatz zu dem „wahren Gott“ Jesus Christus (1Joh 5,20) stehenden, hier determiniert genannten εἰδῶλα benennen einen für die Gemeinde bedrohlichen und daher zu meidenden Bereich, der Autor und Lesern vermutlich nur zu vertraut war und deshalb keiner näheren Beschreibung bedarf. Der Terminus, der den Sinngehalt des Sichtbaren, Bildhaften betont, weist deutlich auf die Gefahr der Berührung mit heidnisch-kultischen Praktiken hin.²⁸ Dabei läßt sich an die Gefahr der Teilnahme an Opferhandlungen in der Verfolgung durch römische Behörden denken²⁹ oder, wenn man den Briefschluß nicht von der Situation des ganzen Briefes ablösen will, an jenen ethischen „Indifferentismus“ und das weltkonforme Verhalten der ‚fortschrittlichen‘ Gemeindeglieder,³⁰ die viel-

²⁷ Zu den zahlreichen Deutungen vgl. BROWN, *The Epistles of John* (s. Anm. 25), 627f.; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1989, 311f.

²⁸ Εἰδῶλον steht im NT sonst stets wie auch in der LXX für heidnische Götter, vgl. Act 7,41; 15,20; Röm 2,22; 1Kor 8,4.7; 10,19; 12,2; 2Kor 6,16; 1Thess 1,9 (vgl. 1Makk 1,43; 3Makk 4,16; auch Sib 3,548); s. weiter das Problem der ephesinischen Artemis Act 19,23–41 und Apk 9,20. Aufgrund dieser konkreten Verwendung, auch im weiteren historischen Umfeld der Johannesbriefe, ist kaum einzusehen, warum der Begriff hier ausschließlich „im übertragenen Sinne als Topos des Unglaubens verwendet“ (F. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, HNT 15/3, Tübingen 1990, 77) sein soll. Auch eine metaphorische Deutung dieser konkreten Terminologie auf die Sünde (vgl. 1Joh 5,16–18) ist vom Text selbst nicht nahegelegt (s. H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23/1, Zürich u.a. 1991, 343 u. DERS., *Die Johannesbriefe*, EdF 276, Darmstadt 1991, 57), ebensowenig bestehen positive Anhaltspunkte dafür, daß der Autor die Sezession als Rückfall ins Heidentum (so R. BULTMANN, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1967, 93f.; VOUGA, *Johannesbriefe*, 77) und die Sezessionisten als ‚Heiden‘ bezeichnen wolle.

²⁹ So K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, ÖTK 16, Gütersloh/Würzburg 1978, 225f.; G. SCHUNACK, *Die Briefe des Johannes*, ZBK.NT 17, Zürich 1982, 106; J.W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, BZNW 51, Berlin/New York 1989, 196ff., die den Briefschluß von der Situation des Hauptteils abrücken; sowie E. STEGEMANN, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern“, ThZ 41 (1985), der die Situation des *status confessionis* für den ganzen Brief voraussetzen will und die übliche antihäretische Deutung bestreitet.

³⁰ Vgl. KLAUCK, *Die Johannesbriefe* (s. Anm. 28), 130 und besonders 1Joh 2,15–17, wo bei der ἀλαζονεία τοῦ βίου (2,16) an „die Prahlerei mit dem Wohlstand“ (KLAUCK,

leicht aufgrund ihrer gesellschaftlichen Verbindungen auch gegenüber εἰδωλόθυτα nicht mehr so zurückhaltend waren, wie es für die wandernden Boten des ‚Alten‘ nach 3Joh 7 wie für weite Kreise des frühen Christentums noch vorauszusetzen ist.³¹ Daß die in den paulinischen Gemeinden (1Kor 8,1ff.; 10,19.28) virulente Problematik zur Zeit der jo-hanneischen Schriften keineswegs überwunden war, dokumentiert für den kleinasiatischen Raum auch die Apokalypse, die nachdrücklich vor der libertinistischen Lehre der „Nikolaiten“, φαγεῖν εἰδωλόθυτα (Apk 2,14.20), warnt, und εἰδωλάτραι in den Lasterkatalogen (Apk 21,8;22,15) auführt.³² Versteht man den Terminus εἶδωλα, der in Act 15,20.29 geradezu metonymisch für εἰδωλόθυτα eintritt, auch in 1Joh 5,21 in einem solchen Sinne, dann kann diese Schlußmahnung durchaus mit der bekämpften Lehre der Sezessionisten und ihren ethischen Konsequenzen in Beziehung stehen. In jedem Falle liegt hier wie in 3Joh 7 ein klarer Hinweis auf ein *heidnisches Umfeld der Adressaten der Johannesbriefe* vor.

Im *Evangelium* stehen einer Verabsolutierung der Juden als Gegner vor allem die *Abschiedsreden* entgegen, in denen der scheidende Jesus besonders auf die Fragen der ‚Zeit danach‘, die Probleme der späteren Gemeinde und der Gegenwart der Adressaten eingeht, aber die Juden als Gegner gerade zurücktreten. An ihre Stelle tritt der allgemeinere Begriff ὁ κόσμος, der in der ersten Hälfte des Evangeliums eher positiv gebraucht ist.³³

Der erste Johannesbrief [s. Anm. 28], 141), „das Renommieren“ (BULTMANN, Die Johannesbriefe [s. Anm. 28], 39) gedacht sein mag. Vgl. zu diesem Terminus Polyb VI 57,6 und Weish 5,8; als Beispiele Theophr char 23,1–9; Petronius 27–78.

³¹ Vgl. Pseudo-Phokylides 31: εἰδωλοθύτων ἀπέχεσθαι (christl. Zusatz, s. N. WALTER, Pseudo-Phokylides, JSRZ IV, Gütersloh 1979, 200); Act 15,20.29; 21,25; Did 6,3ff.; Just Dial 34,8; PsClem Recg 4,36; Hom 7,4.8; 8,19.23; Tertullian Apol 9; Eus Hist Eccl V 1,26; Minucius Felix, Octavius 30; Luc Pergr Mort 16. Zur Sache s. G. THEISSEN, Die Starken und Schwachen in Korinth, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ²1983, 279ff.; H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA N.F. 15, Münster ²1986, 241–249. Die jüdische und judenchristliche Abstinenz von den ἱερόθυτα (1Kor 10,28) erschien ja in einem heidnischen Umfeld als Mangel an Vernunft und Verachtung der Natur zugleich und war beliebter Gegenstand des Spottes (s. 4Makk 5,2.7–11; weiter Plut Quaest Conv IV, 5,1–3 [Moralia 669E–671 B]; Tac Hist V,4,2; Juv 14,98f.; Jos Ap 2,137), und christliche Gnostiker lehrten später die Bedenkenlosigkeit des Opferfleisch-Genusses (vgl. Just Dial 35,1.6; Iren Haer I 6,3; I 24,5; I 26,3; I 28,2; Eus Hist Eccl IV 7,7; Hipp Ref VII 36).

³² Vgl. H.-J. KLAUCK, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, Bib 72 (1992), 164–170.

³³ Vgl. N. CASSEM, A grammatical and contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology, NTS 19 (1972/73), 87–90: Während der κόσμος im ersten Teil des Evangeliums eher positiv als Objekt der Liebeszuwendung Gottes genannt wird, tritt er in den Abschiedsreden überwiegend negativ als gottfeindliches Subjekt unter dem Herrscher der Welt (12,31; 14,30) auf.

R.E. Brown hat versucht, aus den Differenzen zwischen Joh 5–12 und 13–17 des Evangeliums ein chronologisches Nacheinander der Auseinandersetzung mit jüdischem und heidnischem Unglauben zu erschließen,³⁴ doch läßt sich aus dem Aufriß des Evangeliums schwerlich eine Chronologie der Gemeindeggeschichte erheben. Der auffällige terminologische Wechsel läßt sich eher aus der Dramaturgie des Evangeliums erklären: Der Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten schwillt ja seit der ersten Nennung derselben in Joh 1,19 und der programmatisch vorangestellten Tempelreinigung Joh 2,14ff., besonders dann ab Joh 5, von Szene zu Szene an und erreicht seine Klimax im definitiven Todesbeschluß nach dem massivsten Zeichen der Lazarus-Erweckung.³⁵ Nachdem sich Jesus in 12,36 von dem sich gegen ihn verschließenden ὄχλος abwendet, wird im schriftgelehrten Kommentar des Evangelisten über den Unglauben der Zeitgenossen Jesu das Urteil gesprochen (12,37–43). Im Verhör vor den jüdischen Instanzen, für die das Urteil bereits feststeht, weist auch Jesus nur noch auf seine öffentlich erfolgte, abgeschlossene Lehre zurück (18,20). Dieser Prozeß ist schon seit 11,47ff. entschieden,³⁶ dementsprechend spielen „die Juden“ in Joh 13–17 praktisch keine Rolle mehr.³⁷ Hier ist allgemeiner der Prozeß der Gemeinde mit der ‚Welt‘ thematisiert, den der Paraklet in Fortsetzung des Werkes Jesu führt (Joh 16,7ff.).

Diese klare Dramaturgie des Evangeliums läßt es kaum zu, die beherrschende Rolle der „Juden“ als Gegner Jesu in Joh 5–12 als ein bloßes Spiegelbild der Umwelt der johanneischen Adressaten zu werten. Daß Jesus mit den jüdischen Autoritäten in Konflikt geriet, ist ja Gemeingut der Evangelienüberlieferung,³⁸ daß hingegen in den Abschiedsreden, wo die Fragen der nachösterlichen Gemeinde viel direkter thematisiert werden, wie auch im Prolog des Evangeliums (1,10f.) und im ersten Brief³⁹ vom Unglauben des κόσμος die Rede ist, mag auf eine andere sprachliche Ebene von größerer Allgemeinheit hindeuten: In der Rede vom κόσμος läßt sich die Gegnerschaft der Juden zur Zeit Jesu und in der bisherigen| Zeit

³⁴ R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York u.a. 1979, 63.

³⁵ CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 23), 125–132; vgl. F. HAHN, *Der Prozeß Jesu im Johannesevangelium*, EKK.V2, Zürich u.a. 1970, 68ff.

³⁶ Vgl. HAHN, *Prozeß* (s. Anm. 35), 62–67.

³⁷ Sie werden nur in dem Rückverweis Joh 13,33 erwähnt, vgl. noch das in den Ausführungen über die Feindschaft der „Welt“ überraschend auftretende Stichwort ἀποσυναγωγούς ποιήσουσιν 16,2.

³⁸ HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 13), 293f., TRILLING, *Gegner Jesu* (s. Anm. 16), 215f.

³⁹ Nach CASSEM, *A grammatical and contextual Inventory* (s. Anm. 33), 87–90 ist die Verwendung von κόσμος in 1Joh mit der im zweiten Teil des Evangeliums (Kap. 13–21) relativ eng verwandt, während sich die Verwendung in Joh 1–12 davon kraß unterscheidet.

der Gemeinde wie auch jede andere Form des Unglaubens in der Zeit nach Jesu Weggang zusammenschauen und als das Geschick des in die Welt gekommenen Gotteswortes angesichts des Weges Jesu reflektieren. „Die Juden“ sind in dieser Darstellung die konkreten Gegner des irdischen Jesus und die Widersacher der Gemeinde seit den Anfängen derselben und zugleich paradigmatische Repräsentanten jener ‚Welt‘, die der Botschaft des Evangeliums mit fortwährendem Unglauben begegnet.⁴⁰ Obwohl für die Adressatengemeinden durchaus *auch* aktuelle Konflikte mit der Synagoge um den Anspruch Jesu und das Zeugnis der Schriften vorauszusetzen sind, geht die Funktion der Ἰουδαῖοι-Aussagen im Evangelium über diesen zeitgeschichtlichen Horizont hinaus und ist im Gesamtrahmen der Darstellungsmittel des Evangeliums zu begreifen: Die Anamnese der Geschichte Jesu, des Weges des inkarnierten Logos in der Welt, die in dualistischen Kategorien erzählte Darstellung der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Zeitgenossen fungiert für die Gemeinde als Rückbesinnung in ihrer Situation inmitten der ‚ungläubigen Welt‘: „Hier versichert sie sich erneut der Identität der Offenbarung Gottes und damit auch der Identität ihrer Verknüpfungsaufgabe. So gefestigt wird sie erneut in die Welt gesandt – zur weiteren Verkündigung.“⁴¹ Wenn die „Juden“ über weite Strecken der Erzählung als Gegner Jesu auftreten und in der johanneischen Darstellung neben anderen Zeitgenossen Jesu, etwa auch den Jüngern, tiefgründiger Ironie zum Opfer fallen,⁴² so dient dies nicht zuerst gegenwartsorien|tierter

⁴⁰ Zur Zusammenschau dieser Ebenen TRILLING, Gegner Jesu (s. Anm. 16), weiter T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 36: „Die in dem johanneischen Symbolismus sich meldende, allgemeingültige Sinnebene ist gerade der neue, sozusagen dritte Horizont, zu dem der johanneische Gegenwartshorizont und der historische Horizont der Tradition verschmelzen“ (vgl. 50f.).

⁴¹ ONUKI, Gemeinde und Welt (s. Anm. 40), 218, vgl. 111–115 u. R. KÜHSCHMELM, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in John 12,35–50, BBB 76, Frankfurt a.M. 1990, bes. 284.

⁴² ‚Opfer‘ johanneischer Ironie werden nach der Analyse von CULPEPPER, Anatomy (s. Anm. 23, 178f.) nicht nur die „Juden“, sondern auch Nathanael (1,46), der Speisemeister (2,9–11), Nikodemus (3,4.9), die samaritanische Frau (4,10.12), der Gelähmte (5,7), die Menge (6,30f.; 7,26.42), Petrus (13,6f.37f.; 18,19), die Jerusalemer (7,27–29), die Soldaten (7,46), Thomas (11,16), die Jünger (16,30–32), Pilatus (18,33–19,22) und Maria Magdalena (20,14f.). Aus diesem Grund kann die johanneische Ironie nicht als Mittel einer einseitigen ‚Judenpolemik‘ gewertet werden; gerade auch das unzureichende Verständnis der (vorösterlichen) Jünger, vor allem im Blick auf die wahre Identität und Herkunft Jesu sowie seinen Tod, wird so dargestellt, daß die Leser des Evangeliums aus impliziten Erläuterungen stets besser Bescheid wissen als die Gestalten der erzählten Geschichte und aufgrund dieses Wissens auf den wahren, vom Evangelisten intendierten Sinn hingeführt werden. Fragt man umgekehrt, welche Gestalten im Evangelium nie Opfer der Ironie werden, so bleiben nur Jesus selbst und der mit ihm engstens verbundene ‚Lieblingsjünger‘ (CULPEPPER, Anatomy [s. Anm. 23], 179f.; F. VOUGA, Le cadre

Polemik, sondern – am Paradigma der Geschichte des fleischgewordenen Logos – der Vertiefung des Glaubensverständnisses der Adressaten und angesichts der Bedrängnis in „der Welt“ (Joh 16,33), der Wiederermöglichung ihres Zeugnisses.⁴³ Selbstvergewisserung und Identitätssicherung erfolgen in der johanneischen Schule durch die christologisch konzentrierte Reflexion, im Evangelium durch den anamnetischen Rekurs auf Jesu Weg und Wort, in den Briefen durch die alles bestimmende Orientierung an dem Bekenntnis von Person und Werk Jesu.

Ein durchgehend jüdisches oder gar jüdisch dominiertes Umfeld legt sich angesichts dessen für Evangelium und Briefe nicht nahe. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß die Adressaten des *Corpus Johanneum* in einem überwiegend heidnisch bestimmten Umfeld zu suchen sind und daß vielleicht die Mehrzahl unter ihnen einem *heidnischen*, „griechischen“ *Hintergrund* entstammen, also Heidenchristen sind.⁴⁴ Dem entspricht, daß die jüdische Fremdbezeichnung für die Heiden, τὰ ἔθνη, wie auch jegliche jüdisch-partikularistische Heidenpolemik in Evangelium und Briefen gerade fehlt. Die Gemeinde ist zwar nach den Johannesbriefen auch von den ἐθνικοί und ihren εἰδωλα geschieden, doch ohne dabei noch eine Affinität zum Judentum zu bekunden, andererseits sehen sich die mehrheitlich aus der griechischen Welt kommenden johanneischen Adressaten in der Retrospektive des Evangeliums an der Seite Jesu den Juden als ‚Repräsentanten der ungläubigen Welt‘ gegenübergestellt (15,25). Implizit deutet sich bereits der Weg zum neuen, „dritten Geschlecht“ zwischen Juden und Heiden an.⁴⁵

historique et l'intention théologique de Jean, Paris 1977, 34f.) sowie schließlich die ‚impliziten Leser‘ des Evangeliums (dazu s. J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 [1992], 266–290), die nie definitiv vom Verstehen ausgeschlossen werden, sondern immer die Möglichkeit haben, sich von dem ironisierten Unverständnis der Zeitgenossen Jesu zu distanzieren und mit den Deutekategorien des Evangeliums, der christologischen Perspektive des Autors zu identifizieren. „John's irony is calculated ... primarily to include readers among the circle of believers committed to the evangelist's theology“ (CULPEPPER, ebd., 180; vgl. 202). S. zur kommunikativen Wirksamkeit der johanneischen Darstellungsmittel auch FREY, Der implizite Leser, 275 Anm. 17 u. 283f.286.

⁴³ Das vierte Evangelium hat, obwohl es nicht selbst eine Missionsschrift ist (HENGEL, Die johanneische Frage [s. Anm. 13], 300f.), die ‚Heidenmission‘ durchaus im Blick. S. dazu HENGEL, ebd., 293ff.; RODRIGUEZ RUIZ, Missionsgedanke (s. Anm. 15), 36; OKURE, The Johannine Approach (s. Anm. 15), 292.

⁴⁴ Vgl. zum Ganzen HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 298ff.

⁴⁵ Dg 1,1: καινὸν τοῦτο γένος; Kerygma Petri 2 (bei Cl Al strom VI 5,41): ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.

2. Verdeckte Hinweise auf „die Heiden“ im Johannesevangelium

Unter Voraussetzung eines solchen Adressatenkreises läßt sich nun beobachten, wie das vierte Evangelium – im Gegensatz zu den Synoptikern nicht explizit, sondern eher verdeckt – die Frage nach der *Stellung der Heiden*, der *Heidenmission* und den *Heidenchristen* doch thematisiert. |

2.1 ἔθνος und λαός in der Kaiaphas-Prophetie (Joh 11,47–53)

Während der aus der LXX überkommene Terminus für „die Heidenvölker“, τὰ ἔθνη (𐤇𐤍𐤏) im Unterschied zum erwählten Gottesvolk, dem λαός (𐤋𐤁) Israel, im johanneischen Vokabular völlig fehlt, ist im Singular von einem ἔθνος durchaus die Rede: viermal im Umfeld der Kaiaphas-Prophetie (Joh 11,48.50.51.52) und einmal im Pilatusgespräch (Joh 18,35), jedoch stets in eindeutigem Bezug auf Israel bzw. die Juden.⁴⁶ Daneben begegnet λαός (abgesehen von dem sekundären Joh 8,2) zweimal, in Joh 11,50 und im Rückgriff auf diesen Vers in 18,14. In kontextueller Entsprechung sind in 11,50a ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ und in dessen Wiederaufnahme 11,51b ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους die Begriffe λαός und ἔθνος anscheinend in gleicher Weise auf das Volk, von dem Kaiaphas spricht, bezogen. Ist die Variation der Termini in Joh 11,47–53, wo fünf der sieben johanneischen λαός- bzw. ἔθνος-Belege auftreten, also lediglich eine stilistische, ohne semantischen Wert? Sind beide Begriffe für Johannes völlig synonym, wie häufig angenommen wird?⁴⁷ Gelegentlich folgert man gar aus der Nebeneinanderstellung der beiden Termini „eine gewisse Geflissentlichkeit ..., den für jüdische Ohren bestehenden Unterschied zwischen λαός und ἔθνος als nicht vorhanden zu behandeln“.⁴⁸ Die aus der LXX geläufige⁴⁹ und in der Mehrzahl der neutestamentlichen Be-

⁴⁶ ἔθνος im Sing. kommt im Neuen Testament 29 mal vor, davon 15 mal determiniert, sowie meist durch ein Pronomen o.ä. eindeutig auf das ἔθνος τῶν Ἰουδαίων (Act 10,22) bezogen. In Joh 11,48 und 18,35 ist dieser Bezug ebenfalls pronominal ausgedrückt.

⁴⁷ BARRETT, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 24), 403; BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 3), 313 Anm. 10; RODRIGUEZ RUIZ, Der Missionsgedanke (s. Anm. 15), 117; WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8), 147f.

⁴⁸ H. STRATHMANN, Art. λαός, ThWNT 4 (1942), 51f.; vgl. K.L. SCHMIDT, Art. ἔθνος, ThWNT 2 (1935), 368/35ff., der meint, daß „hier die Juden in ihrer Gesamtverstockung ... selbst als ἔθνη anzusprechen sind“. Dies geht klar über den Textbefund hinaus.

⁴⁹ Vgl. G. BERTRAM, Art. ἔθνος, ThWNT 2 (1935), 363f. und STRATHMANN, ebd., 32f., sowie besonders S. PANCARO, „People of God“ in St. John's Gospel, NTS 16 (1970), 116–118, der zeigt, wie in der LXX die terminologische Differenzierung gegenüber dem hebräischen Text noch verstärkt auftritt: Wo λαός für 𐤇𐤍 steht, bezieht sich dieses auf Israel (117), wo ἔθνος für hebr. 𐤇𐤍 steht, bezeichnet dieses mit wenigen Aus-

ge durchgehaltene Differenzierung scheint bei Johannes – wie übrigens auch in der Apokalypse⁵⁰ – zu fehlen.

Andererseits trägt die Gegenüberstellung von λαός und ἔθνος eine semantische Nuancierung in sich, die den mit der LXX sehr wohl vertrauten Lesern und Hörern des Evangeliums kaum verborgen bleiben konnte. Daher läßt sich vermuten, daß Johannes die beiden Begriffe keineswegs beliebig variiert. Eine genauere Untersuchung von Joh 11,48–52 zeigt vielmehr, daß er mit ihrer jeweiligen Verwendung *subtilere* Nuancen zum Ausdruck bringt:

a) Zunächst wird in V. 48 im Mund der jüdischen Autoritäten – tatsächlich in Form eines ironisch auf den Jüdischen Krieg zurückblickenden *vaticinium ex| eventu* – das um den Tempel gescharte jüdische Volk⁵¹ der Weltmacht der Römer gegenübergestellt, die hier nicht eigens als „heidnisch“ gekennzeichnet ist. Auch Joh 18,35 differenziert im Munde des Pilatus das jüdische ἔθνος von der römischen Staatsmacht. ἔθνος ist in Joh 11,48ff. als national-politischer Terminus gebraucht.⁵²

b) In V. 51b–52 wird die im Zentrum des Abschnitts stehende Kaiaphas-Prophetie V. 49f. vom Evangelisten erläutert: Jesus solle stellvertretend ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, sterben, aber nicht nur für dieses ἔθνος allein, sondern auch, „um die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusam-

nahmen (117 Anm. 6) nicht Israel. ἔθνη für עַמִּים bezieht sich auf Nicht-Israeliten (118 und Anm. 1).

⁵⁰ S.u. Anm. 69; zum sprachlichen Vergleich zwischen Evangelium und Apokalypse s. ausführlich J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 336–382.

⁵¹ Τόπος bezieht sich hier auf den Tempel, nicht einfach auf Jerusalem, s. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 24), 257; BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 3), 313 Anm. 10; vgl. Jer 7,14; Neh 4,7; Joh 4,20; Mt 24,15; Act 6,13;21,18. Die Deutung auf die Stadt Jerusalem drang später als v.l. πόλιν ein.

⁵² τὸ ἔθνος als Begriff für den nationalen Bestand des um den Tempel ansässigen und vom ἀρχιερέως geleiteten jüdischen Volkes entspricht schon der Verwaltungssprache der hellenistischen Zeit, vgl. Strabo 16,2,2; 1Makk 12,6; 15,2, Jos Ant 12,142; 13,166. S. dazu M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen ³1988, 36.44f.50.138.537; P. SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983, 46; zum Sprachgebrauch bei Josephus SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 24), 257f. und Jos Bell 5,395.399 u.ö. Zur Bezeichnung von Juden in der Diaspora als ἔθνος bzw. gens „der Juden“ s. SCHÜRER, The History (s. Anm. 25), III, 90.114 Anm. 28. Daß der Begriff des jüdischen ἔθνος nicht an die jüdische Ansässigkeit gebunden war, sondern auch Proselyten Glied dieses jüdischen ἔθνος wurden, zeigt die Bekehrung des Herrscherhauses von Adiabene (s. Jos Ant 20,17–96 [vgl. Gen 1 46,10]; Jos Bell 2,388.520; 6,356); von der Strafsteuer Domitians für das aufrührerische gens der Juden ist die ganze Religionsgemeinschaft betroffen (Suet Dom 12,2); vgl. HENGEL, ebd., 560f. u. Anm. 282; K.G. KUHN, Art. προσήλυτος, ThWNT 6 (1959), 730–745.

menzuführen“. Die Prophetie und ihre ‚Auslegung‘ sollen offenbar dasselbe aussagen, erstere dunkel und verdeckt, letztere dagegen klar ausgeführt. Während die Rede von Jesu Sterben ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (11,50; 18,14) keiner weiteren Ergänzung bedarf, genügt es für die Ausdeutung offenbar nicht zu sagen, daß Jesus für das ἔθνος, d.h. das national verstandene, um den Tempel gescharte „Volk“ der Juden stirbt. Vielmehr muß als Zweck seines Sterbens die Zusammenführung der „zerstreuten Gotteskinder“ eigens genannt werden.⁵³ Dies beweist, daß der λαός in der Prophetie in einem anderen, von ἔθνος unterschiedenen Sinn verwendet ist.

c) Die Kaiaphas-Prophetie V. 49f. verwendet ἔθνος und λαός nebeneinander.

συμφέρει ὑμῖν
 ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ
 καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.

In antithetischem Parallelismus stehen sich ἔθνος und λαός gegenüber, der λαός als Heilsempfänger und Nutznießer des stellvertretenden Sterbens des „einen Menschen“, das ἔθνος als das vom Untergang bedrohte Volk, das deshalb nicht als Ganzes zugrunde geht, weil einer für den λαός stirbt. Während ἔθνος die Juden als national-politische Größe bezeichnet,⁵⁴ bringt λαός die Gemeinschaft der Heilsempfänger zum Ausdruck, die hier offenbar nicht mit dem ἔθνος identisch ist. Dieser λαός wird nicht durch die physische Zugehörigkeit zum Gottesvolk, sondern durch das stellvertretende Sterben des „einen Menschen“ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ Jesus konstituiert. Diese Verwendung der beiden Termini, die von der traditionellen Unterscheidung zwischen ἔθνος und λαός abweicht, ist in sich durchaus stimmig und trifft sich mit jenen neutestamentlichen Tendenzen, die alttestamentliche Aussagen über das erwählte Gottesvolk auf die christliche Heilsgemeinde übertragen.⁵⁵

Dem Wort des Kaiaphas kommt dabei ein besonderes theologisches Gewicht zu: Es ist als prophetischer Ausspruch eigens hervorgehoben und erfährt durch den anschließenden „Präzisierungssatz“ eine Erläuterung, die die „offizielle“ und „offenbarungsgeschichtliche“ Bedeutung dieser Perikope herausstellt.⁵⁶ Hier kommt der definitive Todesbeschluß der jersusalemischen Autoritäten zum Ausdruck (11,53), auf den hin Jesus die Öffentlichkeit meidet (11,54) und nur noch seinem Tod entgegengeht. Später

⁵³ M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, AnBib 72, Rom 1977, 222.

⁵⁴ Daher ist der Begriff in 18,35 im Munde des Pilatus durchaus ‚stilgemäß‘, ebenso wie λαός im Munde des Hohepriesters, auch wenn der Evangelist den Terminus anders füllt als die Priesteraristokratie.

⁵⁵ S. für λαός u. Anm. 69.

⁵⁶ So C.J. BJERKELUND, *Tauta Egeneto*, WUNT 40, Tübingen 1987, 110.128–130.

wird im Rahmen des Hannasverhörs in einer umständlichen, überflüssig erscheinenden Notiz noch einmal auf die Person des Kaiaphas zurückverwiesen und dessen prophetischer Ratschlag in Erinnerung gerufen: ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἓνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (18,14). Dabei findet sich auch in diesem Rückverweis noch einmal der Begriff λαός, der im Joh nur an diesen beiden, aufeinander bezogenen Stellen vorkommt.⁵⁷ Es scheint, als solle mit der Zitierung der Kaiaphasprophetie auch die Nuance dieses Begriffes noch einmal auffällig betont werden: Jesus stirbt für den – johanneisch zu verstehenden – λαός. Gerade weil 11,49f. als inspirierte Prophetie⁵⁸ ausdrücklich hervorgehoben und vom Evangelisten zusätzlich erläutert ist, wird man über terminologische Nuancen nicht einfach hinweggehen können.

d) Zu beachten ist die feinkalkulierte *Mehrschichtigkeit* der Aussagen in dieser Perikope. Die abgrundtiefe *Ironie* der johanneischen Darstellung tritt hervor, wenn der Hohepriester, der die Ratsherren zuerst überheblich als | Unwissende tadelt (V. 49: ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν), in seinem eigenen zynischen Ratschlag unwissentlich den stellvertretenden Sühnetod Jesu prophezeien muß. Diese Hintergründigkeit gehört wesentlich zur johanneischen Darstellung, in der ihr neben einer polemischen Bedeutung in der Zeichnung der Gegner vor allem eine ‚didaktische‘ Funktion zukommt für die Leser und die Art, in der diese die erzählte Geschichte wahrnehmen. Ihnen wird zugemutet, die übereinander liegenden Sinnebenen zu erkennen und aufgrund dessen, was sie bereits wissen, selbst zu urteilen, den verborgenen Sinn der Worte zu ‚entdecken‘ und so jene Deutung des Geschehens, die das Evangelium ihnen vermitteln will, um so aktiver zu lernen.⁵⁹

⁵⁷ Bezeichnenderweise wird λαός an der sekundären Stelle Joh 8,2 völlig anders verwendet, nämlich für die jüdische Volksmenge, für die der Evangelist in der Regel ὄχλος gebraucht; vgl. PANCARO, „People of God“ (s. Anm. 49), 122f.

⁵⁸ Auffällig ist die Betonung, daß Kaiaphas nicht ἀφ’ ἑαυτοῦ sprach. Im Johannes-evangelium ist es der Paraklet, der nicht ἀφ’ ἑαυτοῦ redet (16,13), sondern ‚empfängt‘ und verkündigt und so Christus bezeugt (15,27). Nach C.H. DODD, The Prophecy of Caiaphas, in: DERS., More New Testament Studies, Manchester 1968, 65, kann die Bemerkung „echo a popular belief of first Century Judaism“. Zu unbewußten Prophezeiungen vgl. Bill. II, 546; Philo Rer Div Her 259: προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου; Rer Div Her 266: Er verkündet als Werkzeug Gottes ohne eigenes Bewußtsein der verkündeten Dinge; vgl. Spec Leg 1,65. Zur prophetischen Gabe des Hohepriesters bei Hyrkanos s. Jos Bell 1,68f.; Ant 11,327; 13,282f.299f.; weiter gr. Test L 8,11–17; 17,11–18,14.

⁵⁹ „Irony is a mode of revelatory language. It reveals by asking the reader to make judgments and decisions about the relative value of stated and intended meanings, drawing the reader into its vision of truth, so that when the reader finally understands, he or she becomes a member of the Community that shares that vision.“ (G.R. O’DAY, Revelation in the Fourth Gosple, Philadelphia 1986, 31). Vgl. zur joh Ironie o. Anm. 42 und

a) Auf der *Textoberfläche* und vom *erzählten Zeitpunkt* aus gesehen ist der berichtete Ratschlag einsichtig: Wenn dieser Mensch als Aufrührer die Römer zum Eingreifen reizen und so die Zerstörung des Tempels mitverursachen könnte, dann wäre es tatsächlich besser, dieser eine Würde beseitigt, anstatt daß das Volk umkäme; ὑπὲρ τοῦ λαοῦ heißt auf dieser Ebene im Munde des Hohenpriesters: „anstelle“ des Gottesvolkes Israel.⁶⁰

β) Zugleich schwingt, wenn Johannes diese Erwägungen der jüdischen Autoritäten aus der *Retrospektive des Evangeliums* berichtet, abgrundtiefe Ironie mit. Denn wie um die Jahrhundertwende jeder weiß, sind die Römer längst ‚gekommen‘, Jerusalem ist eingenommen, der Tempel zerstört, die Priesterschaft in der überwiegenden Mehrzahl liquidiert. Die einstige Befürchtung ist Wirklichkeit geworden,⁶¹ sie ist allerdings entgegen V. 48 eingetroffen, *obwohl* diese Jesus *nicht* gewähren ließen und obwohl „die Hohenpriester“ sich später vor Pilatus schroff von Jesu Königtum distanzieren, ja dem Bekenntnis zur Königsherrschaft Gottes selbst abschwören und als ihren alleinigen König den römischen Kaiser bekennen (19,15).⁶² Das so vernünftige Argument der Ratsherren ist durch den Gang der Ereignisse als töricht erwiesen. Es dürfte kaum zu weit gehen, wenn man für den Evangelisten den Umkehrschluß anfügt, der nicht ausgesprochen wird, aber sich durch Joh 18,36 nahelegt: Entgegen der Befürchtung| der Synhedristen bedeutete Jesu heilvolles Wirken trotz seiner messianischen Königswürde gerade keine Konkurrenz zur politischen Macht der Römer und keine Provokation für deren Eingreifen.⁶³ Im Rückblick ist der Satz des Kaiaphas vom „Sterben anstelle des Volkes“ auch auf der politischen Ebene falsch: Der stirbt, ist unschuldig, wie Pilatus rechtsgültig feststellt (18,38), seine Beseitigung hat Jerusalem und den Tempel vor dem Untergang nicht bewahrt.

weiter CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 23) 165–180; P.D. DUKE, *Irony in the fourth Gospel*, Atlanta 1985 sowie die glänzende Analyse bei VOUGA, *Le Cadre historique* (s. Anm. 42), 15–36.

⁶⁰ Vgl. den Tod des Scheba (2Sam 20,14–22) und die Aussetzung des Jona (Jona 1,8–16). Beide sind freilich nicht unschuldig. Vgl. weiter Gn 19,94 (60a), bei Bill. II, 545f., sowie yTer 8, wo R. Jochanan gegenüber R. Schim'on b. Lakisch argumentiert: „Auch wenn er nicht wie Scheba ben Bikri des Todes schuldig war ...“.

⁶¹ Für dieses *vaticinium* braucht Johannes auch nicht auf das Wirken des prophetischen Geistes oder das hochpriesterliche ‚Amtscharisma‘ zu verweisen. Solches geschieht nur in bezug auf die eigentlich ‚wahren‘ Worte, das prophetische Zeugnis für die Heilsbedeutung des Todes Jesu V. 50.

⁶² Vgl. dazu HENGEL, *Reich Christi* (s. Anm. 12), 173.

⁶³ Johannes berichtet gerade kein Schwertwort wie Mt 10,35 par. Lk 12,51 oder Lk 22,36, und der Schwertstreich des Petrus wird zwar, mit der singulären Nennung des Namens Malchus, erzählt, aber ebenso betont von Jesus zurückgewiesen (18,10f.). Vgl. zur ‚unpolitischen‘ Jesusdarstellung im Johannesevangelium HENGEL, *Reich Christi* (s. Anm 12), 182.

γ) Die augenscheinlich-logischen, in subtiler Ironie zugleich als verfehlt zu erkennenden Erwägungen der jüdischen Oberen erhalten freilich im Kaiaphaswort noch eine dritte, im Sinne des Johannes ‚prophetisch-geistgewirkte‘, nämlich *christologisch-soteriologische Dimension*, in der der Hohepriester eine tiefe Wahrheit über Jesus selbst und sein stellvertretendes Sterben aussagt. Das Wort des Kaiaphas stellt priesterlich-offiziell den stellvertretenden, ja sühnenden⁶⁴ Charakter des Todes Jesu fest und tritt damit neben die juristische Feststellung von Jesu Unschuld im Munde des römischen Prokurators (18,38). Entgegen seiner eigenen Intention prophzeit der Hohepriester die heilvolle Bedeutung des stellvertretenden Sterbens Jesu für die Heilsgemeinde des λαός. Auf dieser soteriologischen Ebene liegt die Intention des johanneischen Berichts, wegen dieser Aussage wird das Kaiaphaswort zitiert (11,50), als Prophetie herausgestellt und erläutert (11,51f.) und später noch einmal so auffällig in Erinnerung gerufen (18,14).

e) Das Evangelium spielt in der ihm eigenen Doppelsinnigkeit gerade mit diesem Begriff: Die Worte des Kaiaphas, „daß ein Mensch (nämlich Jesus) für den λαός, stirbt“, weisen in der Perspektive der Kaiaphas-Gestalt sicher auf das Gottesvolk, das der Hohepriester allein so bezeichnen kann. Für Johannes entscheidend ist aber das retrospektive, *christologisch-soteriologische Textverständnis*: Aufgrund des Todes Jesu sollte nicht das ganze ἔθνος zugrundegehen. Er starb für das ἔθνος der Juden, jedoch nicht für dieses allein, vielmehr | starb er für den λαός als das ‚neue‘, eschatologische Gottesvolk.⁶⁵ Dieses schließt Teile des ἔθνος nicht aus, sondern ein, nämlich jene „wahren Israeliten“ wie Nathanael, die Jesus als den βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ bekennen (Joh 1,47–49),⁶⁶ doch bezieht

⁶⁴ Man kann den Gedanken der Sühne für die Sünden, der in 1Joh wesentlich nachdrücklicher formuliert wird (2,2; 4,10), aus der Verkündigung des Evangeliums nicht eliminieren: Bereits das Täuferzeugnis 1,29.36 bringt diesen zum Ausdruck, vgl. auch 6,51c; 17,19. Auch dort, wo ὑπέρ im Sinne der Zuwendung des Sterbens „für“ die „Schafe“, die „Freunde“ etc. steht (10,11.15; 15,13; 17,19), muß dieser Sinn mit erkannt werden. In auffälliger Weise wird die Lazarusperikope Joh 11,1–44 gerade von einem Verweis auf die Wahrheit des Täuferzeugnisses über den Sühnetod Jesu (10,40–42) und der Perikope mit dem prophetischen Wort des Kaiaphas über Jesu stellvertretenden Sühnetod (11,45–54) gerahmt. Beide Weissagungen über Jesu Tod interpretieren so zusammen die Lazaruserzählung, die ihrerseits den Stellvertretungs-Charakter seines Sterbens veranschaulicht, vgl. Joh 11,15f.: Jesus geht zur Auferweckung des Freundes in den eigenen Tod. Vgl. das Motiv weiter in der Gefangennahme Jesu Joh 18,8; der Barrabas-Episode 18,39–19,1, sowie der Kreuzesszene 19,26f..

⁶⁵ Die Terminologie der eschatologischen καινότης findet sich bei Johannes freilich nur für das ‚neue Gebot‘ (Joh 13,34f.; vgl. 1Joh 2,7f.; 2Joh 5), ausgiebiger jedoch in der Apokalypse: ὄνομα καινόν Apk 2,17; 3,12; καινή Ἱερουσαλήμ 3,12; 21,2; ὡδὴ καινή 5,9; 14,3; sowie καινὰ ποιῶ πάντα 21,5.

⁶⁶ S. dazu HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 81ff.

es daneben noch andere, die „zerstreuten Gotteskinder“ mit ein. Das Prophetische des Kaiaphaswortes läßt sich gerade darin bestimmen, daß nicht von dem politisch und religiös klar bestimmten ἔθνος, sondern von dem λαός als den ‚Nutznießern‘ des Todes Jesu geredet wird: „Caiaphas prophesied ... precisely because he used the word λαός.“⁶⁷ Eben damit spricht er kryptisch und unbewußt vom prophetischen Geist geleitet jene Wahrheit aus, die die Erläuterung des Evangelisten (V. 51f.) ausführt.

2.2 Der ‚neue‘ λαός und die zerstreuten Gotteskinder (Joh 11,52)

Die verschiedenen Ebenen des Textes, die unterschiedlichen Blickwinkel des Kaiaphas und des Evangelisten, die bereits Augustinus scharfsinnig wahrnahm,⁶⁸ sind miteinander verbunden durch den ‚doppeldeutigen‘, nämlich in der textinternen Perspektive der erzählten Gestalt Kaiaphas und in der Retrospektive des Evangelisten unterschiedlich gefüllten Begriff λαός, mit dem der Evangelist hier spielt: Im Munde des Priesters bezeichnet λαός traditionell das jüdische Gottesvolk, in der Erläuterung wird dies nicht schlechthin negiert, aber differenziert und transponiert: Jesus stirbt zwar auch für das jüdische ἔθνος, so daß nicht das ganze ἔθνος zugrunde geht, freilich im Sinne des Evangelisten der gegenüber Jesus im Unglauben verharrende Teil durchaus, denn für ihn konstituiert sich dieser λαός nicht mehr aus der Abstammung, sondern aus der glaubenden Teilhabe an der Heilswirkung des Todes Jesu.⁶⁹ |

⁶⁷ PANCARO, „People of God“ (s. Anm. 49), 122; vgl. auch OLSSON, Structure and Meaning (s. Anm. 15), 245.

⁶⁸ „Caiaphas de sola gente Judaeorum prophetauit... Sed nouerat euangelista esse alias oues... quas oportebat adduci“ (Ioh Ev Tract 49,27: CChr. SL 36,432f.). Von einer „doppelsinnigen Rede“ und „Weissagungsform durch Doppelsinn“ redet auch schon W.M.L. DE WETTE, Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament I/3, Leipzig ³1846, 145f.

⁶⁹ Analog verwendet auch die Johannesoffenbarung zweimal den Begriff λαός theologisch qualifiziert für das ‚neue Gottesvolk‘, in Apk 18,4 (vgl. Jer 51,45) und 21,3 (im Plur.): αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται. Die anderen Belege für λαός begegnen in formelhaften Aufzählungen mit ἔθνη, φύλαι, γλῶσσαι etc. (Apk 5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15). Hier zeigt sich eine ähnliche Umprägung des λαός-Begriffs wie im vierten Evangelium: Er dient nicht mehr zum Ausdruck der speziellen Erzählung Israels, sondern steht im Plural oder mit verallgemeinernden πᾶς-Wendungen neben anderen Gruppenbezeichnungen, oder ist neu qualifiziert auf das durch Jesu Heilstat geschaffene neue Gottesvolk bezogen. Vgl. weitere spätneutestamentliche Belege für die Umprägung des λαός-Begriffes, bes. 1Petr 2,9f. im Zusammenhang mit einer Reihe alttestamentlicher Heilsbegriffe, die der Gemeinde zugesprochen werden: γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαός εἰς περιποίησιν ... ποτε οὐ λαός νῦν δὲ λαός θεοῦ (vgl. Hos 1,6). Vgl. weiter Tit 2,14: λαός περιούσιος für die christliche Gemeinde; Hebr 2,17; 14,9; 10,30; 13,12, sowie grundlegend Paulus Röm 9,24–26 (vgl. Hos 2,25; 2,1 LXX), sowie der umstrittene Text 2Kor 6,16 (vgl. Lev 26,12; Ez 37,27).

Andererseits schließt der λαός als Heilsgemeinschaft kraft des Sterbens Jesu nun auch die „Gotteskinder“ außerhalb des jüdischen ἔθνος ein.

Die rätselhafte Bezeichnung τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα in 11,52 spielt auf die spätalttestamentliche Hoffnung an, daß die in der Diaspora befindlichen Teile des Gottesvolkes in der messianischen Zeit wieder im Lande Israel gesammelt werden sollen.⁷⁰ Im Rahmen einer jüdischen Schrift müßte man in den herbeigesammelten Gotteskindern Diasporajuden sehen.⁷¹ Aufgrund der subtilen terminologischen Nuancierung in der Kaiaphasprophetie wird man jedoch mit größerem Recht eine christliche Inanspruchnahme der überkommenen Hoffnung erkennen und in Joh 11,52 eben jene repräsentiert sehen, die über das jüdische ἔθνος noch zur Heilsgemeinde *hinzugesammelt* werden sollten, d.h. die Heidenchristen.⁷²

⁷⁰ Vgl. zu dieser breiten Erwartung Jes 11,12; 49,5f.; Jer 23,2f.; Ez 11,17; 20,34; 28,25; 34,12f.; 37,21; Mi 2,12; 4,6; Bar 2,30.34; 4,36f.; 2Makk 1,27; 2,18; Sir 36,13; Tob 13,5; PsSal 8,28.34; 11; 4Esr 13,47; äth Hen 57; 90,33; Philo Praem Poen 163–172 und die zehnte Bitte des Achtzehn-Gebetes, sowie im Zusammenhang mit συναγειν der „Kinder“ besonders Jes 60,4 (vgl. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes [s. Anm. 24], z.St.) und Jes 43,4–6; (dazu GRIMM, Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes, in: M. Hengel u.a. [Hgg.], Josephus-Studien (FS O. Michel), Göttingen 1974, 133–146): Dort heißt es zuerst „gebe ich *einen Menschen* als Lösegeld an deiner (sc. Israel) statt (V. 4b), dann „... von Sonnenuntergang *sammle* (συνάξω) ich dich“ (V. 5aß), schließlich: „laßt kommen meine *Söhne* von ferne und meine Töchter von den Enden der Erde“ (V. 6). GRIMM (ebd., 142) folgert: „Das Nebeneinander des ‚Volks‘ und der ‚zerstreuten Kinder Gottes‘ (Joh 11,52) entspricht genau dem Nebeneinander von Israel und den Leuten aus den verschiedenen Himmelsrichtungen (Jes 43,3f/5ff)“, dabei deutet er die ‚zerstreuten Gotteskinder‘ auf die *Heidenvölker*.

⁷¹ Vgl. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 24), 403. Einen solchen Bezug vermuten ROBINSON, The Destination (s. Anm. 8) 1959; VAN UNNIK, The Purpose (s. Anm. 8); VAN HARTINGSVELD, Die Eschatologie (s. Anm. 8), 96f., sowie jetzt auch BARTH, Die Juden (s. Anm. 8). In diesem Falle müßten freilich ἔθνος; wie auch λαός in der ganzen Kaiaphas-Perikope die jerusalemische Judenschaft, die ‚Judäer‘ im Unterschied von den hinzukommenden Diasporajuden bezeichnen. Für eine so eingeschränkte ‚judäische Perspektive‘ gibt es freilich im ganzen Evangelium trotz der topographischen Konzentration auf Jerusalem und Judäa keinen zwingenden Grund. Analog wurde bereits für den Begriff οἱ Ἰουδαῖοι ein Bezug auf die ‚Judäer‘ vermutet (so bereits K. BORNHÄUSER, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, BzFchTh II/15, Gütersloh 1928, 19f.; neuerdings LOWE, Who Were the IOYΔΑΙΟΙ [s. Anm. 16]; BARTH, Die Juden [s. Anm. 8] 57–60); dagegen sprechen jedoch die kaum auf Judäer einzuschränken, sondern die ganze Judenschaft bezeichnenden Wendungen βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Joh 6,4) und καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων (2,6) in Kana in Galiläa. Nach Joh 4,9 ist Jesus, der Galiläer, ein Ἰουδαῖος, und die Hörer der Brotrede in Kapernaum (6,59) sind Ἰουδαῖοι, (6,41.52), d.h. nicht Judäer, sondern in Jerusalem wie in Galiläa „Juden“. Vgl. kritisch WENGST, Bedrängte Gemeinde (s. Anm. 8), 58–60; ASHTON, The Identity (s. Anm. 16) und THYEN, „Das Heil kommt von den Juden“ (s. Anm. 16), 179f.

⁷² Zur Schriftbegründung verweist O. HOFIUS, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10₁₆11_{51f}), ZNW 58 (1967), 289–291 auf Jes 56,8, wonach über die Samm-

Allerdings ist eine eindeutige Identifikation der „zerstreuten Gotteskinder“ mit den Heidenchristen sprachlich nicht möglich. Es heißt nicht: „Jesus stirbt nicht allein für das (jüdische) ἔθνος, sondern auch für die zerstreuten Gotteskinder (aus den Heiden)“, sondern: „nicht für das ἔθνος allein, sondern dazu, daß er zudem die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammenführe“.⁷³ Die Gotteskinder sind also nicht die aus | den Völkern herzutretenden, sondern die Gesamtheit derer, die durch Jesu Tod „zur Einheit zusammengeführt werden“, die am Heil durch sein stellvertretendes Sterben teilhaben,⁷⁴ der ganze, durch Jesu Tod neu konstituierte λαός.⁷⁵ Dabei ist eben nicht von einer Hinzuführung ehemaliger Heiden zu dem schon bestehenden Gottesvolk die Rede, sondern von einer „Zusammenführung“ von bislang Zerstreuten zu der Einheit (συνάγειν εἰς ἓν),⁷⁶ die durch den heilsbegründenden Tod Jesu konstituiert ist.

Dieser Stelle zufolge sind also *ante Christum crucifixum et glorificatum* alle „Gotteskinder“, auch die aus dem jüdischen ἔθνος kommenden, noch „zerstreut“; sie existieren vorher ohne die wahre, erst christologisch be-

lung der Versprengten Israels hinaus noch weitere, d.h. Heiden, hinzugesammelt werden sollen.

⁷³ Das in den Finalsatz V. 52b eingebettete καὶ bezieht sich adverbial auf συνάγειν und verbindet somit zwei finale Fügungen, es bildet nicht kopulativ eine Aufzählung von Personengruppen der Form οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ... Vgl. Bl.-Debr. § 442 Anm. 1. Die Konstruktion entspricht genau Joh 12,9. S. auch OLSSON, Structure and Meaning (s. Anm. 15), 245 Anm. 22.

⁷⁴ Dies entspricht der sonstigen Verwendung von τέκνα (τοῦ) θεοῦ im Evangelium und ersten Brief. Damit sind nach Joh 1,12f. alle gemeint, die den Logos Jesus Christus „aufnahmen“, „an seinen Namen glauben“ und darin „aus Gott geboren sind“ (vgl. 3,5), ungeachtet ihrer Herkunft aus dem ἔθνος der Juden oder aus den Heiden; Gottgeburt und Glaube an Christus konstituieren die Gotteskindschaft auch 1Joh 5,2. In 1Joh 3,1f. wird der Christusbezug durch die eschatologische Hoffnung, „ihm gleich“ zu sein, ausgedrückt. Vgl. auch Joh 8,34–36: Diejenigen, welche der Sohn, der für immer im Vaterhaus bleibt, befreit, sind nicht mehr Knechte, sondern Freie, d.h. zugleich: Kinder.

⁷⁵ Vgl. dazu PANCARO, „People of God“ (s. Anm. 49), 127f.; OLSSON, Structure and Meaning (s. Anm. 15), 245f.; H. KLEIN, Die Gemeinschaft der Gotteskinder. Zur Ekklesiologie der johanneischen Schriften, in: W.-D. Hauschild u.a. (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (FS G. Kretzschmar), Stuttgart 1986, 59–68.

⁷⁶ Ob εἰς ἓν hier nur συνάγειν verstärkt (so R. SCHNACKENBURG, Das Johannes-evangelium, HThK 4/2, Freiburg u.a. 1971, 452 Anm. 3), erscheint zweifelhaft. Die Parallele 10,16 betont ebenso die Bedeutung der Einheit der Herde, die dem einen Hirten entspricht, vgl. auch 17,23 (εἶναι εἰς ἓν) und christologisch 10,30. Auch in den von W. BAUER/K. U. B. ALAND, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin/New York 1988, 465 s.v. εἰς 2a) genannten Belegen liegt auf dem εἰς ἓν eigenes Gewicht: Plat Phileb 23e: εἰς ἓν in Entgegensetzung zu ἓν καὶ πολλὰ; Dion Hai 2,45,3 συνάξειν εἰς ἓν τὰ ἔθνη; P Oxy 1411,3; Jos Bell 3,518; Eur Or 1640.

gründete Einheit.⁷⁷ Dieses Verständnis ist auf der Basis der Sachparallele Joh 10,16 zu prüfen, wo die ‚ekklesiologischen Strukturen‘ noch klarer zum Ausdruck kommen.

2.3 Die ‚anderen Schafe‘ und die eine Herde (10,16)

Der Kontext dieser zweiten ‚verdeckten‘ Aussage über die Heiden und ihr Hinzutreten zur Heilsgemeinde, die Hirtenrede Jesu Joh 10, weist zwar keine ironische Mehrschichtigkeit auf wie die Synhedriumsperikope Joh 11,48ff., wohl aber eine schillernde, ans Allegorische grenzende Metaphorik. Zunächst wird in 10,1–5 mit den Elementen Schafherde, Schafstall mit Eingang, Türhüter und Hirte ein in sich verständliches Bild gezeichnet, das den *wahren* Hirten in Kontrast zu den Dieben und fremden Hirten setzt.⁷⁸ Erst die Erzählerparenthese V. 6, die typisch johanneisch das Unverständnis der Zeitgenossen Jesu | (*sc.* der jüdischen Gegner aus Kapitel 9) betont, deutet darauf hin, daß die Bildrede (παροιμία) nicht nur in sich verstanden sein will, sondern in V. 7–18 ihre Erläuterung erfährt, in der der eigentliche, christologische und ekklesiologische Sinn in offener Rede (παρρησία) zur Sprache kommt.⁷⁹

Hier erfährt der Bildgehalt eine mehrfache Modifikation. Zwei der Bildelemente werden in exklusiv christologischer ἐγώ εἰμι-Formulierung auf Jesus selbst bezogen: Zunächst die Tür (V. 7–10), die Jesus allein zu sein beansprucht, so daß nur, wer durch ihn (in den Stall) geht, gerettet wird. Gesprengt wird dieser Bildgehalt durch die Entgegensetzung zu den „Dieben“, die nicht durch die Tür eingehen (V. 1) und Zerstörung anrichten (V. 10): Die zentrale Rolle des Eingehens durch die Tür, d.h. die einzigartige Rolle Jesu ist in kryptischer Doppelsinnigkeit einerseits soteriologisch auf „Schafe“ aus dem „Stall“, andererseits polemisch auf falsche

⁷⁷ σκορπίζειν findet sich noch in Joh 10,12 und 16,32 (vgl. Mk 14,27 par.; Sach 13,7): Auch die Jünger Jesu sind in seiner Todesstunde Zerstreute und werden erst danach wieder ‚gesammelt‘.

⁷⁸ Dabei sind schon zwei Bilder verschmolzen: Im einen (V. 1–3a) ist der wahre Hirte daran erkennbar, daß er durch die Tür in den Stall kommt, im anderen daran, daß er die Schafe mit Namen ruft und diese seine Stimme kennen (V. 3b–5). Zum alttestamentlichen Hintergrund der Bildrede s. J. JEREMIAS, Art. ποιμήν κ.τ.λ. ThWNT 6 (1959), 486f.; J. BEUTLER, Der alttestamentliche Hintergrund der Hirtenrede im Johannesevangelium, in: Ders./R.T. Fortna (Hgg.), The Shepherd Discourse and its Context, MSSNTS 67, Cambridge 1991, 18–32.

⁷⁹ παροιμία bezeichnet nicht eine bestimmte Gattung, sondern erklärt sich aus Joh 16,25.29: Der Gegensatz παροιμία/παρρησία ist „mit einem offenbarungsgeschichtlichen Zeitaspekt verflochten“, παροιμία „charakterisiert Jesu gesamte Verkündigung bis zur Passion. An und für sich hat Jesus alles offen dargelegt und in seiner Verkündigung nichts zurückbehalten ... Aber erst nach Jesu Tod und Auferstehung können seine Worte in richtiger Perspektive gesehen und verstanden werden“ (BJERKELUND, Tauta Egeneto [s. Anm. 56], 108f.). Vgl. Joh 12,16; 2,21f.

Hirten, Diebe und Räuber bezogen.⁸⁰ Die zweite christologische Weiterführung der Rätselrede ist klarer: Jesus ist der wahre Hirte (V. 11), dem – ebenfalls polemisch – im Gegensatz zu dem μισθωτός die Schafe zu eigen sind (V. 12, vgl. 4), er ist der wahre Hirte, weil er sein Leben für die Schafe läßt (V. 11.15.17f.19). Diese wiederholt ausgesprochene soteriologische Deutung des Todes Jesu scheint das Ziel der ganzen Bildrede zu sein. Auf die Vollmachtsaussage V. 18 folgt ein σχίσμα unter den Juden wie dann auf die weiterführenden christologischen Spitzenaussagen V. 30.38 Versuche folgen, Jesus zu töten (V. 31.39). In diesem Kontext weist der exkursartig-parenthetische, freilich in der lockeren Satzreihung keineswegs störende V. 16 zahlreiche Parallelen zur Erläuterung der Kaiaphasprophetie 11,51f. auf.

a) Die Aussage erfolgt ebenfalls im Anschluß an einen Hinweis auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu in 10,11.15 (vgl. 11,50). Dieser wird 10,17f. weiter ausgeführt.

b) Das Sterben Jesu geschieht zunächst nach V. 15 für (ὑπὲρ) die πρόβατα, und zwar, wie aus V. 4 und 12 hervorgeht, für die πρόβατα τὰ ἴδια, nach 11,50 ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, was in der Perspektive des Kaiaphas zunächst ebenfalls das Gottesvolk Israel bezeichnet. Eine Unterscheidung zwischen Schafen „aus dem Stall“ und „nicht aus diesem Stall“ ist zwar noch nicht in V. 11f., spätestens aber mit der Formulierung V. 16 gegeben.

c) An die Bezeichnung der Glieder des Gottesvolkes schließt sich in auffälliger Parallelität je eine Erweiterung des Typs καὶ οὐ (μόνον) ... ἀλλά ... an:

11,52: Καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ ...

10,16: καὶ ἄλλα πρόβατα ... οὐκ ... ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης. κάκεινα...

Diese genannten „anderen Schafe“, die „nicht aus diesem Stall“ stammen, weiten den Kreis der Heilsempfänger aufgrund des stellvertretenden Todes

⁸⁰ Damit rückt natürlich, zumal wenn die Schafe aus dem Stall später als die Glieder des Gottesvolkes erkennbar werden, die alttestamentliche Polemik gegen die falschen Hirten, die politischen und religiösen Führer (Ez 34; Jer 23; Sach 11), ins Blickfeld. Bei aller Vorsicht der Identifikation dieser Größen ist zu fragen, ob hier tatsächlich nur die nach 9,39–41 blinden Pharisäer und andere jüdische Volksführer oder nicht auch die bereits im johanneischen Kreis aufgetretenen Irrlehrer gemeint sein können: Die 10,1 im Bild auftretenden, 10,10 charakterisierten Diebe stehen in gewisser Parallele zu den „Antichristen“ in 1Joh 2,18. Vgl. auch die Aussagen über die dubiose Herkunft der falschen Hirten, die zugleich Wesensaussagen sind (vgl. Joh 2,9;7,27f.;9,29f.): Joh 10,1: ἀλλὰ-χόθεν; 1Joh 2,19: οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Vgl. auch B. HINRICHS, „Ich bin“, SBS 133, Stuttgart 1988, 72f. Anm. 80 (der aber die Rede einer späteren Redaktion zuweisen will). Daß sich der Konflikt der johanneischen Schule auch bereits im vierten Evangelium niederschlägt, zeigen SCHNELLE, Antidoketische Christologie (s. Anm. 17), 227; L. SCHENKE, Das johanneische Schisma und die ‚Zwölf‘ (Johannes 6.60–71), NTS 38 (1992), 105–121 und HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 162f.

Jesu ebenso über die vorgegebene ἀλή hinaus aus wie in Joh 11,52 jene über das ἔθνος hinausreichenden Gotteskinder, für die Jesus ebenfalls stirbt und die als Glieder des ‚neuen‘, durch Jesu Tod konstituierten λαός gelten.

d) In 11,52 ist nicht gesagt, daß die Gotteskinder erst zu solchen werden oder zum Gottesvolk hinzukommen, sondern es wird ohne Bezug auf einen anfänglichen Akt von ihnen als Gotteskindern geredet. Ebenso redet 10,16 von den Schafen, die Jesus „hat“ (ἔχω) und „führen“ muß.⁸¹ Das δεῖ in 10,16, wie auch das ἀφ’ ἐαυτοῦ οὐκ εἶπεν und das ἔμελλεν in 11,51 verankern die hier thematisierte Ausweitung der Heilsgemeinde durch die künftige Heidenmission im göttlichen Heilswillen.

e) Das ἄγειν⁸² der Schafe durch den guten Hirten Jesus korrespondiert dem συνάγειν der „zerstreuten Gotteskinder“, das nach 11,52 Ziel und Frucht seines Sterbens ist. Im Rahmen von Joh 10 findet Jesu ἄγειν sein Pendant im ἀκολουθεῖν der Schafe, d.h. der „Nachfolge“ der Jünger.

f) Das Ziel des Zusammenführens, die „Einheit“ (εἰς ἓν) nach Joh 11,52 läßt sich aufgrund von 10,16 präzisieren: Wenn Jesus auch die anderen Schafe zu führen beginnt, so wird „eine Herde und ein Hirte werden“ (γενήσεται). Diese eine Herde unter dem einen Hirten ist daher nicht eine bereits bestehende, vorgegebene Größe, sondern resultiert erst aus dem Sterben Jesu für die Schafe. Der zuvor nicht verwendete, sondern neu eingeführte Begriff der einen „Herde“, ποιμνη, ist semantisch engstens mit einem wahren ποιμήν,| der stellvertretend für die Schafe sein Leben hingebenden Messias, verbunden. Zuvor ist lediglich von einem Stall, einer ἀλή, die Rede, die Israel bezeichnet, wie dann die Näherbestimmung V. 16 „nicht aus dieser ἀλή“ verdeutlicht. In bezug auf die „anderen Schafe“ wird dabei nicht von einem „anderen Stall“ geredet, sie sind lediglich „nicht aus diesem Stall“. Die zum Glauben an Jesus kommenden Heiden werden aber auch nicht einfach der bestehenden ἀλή eingegliedert,⁸³ es entsteht vielmehr eine neue Größe, die „Herde“, die die Stimme des einen

⁸¹ Daß Jesus diese ‚hat‘, bevor sie in seine Nähe kommen, entspricht sowohl christologisch dem prophetischen Vorauswissen Jesu im Joh (1,48; 2,25 etc.) als auch soteriologisch den prädestinationistischen Zügen (6,35ff.44.65; 8,37–47; 10,26f.; 12,37–43) im vierten Evangelium. Das in Christus gründende und im Bleiben bei ihm bestehende Heil ist dem Akt der subjektiven Aneignung im glaubenden Hören des Wortes vorgängig.

⁸² Der Aorist ist wohl *inceptiv* zu verstehen, es ist entsprechend dem folgenden Futur γενήσεται ein aus der Perspektive des redenden Jesus erst in der Zukunft beginnendes Nachfolgeverhältnis angesprochen.

⁸³ ἄγειν ist nicht (wie in der Vulgata) als „adducere“ zu verstehen, gemeint ist hier nicht die Herbeiführung zur ἀλή, sondern das Führen der ‚Nachfolgenden‘ (10,27) in der einen ποιμνη. Die Vulgata unterscheidet nicht zwischen ἀλή und ποιμνη, sondern übersetzt beide mit „ovilis“; vgl. A. SIMONIS, Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium, AnBib 29, Rom 1967, 299.

Hirten hört und ihm nachfolgt und darin eben diese Bezeichnung ποιμνη verdient. Es ist eine Heilsgemeinde, die durch Jesu Sterben neu konstituiert wird und aus den durch Jesus zum Leben geführten Gliedern aus der αὐλή, dem jüdischen ἔθνος, und darüber hinaus den von außerhalb der αὐλή in die Herde seiner Nachfolger Gerufenen besteht. Der für Joh 11,52 erhobene Sinn wird durch 10,16 bestätigt und präzisiert.

Als Maß und Grund der Einheit der Herde, des neuen Gottesvolkes, der Gemeinschaft der Gotteskinder, gilt nach der Bitte im Hohepriesterlichen Gebet Joh 17,20–22 die Einheit von Vater und Sohn (V. 22: ἵνα ὡσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἔν) bzw. deren gegenseitige Einwohnung (V. 21: ἵνα πάντες ἔν ὡσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί).⁸⁴ Diese wird offenbar, indem Jesus das Werk des Vaters tut und vollendet (4,34; 17,4f.; 19,28) und darin zugleich die Seinen εἰς τέλος liebt (13,1; vgl. 15,13), indem er in seinem Sterben für (ὑπὲρ) das ‚neue‘ Gottesvolk (λαός), die Gotteskinder zur Einheit sammelt: Dementsprechend sollen auch die Jünger τετελειωμένοι εἰς ἓν sein (17,23). Diese vorletzte Bitte Jesu in Joh 17, auf die nur noch die eschatologische Bitte um die δόξα-Schau der Jünger folgt, zielt auf die Einheit der nachösterlichen Jüngergemeinde, der Gemeindeglieder der zweiten oder gar dritten christlichen Generation, die nicht mehr durch direkte Begegnung mit Jesus, sondern durch das Wort der Zeugen an Jesus glauben (17,20). Für diese, und damit zugleich für die Adressaten des Evangeliums, erbittet der johanneische Jesus eine solchermaßen christologisch gegründete Einheit. Dabei ist diese Bitte so allgemein und grundsätzlich formuliert, daß ‚Jesu letzter Wille‘ den Lesern des Evangeliums in ganz vielfältigen Konflikten zur Verheißung und Verpflichtung werden kann.⁸⁵ Dies gilt sicher für die Konflikte im johanneischen Adressatenkreis, von denen die Briefe und indirekt auch das Evangelium zeugen,⁸⁶ zugleich aber auch für das ekklesiologische Grundproblem der ‚einen Herde‘, in der Glaubende aus Israel und aus den Heidenvölkern

⁸⁴ Zu beiden Formen der Einheitsaussage in Joh 17 bestehen in Joh 10 enge Parallelen, nämlich jene christologischen Spitzenaussagen, die anschließend den Zorn der jüdischen Gegner Jesu herausfordern: Joh 10,30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἔν ἐσμεν, und 10,38: ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.

⁸⁵ Vgl. H. RITT, Das Gebet zum Vater, FzB 36, Würzburg/Stuttgart 1979, 353ff.476.

⁸⁶ S. die Abwendung der Jünger Joh 6,60ff. (dazu SCHNELLE, Antidoketische Christologie [s. Anm. 17], 226–228 und DERS., Johanneische Ekklesiologie, NTS 37 [1991], 45), auch die diabolische Stilisierung der Gestalt des Judas, sein Weggang in die Nacht (13,30), könnte auf diesen Vorgang hindeuten, vgl. weiter die Erwähnung „Diebe und Räuber“ Joh 10,1.10 bzw. „Mietlinge“ Joh 10,12f. (dazu o. Anm. 80); s. dazu HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 12), 162f. und SCHENKE, Das johanneische Schisma (s. Anm. 80).

von dem „einen Hirten“ geleitet werden und diesem nachfolgen.⁸⁷ Diese Einheit der einen Herde unter dem einen Hirten ist somit auch für die Schafe aus der ἀλλή, für die an Jesus zum Glauben gekommenen Juden, ein *eschatologisches Novum*. Die ekklesiologischen Begriffe im Johannes-evangelium zielen auf die universale Weite und christologisch begründete Einheit der Jüngergemeinde, dabei wird an einzelnen, subtil hervorgehobenen Stellen indirekt, aber für die heidenchristlichen Adressaten des Evangeliums unübersehbar, auf die durch Jesu Tod begründete, nachösterlich anhebende Herzuführung von Heiden zur universalen Heilsgemeinde des βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (1,49;12,13) hingewiesen.

3. Die Einführung der Ἑλληνας und ihre kommunikative Funktion

Über diese indirekten, verdeckten Hinweise hinausgehende, terminologisch deutlichere Aussagen über die ‚Heiden‘ sind nur noch an jenen beiden Stellen zu erwarten, an denen bei Johannes ausdrücklich von „Griechen“, Ἑλληνας, die Rede ist. Von diesen begegnet die erste Erwähnung in Joh 7,35 eher beiläufig und ist zudem voll dunkel-ironischer Mehrdeutigkeit, die zweite in Joh 12,20ff. dagegen steht in einem kompositionell und theologisch zentralen Kontext, in dem sich allerdings auch die interpretatorischen Aporien häufen.

Umstritten ist bereits, welche Personengruppe der Evangelist mit diesen Ἑλληνας überhaupt gemeint hat. Muß man aufgrund der Wendung διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων in 7,35 an Diasporajuden denken, die dann auch in 12,20 gemeint sein könnten?⁸⁸ Freilich ist διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων durch

⁸⁷ Die Frage der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden ist durchaus noch im Blick, dabei entsprechen die ekklesiologischen Vorstellungen am ehesten jenen aus Eph 2,14–18 und 3,6, sowohl bezüglich der festgehaltenen Unterscheidung der einstigen Herkunft zwischen „Nahen“ und „Fernen“ (Eph 2,17) als auch der christologischen Begründung der Einheit der Gemeinde. Auf diese christologisch begründete Einheit hin weist auch die in Joh 4,23ff. proklamierte eschatologische Aufhebung des Kultes in Jerusalem und auf dem Garizim in der einen, geistgewirkten Gottesverehrung, die der Messias lehrt.

⁸⁸ So bereits J. CALVIN, In Evangelium secundum Ioannem commentarius (1953), ed. Tholuck, Berlin 1553 z.St.; J.S. SEMLER, Paraphrasis Evangelii Johannis II, 1772, 20, und H. EWALD, Die johanneischen Schriften I: Des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben, Göttingen 1861, 333; neuerdings ROBINSON, The Destination (s. Anm. 8), 120ff; VAN UNNIK, The Purpose (s. Anm. 8), 60; VAN HARTINGSVELD, Die Eschatologie (s. Anm. 8), 44, also gerade jene Autoren, die das Evangelium auch an Diasporajuden adressiert sehen wollen.

εἰς τὴν in 7,35 eindeutig als Gebietsbezeichnung ausgewiesen,⁸⁹ die sich im Munde der| Jerusalemer auf die Regionen der in der Welt der Griechen verstreuten Judenschaft bezieht. Mit den hier genannten Ἕλληνες sind also mit Sicherheit nicht Juden, sondern die Bewohner der griechischen Welt, der Ägäis und Kleinasien, gemeint, unter welche die Juden zerstreut sind, also Heiden.⁹⁰

Erwägenswert ist hingegen, ob man nicht in den Festpilgern von Joh 12,20f. Proselyten⁹¹ oder wenigstens „Gottesfürchtige“⁹² sehen sollte, die in Jerusalem zwar nicht am Passamahl teilnehmen und nur den Vorhof der Heiden betreten,⁹³ aber doch verschiedene Opfer darbringen durften.⁹⁴ Der

⁸⁹ Vgl. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 24), 138. In der LXX kann διασπορά als *terminus technicus* sowohl den Akt und das Faktum der ‚Zerstreuung‘ (Jer 15,7; 41,17; Dan 12,2 LXX; PsSal 9,2; vgl. auch 1Petr 1,1) als auch als *abstractum pro concreto* die ‚Zerstreuten‘ bezeichnen (Jes 49,6; vgl. Ps 147,2 LXX; 2Makk 1,27; PsSal 8,28); vgl. K.L. SCHMIDT, Art. διασπορά, ThWNT 2 (1935), 99. Der Genetiv τῶν Ἑλλήνων könnte sich zwar auch partitiv auf die Zerstreuten selbst beziehen (so Jes 49,6 LXX: διασπορά τοῦ Ἰσραήλ; vgl. 2Esr 11,9; Ps 147,2 LXX; 2Makk 1,27, PsSal 8,34), was an dieser Stelle aber sachlich und auch sprachlich nicht in Frage kommt; vielmehr steht er hier für jene Völker, unter die Israel zerstreut ist (Bl.-Debr. § 166 Anm. 3; BULTMANN, Das Evangelium des Johannes [s. Anm. 3], 233 Anm. 3). εἰς τ. δ. ist Ortsangabe und bezeichnet das Gebiet, in das die Juden zerstreut sind, vgl. Jdt 5,19: ἀνεβησαν ἐκ τῆς διασποράς, οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ. Wie TH. ZAHN, Das Evangelium des Johannes, Leipzig/Erlangen ^{5/6}1921, 393 Anm. 48 bemerkt, müßte im anderen Falle nicht εἰς, sondern πρὸς τ. δ. stehen. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes (s. Anm. 24), 198 und ZAHN, ebd., verweisen für יִיִתְּ אֶרְבֵּי־נֶבֶז auf einen Brief Gamaliels I., jSanh 18d, in dem beide Konstruktionen nebeneinander vorkommen, in Schlatters griechischer Wiedergabe: τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τοῖς υἱοῖς τῆς διασποράς Βαβυλῶνος, τοῖς υἱοῖς διασποράς Μηδίας, τοῖς υἱοῖς διασποράς Ἑλλήνων καὶ λοιπαῖς πάσαις ταῖς διασποραῖς τοῦ Ἰσραήλ. Grammatisch konstruiert wie Joh 7,35 und christlich gebraucht ist 1Petr 1,1: διασπορὰ Πόντου, Γαλατίας.

⁹⁰ Dazu W. BAUER, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ³1933, 161: „Um den einzelnen Heiden zu bezeichnen“, besaß „der Jude oder Christ der neutestamentlichen Zeit kaum ein anderes Wort als Ἕλληνες; vgl. J.-C. FREDOUILLE, Art. Heiden, RAC 13 (1986), 1118: Ἕλληνες wurde „praktisch zu einem Synonym für ‚H(eiden)‘.“

⁹¹ BERNARD, A critical and exegetical Commentary (s. Anm. 7), 430; BAUER, Das Johannesevangelium (s. Anm. 90), 161; DODD, The Interpretation (s. Anm. 7), 371.

⁹² H. WINDISCH, Art. Ἕλληνες κ.τ.λ., ThWNT 2 (1935), 506; H. STRATHMANN, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen ⁶1951, 180; SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (s. Anm. 76) II, 478; J. BECKER, Das Johannesevangelium, ÖTK 4/1–2, Gütersloh ³1991 II, 450; U. BUSSE, Die „Hellenen“ von Joh 12,20ff und der sogenannte „Anhang“ Joh 21, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), The Four Gospels (FS F. Neiryck), BETL 100, Vol. 3, Leuven 1992, 2091, s. dort Anm. 23 Literatur zu den unterschiedlichen Deutungen.

⁹³ Vgl. Jos Bell 5,193f.; 6,124–126; Ant 15,417; Philo Leg Gaj 212, sowie die jerusalemische Tempelinschrift bei C.K. BARRETT/C.-J. THORNTON, Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 1991, 60.

⁹⁴ Vgl. Bill. II, 549–551.

in Joh 12,20f. erzählte Vorgang läßt sich so am besten begreifen. Dennoch wird vom Evangelisten der religiöse Status der „Griechen“ in Joh 12 in keiner Weise präzisiert,⁹⁵ und es könnte sein, daß in dieser relativen Unbestimmtheit gerade der Schlüssel zum Verständnis der kommunikativen Funktion dieser so unvermittelt vor Jesu Todespassah auftretenden Ἕλληνας liegt.⁹⁶ Daß ihre Identität im Unklaren bleibt, ermöglicht es den Lesern des Evangeliums in der griechischen Welt, griechischsprechenden Juden- und Heidenchristen, ihre eigene Begegnung mit Jesus in der einstigen Geschichte Jesu angelegt und verheißen zu sehen. Während also auf der Ebene der erzählten Geschichte in den Ἕλληνας Joh 12,20f. am ehesten Gottesfürchtige auf der Pilgerfahrt nach Jerusalem, in 7,35 hingegen heidnische Bewohner der griechischen Welt zu sehen sind, werden die Ἕλληνας in beiden Texten auf der allgemeingültigeren Ebene des johanneischen Symbolismus zu „Repräsentanten der griechischen Welt“,⁹⁷ ja zur Chiffre für die heidenchristlichen Adressaten des Evangeliums selbst. C.H. Dodd hat diese Doppelschichtigkeit präzise benannt:

„In the dramatic situation we may suppose them to be proselytes, but in the intention of the evangelist they stand for the great world at large; primarily the Hellenistic world which is his own mission-field. These Greeks are the vanguard of mankind coming to Christ.“⁹⁸

Dies ist nun in der Analyse von Joh 7,35 und 12,20f. zu begründen und zu präzisieren.

3.1 Joh 7,35 als Ausblick auf die Verkündigung unter den Heiden

Die Diskussion um Jesu Identität in Joh 7 ist geprägt von den Darstellungsmitteln Mißverständnis und Ironie. Den Gegnern Jesu werden Aussagen in den Mund gelegt, die auf der Ebene der erzählten Geschichte scheinbar töricht und abwegig, auf der Ebene der theologisch-retrospektiven Deutung aber in einem tiefen Sinne wahr sind.

Jesu rätselhafte, später mehrfach wiederholte Todesankündigung Joh 7,33f. (vgl. 8,21f.; 13,33.36; 14,2ff.) wird von den *Jerusalemern* grob mißdeutet. Daß Jesus mit seinem ὑπάγειν und dem ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὐρήσετε seinen Tod, die Rückkehr des Gesandten zum Vater, meint, verdeutlicht die Wendung πρὸς τὸν πέμψαντά με (7,33) für die Leser des Evangeliums, doch scheinen die Ἰουδαῖοι eben dies zu überhören. Sie rätseln vielmehr, ob er denn in die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, die Gebiete

⁹⁵ „Es genügte, daß sie nicht Juden waren“ (BARRETT, Das Evangelium nach Johannes [s. Anm. 24], 416).

⁹⁶ Zur Unbestimmtheit als Stimulans der Text-Leser-Interaktion s. FREY, Der implizite Leser (s. Anm. 42), 271f.282ff.

⁹⁷ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 3), 323.

⁹⁸ DODD, The Interpretation (s. Anm. 7), 371.

der unter den Griechen verstreuten Judenschaft, weggehen und sich dort – *horribile dictu* – mit den heidnischen, immer der Unreinheit verdächtigen Griechen einlassen, die Ἕλληνες „lehren“ werde. Ihre Mutmaßung ist törricht, denn dort wäre Jesus ja keineswegs unauffindbar, erst recht ahnen sie in ihrem Unverstand nicht, daß das οὐχ εὐρήσετε und οὐ δύνασθε εἰλεῖν eine viel grundsätzlichere Scheidung, ein für ihren Unglauben definitives Zu-spät bedeuten könnte.

Für das Verständnis der johanneischen *Adressatengemeinde* ist freilich die abwegige, für die Juden anstößige Vermutung in einem tiefen Sinne wahr: Durch Jesu Weggang „zum Vater“, d.h. durch seinen Tod ist gerade dies geschehen, daß der jüdische Messias Jesus in die Gebiete der jüdischen Diaspora in der griechischen Welt gelangt ist und mit seiner Lehre dort auch ursprünglich heidnische „Christen“ erreicht hat; nämlich als der am Kreuz erhöhte, der sich durch das Wort der Zeugen und besonders das vorliegende Evangelium selbst vergegenwärtigt und ehemalige Heiden ‚lehrt‘. Joh 7,35 ist ein typischer Fall johanneischer Doppelsinnigkeit.⁹⁹ In subtiler Ironie unterschiebt der Evangelist den Jerusalemern, die Jesus nicht verstehen, ihm gar nach dem Leben trachten (V. 32), eine Prognose dessen, was sie in ihrem Unglauben gerade nicht wollen. Unwissentlich bezeugen sie Jesu Weg in die Welt der Griechen, seine ‚weltweite‘ Lehrwirksamkeit aufgrund seines Todes, und später die Tatsache, daß „alle Welt ihm nachläuft“ (11,19).

Eine analoge Mißdeutung des ὑπάγειν-Rätselwortes Jesu liegt in 8,21f. vor. Diesmal mutmaßen die Juden: Μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν; „Wird er sich etwa selbst töten?“ Die Groteske dieser Suizid-Hypothese kann keinem Leser des Evangeliums entgehen. Andererseits steckt auch in dieser offenkundigen Mißdeutung eine tiefe christologische Wahrheit: Jesus hat die ἐξουσία, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen (Joh 10,17f.), er gibt es hin für seine Schafe, seine Freunde (15,13), für das Leben aller Glaubenden. So ist selbst diese Mutmaßung der Jerusalemern, die nach 8,23 „von unten“ und damit von Jesus prinzipiell geschieden sind, nicht völlig falsch, sondern führt im Sinne des Evangeliums indirekt auf das richtige Verständnis des Todes Jesu hin.

Der ‚didaktische‘ Sinn dieses Darstellungsmittels läßt sich deutlich erkennen: Natürlich will der Evangelist, daß seine Leser das ironische Spiel mit den unverständigen Gegnern Jesu wahrnehmen, ja genüßlich mitvollziehen. Die durch die fragende Wiederholung des rätselhaften Jesusworts 7,36 erreichte „Betonung der Ratlosigkeit läßt auf die Ironie aufmerksam, mit der die Äußerung V. 35 berichtet ist“, ¹⁰⁰ zugleich fungiert V. 36 rheto-

⁹⁹ X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean II*, Paris 1990, 231f.

¹⁰⁰ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (s. Anm. 3), 233. Der von BECKER, *Das Johannesevangelium I* (s. Anm. 92), 321, geäußerte Einwand, daß der Evangelist ja nicht

risch als Aufforderung an die Leser, über den wahren Sinn der Ankündigung Jesu nachzudenken und sein Wort tiefer zu verstehen. Auf der Basis des gemeinsamen Wissens des Evangelisten und seiner Adressaten um den Fortgang der Geschichte, die inzwischen erfolgte Heidenmission und den Weg des Evangeliums zu den „Griechen“, funktioniert dieses Stilmittel der ironischen Doppelsinnigkeit. Als von Jesus selbst belehrte Ἕλληνες verstehen die johanneischen Leser Jesu Ankündigung des Weggangs besser und erfahren sich darin den unverständigen jüdischen Zeitgenossen Jesu und zugleich ihren eigenen ungläubigen Zeitgenossen gegenüber als überlegen und mit Jesus selbst und seinem paradigmatischen Zeugen, dem Evangelisten, im wahren Verstehen desto enger verbunden. Kaum zufällig entzündeten sich die johanneischen Mißverständnisse vor allem an den zentralen Fragen der Herkunft und Identität Jesu und der Deutung seines Todes.¹⁰¹ Die Selbstvergewisserung der Lesergemeinde erfolgt dabei wesentlich durch das Stilmittel der Ironie, gewiß auf Kosten der als unverständlich ironisierten Zeitgenossen Jesu, aber doch nicht in unmittelbarer|Gegnerpolemik, sondern in einer geschickten Konzentration der Leser auf die Christologie, das wahre Verständnis des Todes Jesu.

Im Rahmen der Kontroversen um Jesu Identität und Messianität und im Anschluß an die Ankündigung seines Todes liegt in der unverständigfragenden Mutmaßung eines διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας ein *erster ausdrücklicher Hinweis auf die spätere Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden* vor. Nachdem zuvor Jesu ‚Erfolg‘ bei den Samaritanern durch einen Jüngerdialo g mit deutlicher Missionsterminologie ‚kommentiert‘ wurde,¹⁰² wird hier erstmals eine über den Bereich der Galiläer und Samaritaner hinausreichende Gruppe von Heilempfängern erwähnt, die Ἕλληνες als Teil jenes κόσμος, dessen σωτήρ Jesus ist (4,42). Die Juden, aus deren Mitte die σωτηρία kommt (4,22), sprechen aus, was sie als die paradigmatisch Ungläubigen und Unverständigen gerade nicht wollen können und aus Gründen ihrer Reinheitsgebote zutiefst verabscheuen müssen: Infolge seines Todes wird der Jude Jesus zu den heidnischen Griechen gehen und

zu erkennen gebe, ob er „will, daß der Leser wie in 11,51f. die Ironie erkennt, daß sich das Mißverständnis später in anderer Weise bewahrheitet“, verkennt das Stilmittel der Ironie. Diese pflegt im stillen Einverständnis gerade zu wirken, ohne daß es eines eigenen Hinweises auf sie bedarf.

¹⁰¹ Zur Identität Jesu vgl. Joh 4,31–34; 6,32–35; 14,7–9; zum Verständnis des Todes Jesu Joh 6,51–53; 7,33–36; 8,21f.; 11,11–15; 11,23–25; 12,32–34; 13,36–38; 14,4–6; 16,16–19. Vgl. CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 23), 161–164.

¹⁰² Joh 4,35ff.: θερισμός, μισθός, συνάγειν καρπὸν, κοπιᾶν, χαίρειν. Vgl. dazu OKURE, *The Johannine Approach* (s. Anm. 15), 145ff.; OLSSON, *Structure and Meaning* (s. Anm. 15), 241–243.

diese, d.h. auch die Adressaten des Evangeliums, „lehren“.¹⁰³ Diese subtil ironische Bemerkung ist zugleich ein *Hinweis auf die Heidenmission und die Wirksamkeit der johanneischen Schule, ja des vierten Evangeliums selbst* unter den einst heidnischen, nun aber von Jesu Lehre erreichten Ἕλληνας. Sie dokumentiert das Selbstbewußtsein der johanneischen Verkündigung: Die Hörer der Schule und die Leser des Evangeliums, die selbst nur indirekt, auf das Wort von Zeugen hin, zum Glauben gekommen sind,¹⁰⁴ wissen sich unmittelbar von diesem und so von Gott selbst (Joh 6,45) belehrt.

3.2 Die Aporien in Joh 12 und die Griechen als Repräsentanten der Heiden

Trifft diese Deutung für die Ἕλληνας Joh 7,35 zu, dann eignet auch der Griechenperikope Joh 12,20ff. besondere Bedeutung, nicht nur kompositionell für das Ganze des Evangeliums, sondern auch kommunikativ für das Selbstverständnis der johanneischen Adressaten: Gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, im Rahmen seines Todespassah in Jerusalem, kommen „Griechen“ und „wollen Jesus sehen“. Durch die Jünger Andreas und Philippus wird dieser Wunsch an Jesus weitergeleitet, doch wird eine Erfüllung des Wunsches nicht berichtet, als Antwort folgt vielmehr die an die *Jünger* adressierte ‚Hellenenrede‘. Darin proklamiert Jesus das Gekommensein ‚seiner‘ „Stunde“ (12,23.27.31), verkündigt die Heilsnotwendigkeit seines Todes und verheißt die resultierende Frucht im Weizenkorn-Bild (12,24.27), um nach einer rätselhaften Himmelsstimme (12,28) noch einmal seine Erhöhung und die folgende universale Heilswirksamkeit anzukündigen (12,32).

Diese Szene – als Proklamation der „Stunde“ Jesu ein seit Joh 2,4 (vgl. 7,30; 8,20) vorbereiteter, dramatischer und kompositorischer Höhepunkt des Evangeliums – wirft durch die vom Evangelisten bewußt hinterlassenen Anstöße zahlreiche Probleme auf. Ort und Zeit des Kommens der Griechen und der Rede Jesu bleiben unbestimmt, hingegen wird – scheinbar völlig überflüssig – mitgeteilt, daß Philippus aus Bethsaida in Galiläa stammte.¹⁰⁵ Warum die Griechen Jesus nicht selbst aufsuchen können und

¹⁰³ διδάσκειν ist dabei ein für Joh wesentlicher Terminus, der gerade in zusammenfassenden Wendungen vorkommt (6,59; 8,20; besonders die Rechenschaft vor dem Hohenpriester 18,30; vgl. 7,14.28).

¹⁰⁴ Vgl. in diesem Sinne auch Joh 17,20 u. 20,29, sowie die Struktur der Jüngerberufungen in Joh 1, wo alle Jünger außer Philippus erst durch Vermittlung eines Zeugen zu Jesus kommen.

¹⁰⁵ Diese Angabe ist nicht ganz korrekt. Tatsächlich gehörte Bethsaida zur Gaulanitis des Philippus, doch mag die johanneische Lokalisation eine ‚volkstümliche‘ Nachlässigkeit sein: Vgl. eine entsprechende Verwechslung in Ptol Geogr V,16,4; Jos Ant 18,1,1

die Vermittlung von Philippus und Andreas brauchen, „als wäre Jesus ein Bischof, der nicht ohne weiteres Leute empfängt, die nicht zur Gemeinde gehören“,¹⁰⁶ warum Philippus sie nicht gleich zu Jesus führt, sondern erst noch Andreas einschaltet, warum Jesus dann überhaupt nicht auf das Anliegen eingeht, sondern lediglich „ihnen“, d.h. den beiden Jüngern mit dem Weizenkorngleichnis und Jüngerlogien antwortet, warum die „Griechen“ ebenso plötzlich wieder aus dem Gesichtskreis verschwinden, „lautlos wie ein Gespenst“,¹⁰⁷ und dann V. 29 plötzlich der herumstehende jersalemitische ὄχλος als Hörer des Ganzen auftritt, das alles fügt sich kaum in einen plausiblen Geschehensablauf. Das Rätselraten der Ausleger ist begreiflich, doch die vielfältigen Versuche, fehlende Details zu ergänzen, um die historische Plausibilität zu verbessern, vermochten die Aporien ebensowenig zu überwinden wie die zahlreichen Umstellungs- und Verbesserungsversuche.¹⁰⁸ Für das Verständnis entscheidend kann hier offenbar nicht die Frage nach einem ‚historisch plausiblen‘ Geschehensablauf sein – auf dieser Ebene bleibt vieles ungeklärt, weil es dem Evangelisten kaum darauf ankommt. Viel eher ist hier zu fragen, welche *Bedeutung* und *Funktion* den Ἑλλήνες und ihrem Kommen in dem hier besonders dicht geknüpften narrativen und theologischen Beziehungsgefüge zukommt.

a) Erhellend ist die *kompositionelle Einordnung*: Der Todesbeschluß des Synhedriums ist erfolgt (11,53), die im Anschluß an die Lazarus-Auferweckung referierte Sorge der Volksführer, daß „alle an ihn glauben werden“ (11,48), scheint nach den erzählten Vorgängen durchaus zu Recht zu bestehen (12,2.9.12ff.). Die messianische ὑπάντησις Jesu durch den ὄχλος der Festpilger (12,12ff.) wird von den Pharisäern mit der ratlosen Bemerkung: ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν (12,19). Die (ganze) Welt – die universalistische Note ist hier nicht zu verkennen! – läuft von den Pharisäern, den Repräsentanten des Judentums weg und folgt Jesus nach.¹⁰⁹

und 18,1,6; s. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I*, AncB 29, New York 1966, 82.

¹⁰⁶ E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*, NGWG.PH III, Göttingen 1908, 181.

¹⁰⁷ SCHWARTZ, *Aporien* (s. Anm. 106), 182.

¹⁰⁸ S. die Vermutungen konservativer Autoren wie ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (s. Anm. 89), 513, oder J.B. LIGHTFOOT, *The Authenticity and Genuineness of St. John's Gospel*, in: DERS., *Biblical Essays*, New York/London 1893, 189; zu den Verbesserungsversuchen s. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (s. Anm. 76), 477. S. auch BUSSE, *Die „Hellenen“* (s. Anm. 92), 2086 Anm. 9.

¹⁰⁹ In ὀπίσω αὐτοῦ scheint hier eine Anspielung auf den synoptischen Nachfolgeruf zu liegen. Bei Joh wird ὀπίσω sonst nirgends so verwendet: dreimal vom Täufer über den nach ihm kommenden Jesus 1,15.27.30 (vgl. Mk 1,7; Mt 3,11), dann für das Zurückweichen der Häscher 18,6; das Sich-Umwenden 20,14 (vgl. Mk 13,16; Mt 24,18; Lk 17,31) und den Abfall der Jünger 6,66, doch hat man den Eindruck, daß die Formulierung hier sehr bewußt nuanciert ist. Parallel zur Verwendung hier ist der Nachfolgeruf Mk

Der Anschluß der Rede von „einigen Griechen“, die „herbeikommen“, um Jesus zu sehen, verrät bewußte Komposition:

V. 19 ὁ κόσμος ... ἀπῆλθεν v. d. Juden (Pharisäern) weg
 V. 20 Ἕλληνες τινες ... προσῆλθον zu Jesus (bzw. d. Jüngern)

Aus gegensätzlichem Blickwinkel kommt in beiden Versen dieselbe Bewegung zur Sprache, jenes Kommen „der Welt“ zu Jesus, als deren Konkretum die „Griechen“ genannt werden. Wenn man im Anschluß an Bultmann die Juden im Johannesevangelium *cum grano salis* als ‚Repräsentanten der ungläubigen Welt‘ bezeichnen kann,¹¹⁰ so wird man hier umgekehrt formulieren müssen: Die Ἕλληνες sind *Repräsentanten des κόσμος soweit er zum Glauben an Jesus kommt*, Vertreter der zum Glauben kommenden Heidenwelt.¹¹¹ Während ab Joh 13 der κόσμος als vorwiegend negative Größe, im Gegensatz zur Jüngergemeinde erscheint, ist er während des öffentlichen Wirkens Jesu überwiegend positiv, als Objekt der Liebeszuwendung des Vaters (3,16) und der Rettung durch Jesus (4,42) gezeichnet, und nun wird als Frucht dieses öffentlichen Wirkens Jesu das Kommen des κόσμος zu ihm, seinem σωτήρ, geschildert. Wie in 11,50 und 7,35 geschieht dies zunächst in ironischem Doppelsinn in Form eines unabsichtlichen Zeugnisses, einer mißgünstigen, resignierten Feststellung der Gegner (12,19), und wird dann in der Ankunft der Ἕλληνες anschaulich.

Der Bezug der Ἕλληνες auf die Heidenwelt wird auch dadurch bestätigt, daß sie in 12,20 den Φαρισαῖοι ebenso gegenüberstehen wie in 7,35 den Ἰουδαῖοι. Der weitere Kontext stützt diese Entgegensetzung von „Griechen“ und „Juden“: Eine tatsächliche Begegnung der *Griechen* mit Jesus scheint der Evangelist zwar gerade nicht berichten zu wollen, ihr kurzes ‚Gastspiel‘ ist nach V. 22 | scheinbar beendet, doch setzt die Rede Jesu an die Jünger (V. 23) bzw. den ὄχλος (V. 29.34) mit den Themen des

1,17 δεῦτε ὀπίσω (vgl. Mk 1,20; Mt 4,19; vgl. auch die Zurechtweisung des Petrus Mk 8,33; Mt 16,23) sowie ἀκολουθεῖν ὀπίσω ... Mk 8,34; Mt 10,38; vgl. ἔρχεσθαι ὀπίσω μου (Mt 16,34; Lk 9,23; 14,27).

¹¹⁰ Vgl. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 3), 59 u.ö.; weiter GRÄSER, Die antijüdische Polemik (s. Anm. 10), 151.

¹¹¹ So schon F.C. BAUR, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864, 395: Jesus sehe in 12,20f. „das, was im ungläubigen Judentum nicht möglich war, ..., in der glaubigen Heidenwelt sich verwirklichen ... In jenen, *das glaubige Heidentum repräsentierenden Hellenen* fällt der verklärte Blick Jesu auf die zu seiner Verherrlichung bestimmte Sphäre, in welcher aus seinem Tode die Gemeinde der Gläubigen entstehen sollte“. Vgl. auch W. HEITMÜLLER, Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe, SNT IV, Göttingen 1918, 137.139: die Griechen „verkörpern die griechische, heidnische Welt, die heilsbegierig zu Jesus herbeikommt“, sie strömen herbei „als Weissagung auf das heilsbegierige Herbeiströmen der Heidenwelt“ und geben Jesus bzw. dem Evangelisten Gelegenheit, „die Bedeutung seines Todes für die Gewinnung der Welt“ auszusprechen.

Todes Jesu, der daraus resultierenden *Frucht* (V. 24) und der *universalen Heilswirksamkeit* des zum Kreuz Erhöhten (V. 32) deutlich die mit der Erwähnung der „Griechen“ angedeutete universale Weite voraus.¹¹² Sachlich richtet sich diese Rede Jesu nicht mehr an die Juden, auch nicht ausschließlich an die vorösterlichen Jünger, vielmehr an all diejenigen, die Jesus nachfolgen, zu ihm als dem erhöhten Gekreuzigten gezogen werden, d.h. auch jene späteren Glaubenden, deren Weg zu Jesus sich im Kommen der Griechen abzeichnete. Die universale Weite, die alle, aber besonders die genannten Griechen und die durch sie repräsentierte Heidenwelt einbezieht, kommt sprachlich in den Nachfolgeworten V. 25f. in konditional verallgemeinernden Partizipien und ἐὰν-Sätzen, sowie in V. 32 in der Rede von den πάντες zum Ausdruck. Der Hinweis auf das Gekommensein der „Stunde“ V. 23.27 und Jesu universale Heilswirksamkeit *nach* seiner Erhöhung V. 32 macht *theologisch* deutlich, warum die Bitte der Griechen in der erzählten Handlung keine Erfüllung findet und sie selbst erzählerisch sofort wieder von der Bühne abtreten müssen. Sie gehören als Repräsentanten der Heidenwelt erst zu jener Frucht, die das sterbende Weizenkorn bringt, zu den πάντες, die erst der Erhöhte zu sich ziehen wird. Ihre Stunde kommt im streng-chronologischen Sinne nach der Stunde Jesu, ihr Auftreten ist zum erzählten Zeitpunkt nicht mehr als eine anachronistische Episode, ein „*praeludium*“.

Demgegenüber fällt im gleichen Zusammenhang über die *Juden*, die hier im Widerspruch des ὄχλος V. 34 noch einmal auf den Plan treten, das definitive Urteil: Jesus „geht weg“ und verbirgt sich vor ihnen,¹¹³ damit wird im Sinne einer prophetischen Zeichenhandlung das V. 35 angedeutete Gericht, der Entzug des Lichts, bereits symbolisch ausgeführt.¹¹⁴ Resümierend stellt der Evangelist 12,37ff. den hartnäckigen Unglauben (Imperfekt: οὐκ ἐπίστευον) fest, der angesichts der Zeichen Jesu unbegreiflich, nur als Nicht-Glauben-Können (V. 39), als *gottgewirkte Verblendung* zu erklären ist und durch das Doppelzitat aus Jes 53,1 und Jes 6,10 eine Schriftbe-

¹¹² In gleicher Weise verschwindet auch in Joh 3 Nikodemus unmerklich von der Bildfläche: Jesu dritte Antwort an ihn Joh 3,11ff. geht in einen Monolog über, der die Gesprächssituation nicht mehr berücksichtigt, wohl aber die angestoßenen Themen der Legitimation und Sendung Jesu, von Neugeburt und Glauben, Zeichen und Kreuz weiterführt. S. dazu J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen 1994 (= Nr. 3 in diesem Band).

¹¹³ Vgl. zum Motiv des Sich-Verbergens bzw. Sich-Abwendens Jesu Joh 7,33; 8,21; 9,12; 10,39; v.a. auch Joh 8,59: Jesu Fortgehen aus dem Tempel könnte seine Abwendung vom Judentum symbolisieren; 10,39; 11,54. Vgl. auch Dtn 31,17f.; Jes 64,6.

¹¹⁴ Vgl. dazu KÜHSCHMELM, *Verstockung* (s. Anm. 41), 166f.

gründung erhält: Trotz der Zeichen sollten sie *nicht sehen* (ἵνα μὴ ἴδωσιν).

Dem Sehen-Wollen der Griechen, das zwar nicht sofort, aber doch später in modifizierter Weise zu seinem Ziel kommt, steht das Nicht-sehen-Können der Juden trotz der σημεῖα Jesu gegenüber. Während Jesus nach seiner Erhöhung| denen, die ihm nachfolgen (12,19), die glauben und υἱοὶ φωτός werden (12,36), als φῶς τοῦ κόσμου leuchten wird (vgl. 3,20; 8,12), entfernt sich in der Stunde seines ‚Weggehens‘ das Licht aus der Mitte derer, die im Unglauben verharren, und die Finsternis ergreift sie (12,35). Diese im ganzen Evangelium präsenste (vgl. Joh 9,4f.; 11,9f.) dualistische Licht-Finsternis-Metaphorik ist hier auf die im Unglauben verharrenden jüdischen Zeitgenossen Jesu und die in der Stunde seiner Verherrlichung zu ihm strömenden Ἕλληνες bezogen. Im Abschluß der öffentli-öffentlichen Wirksamkeit Jesu und im Anbruch der ‚Stunde‘ seines Todes wird hier der definitive Unglaube der Zeitgenossen Jesu und seine richtende Abwendung von ihnen festgestellt und theologisch reflektiert und zugleich die nachösterliche Bewegung der Heidenwelt zu Jesus und die universale Heilszusage auf der Grundlage seiner Erhöhung proleptisch eingeführt. Die Ἕλληνες treten auf als ‚Vorhut‘ jener Menschheit, die im Glauben zu Jesus kommt.

b) Auch *traditionsgeschichtlich* bestätigt sich der Bezug der Ἕλληνες Joh 12 auf die Heiden: Weithin anerkannt ist, daß die in Joh 12 besonders dichte Rede von Erhöhung und Verherrlichung Jesu¹¹⁵ durch den deutero-jesajanischen Gottesknecht geprägt ist: In Jes 52,13 (LXX) steht in unmittelbarer Verbindung ein futurisches ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι auf den getöteten Gottesknecht bezogen,¹¹⁶ das Futurum δοξασθήσομαι im Munde des Knechts findet sich daneben in Jes 49,5.¹¹⁷ Nach dieser Stelle soll der seiner Verherrlichung entgegensehende Knecht neben seiner Aufgabe, die Zerstreuten Israels zurückzubringen, zugleich die Funktion haben, „Licht der Heidenvölker“, φῶς ἐθνῶν und εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς zu sein (Jes 49,6). Vor diesem Hintergrund läßt sich die Verbindung von Erhöhungsaussage und Licht-Metaphorik in Joh 12,34.35f. verstehen.¹¹⁸ In Joh 12,35f. sind es die Zeitgenossen Jesu, die ein letztes Mal er-

¹¹⁵ δοξάζειν – δοξάζεσθαι: V.23.28a.28b (2 mal): ὑψοῦσθαι V. 32.34. Vgl. J. BEUTLER, Greeks Come to See Jesus (John 12,20f), Bib. 71 (1990), 338.

¹¹⁶ Für den Einfluß von Jes 52,13 auf die johanneische Erhöhungs- und Verherrlichungsaussage vgl. DODD, The Interpretation (s. Anm. 7), 247; W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium, NTA 21, Münster ³1979, 174f.; HENGEL, Die Schriftauslegung (s. Anm. 23), 267, und BEUTLER, Greeks (s. Anm. 115).

¹¹⁷ Vgl. weiter Jes 49,3: Gottes Verherrlichtsein in seinem Knecht, sowie die δόξαlosigkeit des Knechts 52,14; 53,2.

¹¹⁸ BROWN, The Gospel according to John I (s. Anm. 105), 479; BEUTLER, Greeks (s. Anm. 115), 341.

mahnt werden, ‚im Licht‘ zu wandeln. Da jedoch dieser letzte Ruf ungehört verhallt, verbirgt sich Jesus vor ihnen, entfernt sich das Licht aus ihrer Mitte, und die Finsternis umgibt sie, während Jesus als φῶς τοῦ κόσμου durch seinen Gang in den Tod das Licht derer wird, die glaubend zu ihm kommen, „Licht der Heidenvölker“, der „Griechen“.

Dies ergänzt das vierte Gottesknechtslied: Die LXX verstärkt hier gegen den hebräischen Text den Bezug auf die Heiden, indem sie in Jes 52,15 die bisherige Unwissenheit der Hörer der Botschaft betont.¹¹⁹ Alle ἔθνη, denen zuvor nichts von dem Gottesknecht verkündigt wurde, sollen ihn als den Erhöhten und Verherrlichten staunend erkennen. Der folgende Vers Jes 53,1: „wer hat unserer ἀκοή geglaubt ...?“ wird in Joh 12,38 zusammen mit Jes 6,10 zur Erklärung des Unglaubens der Zeitgenossen Jesu zitiert. Bereits Paulus hatte beide Verse in ganz ähnlichem Kontext verwendet.¹²⁰ Für griechische Leser des vierten Gottesknechtsliedes konnte der im LXX-Text besonders deutliche Zusammenhang zwischen Tod und Verherrlichung des Knechts und dem Sehen und Verstehen jener Heidenvölker, die zuvor nichts von Gottes Heil gesehen und gehört hatten, keinesfalls verborgen bleiben. Wenn der Evangelist in diesem Kapitel besonders intensiv auf Jes 53 Bezug nimmt, dann ist dieser Zusammenhang hinter seiner Rede vom Kommen der „Griechen“ und der an sie ergehenden Heilsverheißung zu vermuten.¹²¹ Die „Griechen“ sind jene, denen zuvor nichts verkündigt wurde und die nun durch Jesu Verherrlichung am Kreuz die ἀκοή zu hören und das Heil zu schauen bekommen.

Der Bezug auf jesajanische Texte könnte eine weitere Aporie in Joh 12 auflösen: Warum antwortet Jesus auf das Verlangen der Griechen mit der kompositionell so zentralen Proklamation: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου? Warum wird die „Stunde Jesu“ nicht etwa erst in Joh 13,1ff. proklamiert? Gibt es einen theologischen Grund für die Verbindung zwischen Griechenfrage und Zeitansage? *W.J. Bittner* hat hier auf den für Johannes wesentlichen Text Jes 11 hingewiesen:¹²² Dessen an V. 1–

¹¹⁹ Jes 52,15 LXX: οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ’ αὐτῷ, καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἱ οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν. Das Relativpronomen 52,15c.d wird in der LXX nicht neutrisch gelesen („was ihnen nie erzählt wurde, sehen sie, und was sie nie gehört, nehmen sie wahr“), sondern pronominal auf die ἔθνη und βασιλεῖς bezogen: „denen nicht von ihm (d.h. dem Knecht und seiner Erhöhung) verkündigt wurde, werden es (bzw. ihn) sehen, und die nicht (von ihm) gehört haben, werden vernehmen“. Vgl. BEUTLER, *Greeks* (s. Anm. 115), 342.

¹²⁰ S. Jes 52,15 LXX in Röm 15,21 im Kontext der universalen Ausbreitung des Evangeliums, Jes 53,1 LXX in Röm 10,16 zur Erklärung des jüdischen Unglaubens.

¹²¹ Vgl. BEUTLER, *Greeks* (s. Anm. 115), 345.

¹²² Vgl. W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, WUNT II/26, Tübingen 1987, 253ff.

9 angehängte Weissagung V. 10.11f., die mit den übrigen, vom Gottesknecht bzw. Messias kündenden jesajanischen Texten in thematischer Zusammengehörigkeit gelesen werden konnte,¹²³ stellt einen unmittelbaren Textzusammenhang zwischen dem Auftreten von „Heiden“, die „nach ihm (dem Messias aus dem Sproß Davids) fragen“ (V. 10) und der Aufrichtung des messianischen Zeichens, ja des Messias selbst als Zeichen zur Sammlung der Zerstreuten (V. 10.12) her. Das Jes 11,10.11 formelhaft anknüpfende „an jenem Tag“ (ביום ההוא LXX: ἐν τῇ ἡμέρᾳ; im Targum allgemeiner: „zu jener Zeit“ בעידנא ההוא), konnte als Zeitangabe verstanden werden. Wenn „die Heiden nach ihm fragen“, dann ist die Zeit gekommen für das messianische Heil durch den als עַמִּים נִסֵּי, als Sammlungszeichen für die Völker dastehenden (Jes 11,10) davidischen Messias (Jes 11,1; TJon Jes 11,1.6), den Gott für die Völker „aufrichten“ sollte, um die Zerstreuten zu sammeln. Bereits Joh 3,14 hatte die Aufrichtung der Moseschlange von Num 21,4–9 an einem עֶבֶד, einer Stange, als typologische Vorabbildung der „Erhöhung“ Jesu am Kreuz eingeführt, und Joh 12,32.34 erinnert in auffälliger Weise eben an diesen Hinweis auf Jesu Kreuz.¹²⁴

Für den mit subtilen Schriftbezügen arbeitenden Evangelisten kann man daher annehmen, daß die Vorstellung des als Heilszeichen für die Völker aufgerichteten, „erhöhten“ Messias, der die Zerstreuten Israels sammelt, hinter der universalistischen Heilsaussage steht, daß der von der Erde Erhöhte *alle* zu sich, d.h. zu seinem Kreuz ziehen werde (12,32). Dahinter steht die ganze Breite der johanneischen Soteriologie: Wer so zu ihm „gezogen“ wird (von Jesus bzw. nach 6,44 vom Vater), zu ihm „kommt“ und glaube, der „sieht“ den erhöhten Jesus als den Gekreuzigten (19,37) und in Jesus auch den Vater (14,9) und hat in dieser ‚Schau‘ als Glaubender in ihm das ewige Leben (3,15). Die Verbindung der Aussagen über die Heilswirksamkeit des Messias mit Hinweisen auf die Heiden¹²⁵ läßt erkennen, daß auch der rätselhafte Zusammenhang zwischen der Ankunft der

¹²³ Dies belegt etwa das Jesajatargum, das das erläuternde משיחא u.a. in Jes 9,5; 11,1.6; 42,2; 52,13 einfügt und damit diese – und weitere – Texte einer thematischen Zusammenschau unter dem Aspekt der messianischen Verheißung zuführt. Zu thematischen Beziehungen zwischen Jes 11 und anderen Jesajatexten s. BITTNER, Jesu Zeichen (s. Anm. 122), 139–143: Motivische Verbindungen bestehen bezüglich des Geistes in Jes 11,2f.; 42,1f.; 61,1 und des Zeichens zur eschatologischen Sammlung Israels (03) in Jes 11,10.12; 49,22; die Sammlung Israels und der Knecht als „Licht der Heiden“ tritt Jes 42,6 und 49,6 hinzu.

¹²⁴ Vgl. zu diesen Beziehungen, die auf der Basis des hebräischen Textes mittels der Methode der *Gezera schawa* geknüpft werden, FREY, „Wie Mose...“ (s. Anm. 111).

¹²⁵ Der Messias wird aufgerichtet als „Zeichen für die Heiden“ (Jes 11,10), er ist das „Licht der Heiden“ (Jes 42,6; 49,6), diese werden „nach ihm fragen“ (Jes 11,10 masoretischer Text) bzw. nach der LXX „auf ihn hoffen“ (ἐπι αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσαν vgl. 42,5), herzutreten (Jes 49,1), sehen (ὄψονται Jes 52,15; vgl. Joh 19,37); staunen (Jes 52,15: θαυμάσονται) und begreifen (Jes 52,15: συνήσουσιν).

Repräsentanten der Heidenwelt und der Proklamation der Stunde der Erhöhung Jesu am Kreuz für den Evangelisten nicht einfach zufällig, sondern durch die Schrift nahegelegt ist: Wenn die Heiden, die Ἕλληνας nach dem Messias Jesus fragen und ihn sehen wollen, dann ist die von Gott bestimmte ὥρα angebrochen, in der Jesus als Menschensohn und Gottesknecht am Kreuz erhöht werden und so *allen* zum Heil ansichtig werden soll.

3.3 Die „Griechen“ als Adressaten der Heilsverheißung Joh 12,32 und als Chiffre der kleinasiatischen Adressaten des Evangeliums

So läßt sich die Heilszusage Joh 12,32 als theologisch reflektierte Antwort auf das Begehren der nach Jesus fragenden Griechen verstehen. Diese *kommen* und wollen Jesus *sehen*. Ihr einziger Satz wird sogar zitiert: Κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν. Doch bekommen sie Jesus jetzt nicht zu Gesicht. Die auffällige ‚Staffette‘ über Philippus und Andreas deutet vielmehr an, daß für sie die Begegnung mit Jesus überhaupt nicht mehr in einem leiblich-unmittelbaren Sehen bestehen kann, vielmehr durch das Zeugnis der Jünger vermittelt ist. Diese Griechen stehen so auf einer Ebene mit jenen, die nach Joh 17,20 durch das Wort der Jünger glauben, bzw. mit jenen Seliggepriesenen, die Jesus nicht mehr selbst sehen können, aber doch an ihn glauben (Joh 20,29). Die Weise, in der Jesus für sie später ‚anschaulich‘ sein wird, in der sie als Heiden nach Jes 52,15 „sehen“ sollen, kommt dann in der ‚Hellenenrede‘ zur Sprache. Als der am Kreuz und zugleich zum Vater Erhöhte wird er später alle *zu sich ziehen* (12,32) und *sich auf diese Weise sehen lassen*. Wie auch die messianische Huldigung Jesu als König der Juden durch die Festpilger Joh 12,12ff. erst im König der Juden am Kreuz ihren eigentlichen ‚Gegenstand‘ bekommt und der Liebeserweis der Maria Joh 12,3–8 als Prolepse auf sein Begräbnis hin gedeutet wird, so findet auch das irdisch-menschliche Interesse der Griechen, Jesus „kennenzulernen“, erst nach seiner Stunde, im Gezogenwerden zum Erhöhten, zu seinem Ziel. Nur aufgrund seines Todes ist ihnen der Zugang zum jüdischen Messias möglich, nur im Schauen des am Kreuz Erhöhten (19,37: ὀψονταί; vgl. Jes 52,15 LXX) findet ihr Begehren heilvolle Erfüllung. Dem entspricht die andere Todesankündigung in diesem Kontext: Nur durch sein Sterben bleibt das Weizenkorn nicht allein, sondern trägt Frucht, nämlich in der nachösterlichen, Jesu Kreuzestod voraussetzenden Ausbreitung des Evangeliums.¹²⁶ Das von den Griechen erstrebte „Sehen“ rückt dabei in den Kontext des Glaubens: „Kommen“ und „Sehen“ sind in den Szenen der Jüngerberufung (1,39.46) prägnant für jene

¹²⁶ καρπός steht in Joh 4,36 im Kontext der Samaritanermission, sowie Joh 15,2.4.5.8.16 im Kontext der Weinstock-Bildrede, dort V. 8.16 als Frucht, die die Jünger bringen, womit wenigstens partiell auch die Mission gemeint sein mag, s. RODRIGUEZ RUIZ, Der Missionsgedanke (s. Anm. 15), 189f.

zum Bleiben in der Nachfolge führende Begegnung mit Jesus verwendet, und in 20,8 entspringt der österliche Glaube des Lieblingsjüngers dem „Kommen“ und „Sehen“. Den so zu Jesus Hinströmenden kommt die Verheißung des Glaubens zu. Doch die Begegnung, die mit dem Irdischen nicht zustande kommen und die auch das interessierte „Wollen“ der Griechen nicht bewerkstelligen konnte, geschieht später durch das „Ziehen“ des Erhöhten selbst und aufgrund der Schrift und ihrer Verheißung für das Heil der Völker.

Daß die Griechen gerade die Vermittlung von Philippus und Andreas suchen, ist gewiß kein Zufall. Beide Jünger sind offenbar die idealen ‚Mittler‘ für die hier auftretenden Griechen und darüber hinaus wohl auch für die in den Griechen repräsentierten kleinasiatischen Adressaten des Evangeliums. Auffällig ist zunächst die sprachliche Reminiszenz an die Berufungsszene, in der Andreas neben dem rätselhaften unbekanntem Jünger durch Jesu Wort ἔρχεσθε καὶ ὁψεσθε in die Nachfolge Jesu gerufen worden war (Joh 1,39) und Philippus seinerseits den „wahren Israeliten“ Nathanael mit dem entsprechenden ἔρχου καὶ ἴδε zu Jesus gebracht hatte (1,46). Semantisch dürfte auch die| überflüssig erscheinende, zudem nicht ganz korrekte (s.o. Anm. 105) Bemerkung über die Herkunft des Philippus in Joh 12,21 (wie auch des Andreas; vgl. Joh 1,44) jene Opposition zu Jerusalem, dem Ort der Gegner Jesu, verstärken. Im Gegensatz zwischen den in Jerusalem konzentrierten „Juden“ und den heidnischen Griechen werden die aus Galiläa, dem ‚Land der Heiden‘ (Jes 8,23–9,1; vgl. Mt 4,15), stammenden Jünger den herbeiströmenden Heiden zur Seite gestellt. Erzählerisch ist weiter plausibel, daß diese beiden – die einzigen mit griechischen Namen unter den bei Johannes genannten Jüngern – für griechischsprachige Interessenten als Dolmetscher fungieren mochten.

Daneben wird man in den beiden hier genannten Jüngern, die auch noch in Joh 6,5–9 zusammen hervortreten, eine Brücke zu den Adressaten des Evangeliums zu sehen haben. Berücksichtigt man, daß der paradigmatische Zeuge, der „Jünger, den Jesus liebte“, erst ab Joh 13 eingeführt wird und daß Petrus, der bei Johannes meist im Schatten dieses Hauptzeugen steht, als Mittler des Evangeliums für die kleinasiatischen Gemeinden kaum in Betracht kommt,¹²⁷ so treten hier als Verbindungsleute zu den „Griechen“

¹²⁷ Bereits um die Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums beruft sich 1Clem 5,4 auf das Martyrium des Petrus in Rom; vgl. Joh 21,18 – wo Rom nicht erwähnt wird; 2Petr 1,14; Can. Mur. 37 und Dionysius v. Korinth (bei Eus Hist Eccl 2,25,8). Dazu kommt die Wirksamkeit in Antiochien Gal 2,7–9 s. weiter Eus Hist Eccl 3,36,2; PsClem Recg 10,69–72, ebenso nennt Dionysius eine Wirksamkeit zusammen mit Paulus von Korinth (bei Eus Hist Eccl 4,23,3; vgl. 2,25,8; 3,4,10). Nach Gal 2,7–9 gilt Petrus in besonderem Maße als ‚Apostel der Beschneidung‘, und Teile des späteren Petrusbildes orientieren sich daran: Nach Eus Hist Eccl 3,1,2, einer angeblich auf Origenes zurückge-

eben jene Jünger auf, die im vierten Evangelium überhaupt eine herausragende Rolle spielen.¹²⁸ Andreas, einer der beiden Erstberufenen von Joh 1 neben dem rätselhaften Ungenannten, ist überhaupt die erste namentlich erwähnte Gestalt aus dem Jüngerkreis des vierten Evangeliums, er rangiert im übrigen auch in der von Johannes beeinflussten Jüngerliste des Papias an erster Stelle *vor* Petrus, und die Andreasakten bringen ihn später mit der Mission in Kleinasien in Verbindung.¹²⁹ Wie der ‚Lieblingsjünger‘ und der Erstberufene Andreas ist auch Philippus besonders durch seine Nähe zu Jesus ausgezeichnet: Er ist der einzige unter den in Joh 1 berufenen Jüngern, der nicht durch das Zeugnis des Täufers oder eines anderen Jüngers zu Jesus geführt, sondern von diesem unmittelbar ‚gefunden‘ und in die Nachfolge gerufen wird. Nach Petrus wird Philippus im vierten Evangelium mit zwölf Erwähnungen am häufigsten genannt und nimmt insofern neben diesem und dem ‚Lieblingsjünger‘ einen führenden Rang ein. Die Berücksichtigung der kleinasiatischen Tradition kann dazu dienen, diesen textlichen Befund als Niederschlag der Verhältnisse in der kleinasiatischen Kirche zu verstehen. In ihr galt der in Hierapolis verstorbene Zeuge neben dem ephesinischen Johannes als grundlegender Traditionsträger,¹³⁰ wobei in seiner Gestalt vermutlich bereits die zwei zu differenzierenden Personen gleichen Namens, der Zwölferjünger und der ‚Evangelist‘ der Apostelgeschichte mit seinen Töchtern (Act 6,5; 8,4ff.26ff.; 21,8), verschmelzen.¹³¹ Als solcher ist Philippus für die Adressaten des Evangeliums in Kleinasien selbst ein herausragender Bote des Evangeliums und ‚Mittler‘ Jesu, er hat eben jene Funktion inne, die ihm zusammen mit Andreas auch hier in Joh 12,21f. zukommt. Die Spuren des Philippus wie auch des Andreas weisen so gerade in jene *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων*, in der die Ἕλληνας als Adressaten der Botschaft Jesu diesen als den zum Heil des κόσμος Gekreuzigten erkennen, in die Gemeinschaft des Erhöhten gezogen und von ihm gelehrt werden sollen.

henden, vielleicht schon durch 1Petr 1,1 beeinflussten Tradition, soll Petrus den Diasporajuden in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien und Asien gepredigt haben.

¹²⁸ Zu den Jüngerlisten im Joh vgl. HENGEL; Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 80ff.

¹²⁹ Vgl. HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 303f. Zu Papias s. Eus Hist Eccl 3,39,3f. Nach dem Can. Mur. 13ff. soll er der Empfänger jener Offenbarung gewesen sein, aufgrund deren Johannes veranlaßt wurde, sein Evangelium zu schreiben. Dazu HENGEL, ebd., 85f.

¹³⁰ Vgl. besonders den Brief des Polykrates von Ephesus bei Eus Hist Eccl 5,24,1, wo Philippus sogar noch *vor* dem ephesinischen Johannes erwähnt wird; s. dazu HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 34f.

¹³¹ Vgl. Eus Hist Eccl 3,39,4 und 3,39,3. S. dazu HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 35.

Damit ist noch deutlicher, wie die erzählte Ankunft der Ἕλληνες, und die ihnen indirekt zukommende Antwort Jesu auf die heidenchristlich-griechischen Adressaten des Evangeliums selbst hinzielt. Sie sind die Adressaten der Heilszusage 12,32, sie sind Teil jener Frucht, die das sterbende Weizenkorn hervorbringt, jene Heiden, die in die Herrschaft des Gekreuzigten eingehen und deren ‚Vorhut‘ anachronistisch bereits in Joh 12 Jesus entgegenzieht. Indem der Evangelist die Griechen zum irdischen Jesus hinströmen läßt, bringt er die Hinwendung der Heidenwelt zum Glauben an Jesus zur Darstellung, nicht in einer platten Eintragung seiner Gegenwart in die Geschichte Jesu, sondern subtil verborgen und gewiß in anachronistischer Weise, aber doch so, daß eben seine Adressaten sich selbst als die von Jesus in seine Gemeinschaft Gezogenen, Hinzugesammelten, Geleiteten und Gelehrten, als die von ihm selbst geweissagte Frucht seines Sterbens verstehen können. Sie sind es, denen nun in Fülle zuteil wird, was jene Ἕλληνες einst noch vergeblich suchten. Lange vor der methodologischen Reflexion über den Leserbezug in der biblischen Exegese¹³² hat der konservative Kommentator *F. Godet* diese Einsicht ausgesprochen:

„Johannes vergißt nie seine griechischen Leser und versäumt keine Gelegenheit, ihnen ihren Anteil an der Erfüllung der göttlichen Verheißungen ins Gedächtnis zu rufen.“¹³³

Wenn nach der Komposition des vierten Evangeliums Jesus als das Licht sich von seinen jüdischen Zeitgenossen abwendet und zum „Licht der Heiden“ wird, läßt sich dies in gewisser Weise tatsächlich mit *Bengel* als ein ‚transitus‘ des Heils ‚ad gentes‘ bezeichnen. Freilich weiß der vierte Evangelist von „wahren Israeliten“ (wie Nathanael Joh 1,47), Glaubenden aus dem ἔθνος der Juden als Glieder der christlichen Gemeinde, und er gehört wohl selbst zu diesen.¹³⁴ Doch haben die ‚heilsgeschichtlichen‘ Prerogative Israels jetzt, angesichts der in Jesu Wirken und seiner ‚Stunde‘ ergangenen κρίσις, keine entscheidende Bedeutung mehr. Die σωτηρία, d.h. der σωτήρ ist ἐκ τῶν Ἰουδαίων (4,22) gekommen und εἰς τὴν διασπορὰν Ἑλλήνων (7,35) gegangen, seine Herrschaft als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων wird durch den Heiden Pilatus aller Welt, Juden wie Heiden, proklamiert (19,19), und als der wahre Hirte führt er die ihm Nachfolgenden aus Juden und Heiden in der *einen*, durch seine Hingabe neu konstituierten Gemeinschaft der Glaubenden. Ekklesiologische Begriffe, die einst das alttestamentliche Gottesvolk auszeichneten, werden nun für die „wahren“, eschatologischen, an Christus glaubenden „Israeliten“ (1,47)

¹³² Vgl. dazu ausführlich FREY, Der implizite Leser (s. Anm. 42).

¹³³ F. GODET, Kommentar zu dem Evangelium des Johannes II, Hannover ³1904, Nachdruck Gießen 1988, 413, zu Joh 11,52.

¹³⁴ S. dazu HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 13), 275ff.

und über das Gottesvolk hinaus für die universal „gesammelten“ Gotteskinder, den neuen λαός, die eine Herde unter dem einen Hirten verwendet. Dabei erscheint die Schärfe des in Joh 12 erkennbaren Motivs vom *transitus regni Dei* gebrochen durch die eher additiven Vorstellungen von der Sammlung der Gotteskinder und dem Führen der Schafe in der einen Herde unter dem einen Hirten. *Die verschiedenen ekklesiologischen Bilder und Motive im vierten Evangelium ergänzen und begrenzen sich gegenseitig.*

Der vierte Evangelist, der dem irdischen Jesus im Gegensatz zu den Synoptikern keinerlei Wirksamkeit gegenüber Heiden zuschreibt und nur versteckt subtile Hinweise auf die durch Jesu Tod begründete spätere Heidenmission und die Heilsteilhabe der Heidenchristen einfügt, hat durch die Einführung der Ἕλληνες in Joh 12,20f. kompositorisch geschickt die Ausbreitung des Evangeliums bis hin zu seinen eigenen, vornehmlich heidenchristlichen Hörern und Lesern in denkbar enger Weise mit der Heilsv Verkündigung und -verheißung Jesu selbst verbunden. *In den „Griechen“, die den Irdischen nicht mehr zu Gesicht bekommen, aber dann zum Erhöhten hin „gezogen“ werden, mußten die kleinasiatischen Hörer der johanneischen Schule, die Adressaten des Evangeliums sich selbst und ihren ‚ekklesiologischen Standort‘ erkennen. Cum grano salis sind die Ἕλληνες in Joh 12,20f. wie in Joh 7,35 nicht nur Repräsentanten der Heidenwelt, die zum Glauben an Jesus kommt, sondern Chiffre für die kleinasiatischen Adressaten des Evangeliums selbst.* Sie sind durch das Zeugnis der johanneischen Verkündigung und nicht zuletzt durch das Werk des Evangeliums, so aber durch den von Jesus zeugenden Parakleten und darin vom Erhöhten selbst (12,32) zu diesem hin „gezogen“ und von ihm und damit von Gott selbst in Wahrheit „gelehrt“ (6,45). Der vierte Evangelist hat auf diese Weise die Glaubenden seiner eigenen| Zeit in einer theologischen Konzentration, die die Klimax des ersten Evangeliums Mt 28,18–20 weit überragt, mit der alles bestimmenden Heilsbedeutung der „Stunde“ des Todes Jesu verschränkt.

7. ‚Die Juden‘ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‚Trennung der Wege‘ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge*

Die Aussagen des vierten Evangeliums über ‚die Juden‘ sind in der neueren Exegese in den Brennpunkt der Diskussion gerückt.¹ Angesichts der Schrecken der Geschichte und der aufgrund der Shoah neu erweckten Sensibilität für die möglichen Hintergründe des christlichen Antijudaismus stehen dabei vor allem *ethische* Fragen im Hintergrund: Ist der Antijudaismus nicht nur ein Phänomen der Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums, sondern bereits zumindest als Potential in dem Werk selbst angelegt? Ist dieses Evangelium, das für die Herausbildung der Christologie so zentrale Bedeutung besitzt, selbst unheilbar antijüdisch? Ist die

* Der vorliegende Beitrag ist eine wesentlich ausführlichere und noch einmal überarbeitete Fassung des in der Festschrift für *Johannes Beutler* unter dem Titel „Das Bild der ‚Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde“ erschienenen Beitrags. Für die kritische Durchsicht und Hilfen bei den Korrekturen danke ich Michaela Kasperek und Juliane Schlegel sehr herzlich. Für die weitere Diskussion, ob und inwiefern das Johannesevangelium selbst noch als jüdisch zu bezeichnen ist oder über die Grenzen des zeitgenössischen Judentums hinausgeht, verweise ich auf meine im Frühjahr 2008 an der Ben-Gurion-Universität in Beersheva gehaltenen Deichmann Annual Lectures, die 2013 in Ivrit unter dem Titel *Mi-Yehudim u-le-Olam* im Verlag Ben-Gurion-University Press, Beersheva, und danach auch in einer englischen Version erscheinen sollen.

¹ S. zuletzt die Diskussion in dem Sammelband: R. Bieringer/D. Pollefeyt/F. Vandecasteele-Vanneuville (Hgg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Louisville u.a. 2001, besonders den gründlichen Einführungsartikel der Herausgeber: R. BIERINGER/D. POLLEFEYT/F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, *Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate*, ebd., 3–40. Zum Überblick über die neuere Forschung s. U.C. VON WAHLDE, *The Jews in the Gospel of John: Fifteen Years of Research (1983–1998)*, in: *ETHL* 76 (2000), 30–55, und T. NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, *Regensburger Studien zur Theologie* 60, Frankfurt a.M. u.a. 2001, 16–72; R. HAKOLA, *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness*, *NT.S* 118, Leiden 2005; L. KIERSPEL, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, *WUNT* II/220, Tübingen 2006; für die Zeit bis 1982 s. U.C. VON WAHLDE, *The Johannine „Jews“: A Critical Survey*, *NTS* 28 (1982), (33–60)34–41; für die ältere Forschung auch T.L. SCHRAM, *The Use of Ioudaios in the Fourth Gospel*, *Diss. theol.*, Utrecht 1974; R. LEISTNER *Antijudaismus im Johannesevangelium?*, Frankfurt a.M. 1974.

Polemik gegen ‚die Juden‘, gipfelnd in der Bezeichnung der jüdischen Gegner Jesu als „Teufelskinder“ (Joh 8,44), nicht nur ein marginales, als ‚Schale‘ vom eigentlichen ‚Kern‘ ablösbares Textelement, sondern Implikat und Konsequenz der johanneischen Christologie?² Kann bzw. darf man Johannes heutigen Lesern überhaupt noch ‚unzensiert‘ oder zumindest unkommentiert zumuten, wenn man nicht riskieren will, daß sich durch den Gebrauch der Texte eine unheilvolle Wirkungsgeschichte fortsetzt?

1. Hermeneutische Aspekte der Diskussion im ethischen Kontext

Die exegetische Diskussion um das vierte Evangelium wurde durch die Verbindung mit solchen ‚ethischen‘ Argumenten zwar stimuliert, aber gleichzeitig durch ein Gewirr vielfältiger Interessen erschwert, das sich nur schwer auflösen läßt. Vier Typen der Argumentation lassen sich grob unterscheiden, mit denen Exegeten versuchen, die antijüdischen Aussagen des Johannesevangeliums zu ‚bewältigen‘:

a) Ein erster Ansatz bedient sich der klassischen Methode der Literarkritik. Dabei werden die antijüdischen Aussagen einer sekundären und daher als weniger relevant angesehenen Schicht zugeschrieben und von den theologisch wertvollen Aussagen des ‚eigentlichen‘ Evangeliums historisch und sachlich differenziert. Im Rahmen einer relativ konventionellen literarkritischen Theorie bewegt sich der Ansatz von *Urban C. von Wahlde*, der seine Sichtweise, daß der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι nur die offiziellen Autoritäten, nicht aber das ganze jüdische Volk bezeichne, durch die These abstützen will, daß Joh 6,41 und 6,52, wo eine solche Deutung nicht möglich ist, von einer späteren Redaktion stammten, also nicht dem Evangelisten anzulasten seien.³ Großflächigere redaktionelle

² Vgl. die scharfe Kritik aus jüdischer Perspektive bei M. BRUMLIK, Johannes – das judenfeindliche Evangelium, in: D. Neuhaus (Hg.), Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium, Frankfurt a.M. 1990, 6–21, die trotz der problematischen religionsgeschichtlichen Entscheidungen ihre provokative Kraft behält. Nach Brumlik zeigt das Johannesevangelium, „daß das ‚eigentlich‘ Christliche nicht nur nicht-jüdisch, sondern sogar anti-jüdisch“ sei (20). Vgl. auch die Überlegungen bei P. VON DER OSTEN-SACKEN, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, EvTh 36 (1976), 154–174.

³ VON WAHLDE, Jews (s. Anm. 1), 41. Auch die problematischen Stellen Joh 8,31 und 10,19 gehen nach von Wahlde auf redaktionelle Aktivität zurück (ebd., 51). Insgesamt vertritt von Wahlde eine literarkritische Theorie in der Schule von R.T. Fortna, d.h. er rechnet mit einem Zeichenevangelium bzw. einer vorjohanneischen durchlaufenden Schrift, die dann redaktionell ergänzt wurde. D.h., von Wahldes Literarkritik ist nicht

Zusätze vermutete der Münsteraner Textkritiker *Eberhard Güting*,⁴ der – allerdings ohne eine wirklich stringente Methodologie – Joh 6 im Ganzen, Joh 8,30f., Joh 5,17f, Joh 9,18.23 und einige weitere Texte als redaktionelle Zusätze werten wollte. Unter anderem von Güting inspiriert, hat *Folker Siegert* jüngst in einer Vorstudie und einem umfangreichen Kommentar eine literarkritische Rekonstruktion eines vermeintlichen Erstentwurfs des Johannesevangeliums vorgelegt,⁵ in der der ‚eigentliche‘ Evangelist, der judenchristliche ‚Presbyter Johannes‘, von den ‚johanneischen Häßlichkeiten‘,⁶ auch gegenüber den Juden, ‚freigesprochen‘ werden soll. Diese seien vielmehr, zusammen mit anderen Textelementen wie dem johanneischen Dualismus und Pessimismus, epigonalen Ergänzern und Herausgebern aus der späteren Schule zuzuordnen,⁷ die sich aber durch ihre Unkenntnis des Judentums und den Mangel an logisch-theologischer Stringenz selbst disqualifizierten. Weniger breit ausgeführt, aber von demselben Interesse geleitet, eine für ein jüdisches Verständnis sperrige Aussage auszugrenzen, ist der Beitrag von *James H. Charlesworth*,⁸ der die christologische Zentralthese von Joh 14,6b ‚niemand kommt zum Vater, außer durch mich‘ wegen ihres christologischen Exklusivismus aus sachlichen Gründen als redaktionell⁹ und zugleich als ‚relic of the past‘,¹⁰ also als sachlich-theologisch überwunden ansehen will, allerdings ohne diese These weiter durch eine detaillierte Literarkritik am johanneischen Text zu untermauern.¹¹

allein am Thema der Juden entwickelt, sondern wird nur herangezogen, um hier eine semantische Differenzierung zu unterstützen.

⁴ E. GÜTING, Kritik an den Judäern in Jerusalem. Literarkritische Beiträge zu einem unabgeschlossenen Gespräch über den Evangelisten Johannes, in: F. Siegert (Hg.), Vom alten Orient bis in die Gegenwart, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 5, Göttingen 2000, 158–201.

⁵ F. SIEGERT, Der Erstentwurf des Johannes. Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt nebst Nachrichten über den Verfasser und zwei Briefen von ihm (2.3 Joh.), Münsteraner judaistische Studien 16, Münster 2004; DERS., Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar, SIJD 8, Göttingen 2008, wo gegenüber dem ‚Erstentwurf‘ beträchtliche Veränderungen vorgenommen werden (s. S. 12f.).

⁶ SIEGERT, Erstentwurf (s. Anm. 5), 111.

⁷ *Siegert* rechnet mit einer Umstellung und Ergänzung des liegen gebliebenen Manuskripts durch mehrere epigonale Hände vielleicht um 130 n. Chr. (DERS., Erstentwurf [s. Anm. 5], 126; DERS., Evangelium [s. Anm. 5], 82).

⁸ J.H. CHARLESWORTH, The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from That of Jesus (John 11:54 and 14:6), in: Bieringer etc. (Hg.), Anti-Judaism (s. Anm. 1), 247–278.

⁹ CHARLESWORTH, Gospel (s. Anm. 8), 272f.

¹⁰ CHARLESWORTH, Gospel (s. Anm. 8), 276.

¹¹ Relativ grob rechnet Charlesworth mit einer ersten Edition des Johannesevangeliums, die er aufgrund seiner Zuordnung zur Tradition der Qumran-Essener in die Jahre zwischen 68–70 n. Chr. datieren will, und einer späteren zweiten Edition. S. zu seiner

Literarkritisch sind diese Beiträge wenig überzeugend und allzusehr von dem jeweils vorherrschenden sachlich-theologischen Interesse geleitet. Die vielfältigen Versuche, mittels literarkritischer Differenzierung zu einer sachlich (oder gar sprachlich) ‚gereinigten‘ Textgestalt des Johannesevangeliums zu kommen, waren im Blick auf dieses Werk noch nie erfolgreich, und die Hoffnung, so zwischen ‚wertvollen‘ und ‚verwerflichen‘ Aussagen scheiden zu können, ist trügerisch. Was wäre für die Interpretation gewonnen, wenn man die Polemik gegen ‚die Juden‘ als religiöses Kollektiv oder auch den christologischen Exklusivismus nicht dem Evangelisten, sondern einer nachträglichen Redaktion zuschreiben könnte? Der ‚kanonische‘ und in der Geschichte wirksam gewordene Text enthält diese Elemente, und die Meinung, man könnte sie – zumal wenn sie in Spannung zu anderen johanneischen oder etwa paulinischen Aussagen stehen – als irrelevant beiseite schieben, zeugt von einer allzu großen hermeneutischen Naivität. So ‚leicht‘ werden Exegese und Theologie die anstößigen antijüdischen Aussagen des Johannesevangeliums – leider – nicht los.

b) Ein zweiter, vielfältig variiertes Ansatz geht dahin, die Aussagen über die Ἰουδαῖοι *semantisch einzugrenzen* und ihnen damit ihren generalisierenden, polemisch-antijüdischen Akzent zu nehmen.¹² Hier lassen sich mehrere Varianten unterscheiden.

Von historischen Erwägungen, insbesondere aus der Jesusforschung, inspiriert ist zunächst der Versuch, die Referenz von Ἰουδαῖοι auf die *religiösen Autoritäten* in Jerusalem einzugrenzen, um auf diese Weise den Bezug auf das Judentum als religiöse oder ethnische Größe oder gar das gesamte jüdische ‚Volk‘ zu vermeiden.¹³ Das ethisch respektable Ziel dieser Differenzierung ist, „to make the ‚transfer of hostility‘ impossible.“¹⁴ Allerdings ist eine solche Interpretation nicht an allen Stellen möglich, und die historische Differenzierung berührt die narrative Funktion und damit die textliche Wirkung des Bildes der Ἰουδαῖοι kaum.¹⁵ Der Anstoß bleibt,

Qumran-These J.H. CHARLESWORTH, *The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John*, in: P.L. Hofrichter (Hg.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, *Theologische Texte und Studien* 9, Hildesheim 2002, 73–114.; dazu kritisch J. FREY, *Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran*, in: J. Frey/U. Schnelle (Hgg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), *Kontexte des Johannesevangeliums*, *WUNT* 175, Tübingen 2004, (117–203)120f. (= Nr. 4 in diesem Band).

¹² S. den Bericht bei KIERSPEL, *Jews* (s. Anm. 1), 13–36, und die Tabellen für die Übersetzung ins Englische und Deutsche ebd., 218f.

¹³ So bei VON WAHLDE, *Jews* (s. Anm. 1). S. weitere Vertreter bei KIERSPEL, *Jews* (s. Anm. 1), 13–20.

¹⁴ BIERINGER/POLLEFEYT/VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, *Wrestling* (s. Anm. 1), 17.

¹⁵ So der Einwand in BIERINGER/POLLEFEYT/VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, *Wrestling* (s. Anm. 1), 19: „Even if ‚the Jews‘ has a very limited referent, its literary role in the narrative can be immense.“

daß das Johannesevangelium im Ganzen undifferenzierter als etwa Markus über die jüdischen Gruppen der Zeit Jesu spricht. So notwendig also eine Differenzierung zwischen der Volksmenge, den Pharisäern und Sadduzäern und den Jerusalemer Autoritäten in den historischen Fragen um das Auftreten Jesu und die Hintergründe seines Todes ist,¹⁶ so wenig läßt sich eine solche Differenzierung im Blick auf das Johannesevangelium im Ganzen durchführen.¹⁷ Die Ἰουδαῖοι bleiben als literarische Größe wirkungsvoll, ganz gleich, welche Referenz ihnen historisch zukommen mag.¹⁸

Dieses grundsätzliche Problem stellt sich auch im Blick auf andere semantische Differenzierungsversuche: Schon länger wurde – aus lutherischer Perspektive – vorgeschlagen, den Terminus οἱ Ἰουδαῖοι auf einen besonders *gesetzesstrengen* oder *rigorosen* Teil des zeitgenössischen Judentums zu beziehen.¹⁹ Allerdings tritt die Diskussion um die Gesetzesobservanz bei Johannes im Vergleich zum paulinischen Schrifttum auffällig zurück, und die zentralen Fragen der paulinischen Mission lassen sich nicht zum Schlüssel der Interpretation für das Johannesevangelium machen. Auch der neuere Versuch, in den Ἰουδαῖοι eine besonders an levitischer Reinheit interessierte Gruppe zu sehen,²⁰ läßt sich an den Texten kaum verifizieren, da die Kontroverse sich bei Johannes auch nicht um Reinheitsfragen dreht, sondern in erster Linie um die Christologie und die christologische Deutung der Schrift.

Ein anderer Versuch der ‚Entschärfung‘ der jüdisch-christlichen Kontroverse liegt in der Deutung des Terminus auf *Judenchristen* innerhalb der johanneischen Gemeinde, wie sie *Matthias Rissi* vor allem auf der Basis von Joh 8,30f. zum Schlüssel seiner Interpretation gemacht hat.²¹ Die johanneische Polemik zielt demnach gar nicht auf die zeitgenössische Synagoge, sondern auf Christen, die sich „neben dem Wort Jesu auf eine

¹⁶ So z.B. im Blick Mt 27,25 und seine fatale Wirkungsgeschichte.

¹⁷ Im Kontext der Passionsgeschichte differenziert auch das Johannesevangelium präziser zwischen den Hohenpriestern und der Volksmenge, doch liegt eine solche Differenzierung gerade in Joh 5–12 nicht vor.

¹⁸ Dies arbeitet zuletzt die Studie von NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung* (s. Anm. 1), deutlich heraus.

¹⁹ So bereits W. LÜTGERT, *Die Juden im Johannesevangelium*, in: A. Deissmann/A. Windisch (Hgg.), *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, UNT 6, Leipzig 1914, 147–154, in anderer Wendung jetzt S. MOTYER, *Your Father the Devil? A New Approach to John and ‚the Jews‘*, PBTM, London 1997, der das Johannesevangelium insgesamt als judenmissionarische Schrift sehen will und in dem Terminus „the scrupulous adherents of the religion of Judaea“, d.h. eine besonders an levitischer Reinheit interessierte Gruppe findet.

²⁰ So MOTYER, *Your Father* (s. Anm. 19), 96: „the scrupulous adherents of the religion of Judaea.“

²¹ M. RISSI, *Die ‚Juden‘ im Johannesevangelium*, ANRW II 26/3, Berlin/New York 1996, 2099–2141.

zweite Quelle des Heils, ... ihre Abrahamskindschaft, ihre Abstammung vom Volk der Juden“ berufen,²² außerdem nach Joh 1,18 und anderen Stellen auf möglicherweise zusätzliche mystische Erfahrungen.²³ Daß Rissi dann jedoch die ἀποσυνάγωγος-Aussagen als „Interpolation der Endredaktion“ werten muß,²⁴ läßt seinen Vorschlag wenig überzeugend erscheinen. Der Ansatz nimmt zutreffend wahr, daß die scharfe Kontroverse um die Abrahamskindschaft mit ihren Spitzenaussagen auf Ἰουδαῖοι zielt, die „an ihn glaubten“ (Joh 8,31), doch dürfte deren anfänglicher Glaube sich im Fortgang der Kontroverse nicht als ‚bleibend‘ erweisen (vgl. Joh 8,31b), wie der Widerspruch gegen Jesus und schließlich die Polemik gegen ihn als einen „besessenen Samaritaner“ zeigt (Joh 8,48). Die im Sinne einer jüdisch-christlichen ‚Entschärfung‘ angestrebte Einholung der Kontroverse in einen innergemeindlichen, innerchristlichen Raum, gelingt letztlich nicht.²⁵

Am stärksten mehren sich in letzter Zeit jedoch die Versuche, die Referenz von Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium geographisch bzw. ethnisch auf ‚Judäer‘ einzuschränken²⁶ und die polemischen Aussagen damit nicht mehr auf eine religiös definierte oder gar auf eine in Kontinuität mit dem heutigen Judentum stehende Gruppe beziehen zu müssen. Dieser Aspekt einer ‚political correctness‘ scheint das Hauptmotiv hinter dem derzeitigen Trend zur Wiedergabe von Ἰουδαῖοι durch ‚Judäer‘ auch in anderen antiken Texten zu sein,²⁷ so daß selbst die englische Version des Bauer’schen Wörterbuchs inzwischen für Ἰουδαῖος die Standardübersetzung ‚Judean‘

²² RISSI, Die ‚Juden‘ (s. Anm. 21), 2113.

²³ RISSI, Die ‚Juden‘ (s. Anm. 21), 2108f.

²⁴ RISSI, Die ‚Juden‘ (s. Anm. 21), 2133.

²⁵ Eine noch wesentlich radikalere Lösung favorisiert neuerdings H.J. DE JONGE, ‚The Jews‘ in the Gospel of John, in: *Anti-Judaism* (s. Anm. 1), 121–140, der in Anlehnung an seinen Schüler B.W.J. RUYTER, *De gemeente van de evangelist Johannes: haar polemiek en haar geschiedenis*, Delft 1998, der hinter der polemischen Chiffre ‚die Juden‘ letztlich gar keine geborenen Juden, sondern einfach nicht-johanneische Christen sehen will, die die johanneische Christologie ablehnten und die der Evangelist, der vom Judentum selbst nur noch sehr blasse Vorstellungen habe, deshalb möglicherweise unter jüdischem Einfluß vermutete. Für de Jonge sind ‚die Juden‘ also „an *idée fixe*“, hinter denen nicht mehr die Vorstellung von realen Gesprächspartnern steht (124). Damit löst sich das Problem des ‚Antijudaismus‘ als Mißverständnis auf. Ein interpretatorischer Gewaltstreich!

²⁶ S. auch das Referat und die Diskussion bei KIERSPEL, *Jews* (s. Anm. 1), 20–24.

²⁷ So z.B. in der durch Steve Mason herausgegebenen Kommentierung der *Antiquitates* des Josephus, die in der Reihe „Flavius Josephus: Translation and Commentary“ unter dem Titel *Judean Antiquities* erscheinen. S. zum Problem zuletzt kritisch D.R. SCHWARTZ, ‚Judaean‘ or ‚Jew‘? How should we translate *Ioudaios* in Josephus?, in: J. Frey/D.R. Schwartz/S. Gripentrog (Hgg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, AJEC 71, Leiden 2007, 3–27.

(statt ‚Jew‘) vorschlägt.²⁸ Dieses Problem ist hier nicht weiter zu erörtern. Natürlich ist die Wiedergabe von Ἰουδαῖοι durch ‚Judäer‘ an vielen Stellen möglich, wo der Terminus tatsächlich Menschen in oder aus Judäa bezeichnet, aber die Verwendung des Terminus für Idumäer und Galiläer, für Mitglieder einer Diasporasynagoge oder Proselyten ist jedenfalls philologisch schwerlich zu begründen, umgekehrt werden nichtjüdische Personen aus Judäa nirgendwo Ἰουδαῖοι genannt, und der Bezug von Ἰουδαῖος auf eine religiöse Identität ist schon seit den Makkabäerbüchern gegeben.²⁹

Unberührt von diesen modernen Überlegungen hatte bereits 1928 *Karl Bornhäuser* im Rahmen seiner Lektüre des Johannesevangeliums als einer Missionsschrift für Israel eine solche geographische Eingrenzung der Referenz des Terminus auf *Judäer* vorgenommen,³⁰ und in den letzten Jahren wurde diese Interpretation – verstärkt durch die genannten Motive – mehrfach erneuert.³¹ Doch bleibt diese Deutung auch für einige der johanneischen Stellen problematisch. Die Bezeichnung der galiläischen Volksmenge in Joh 6,41.52 als ‚Judäer‘ ist schwerlich möglich, und es bleibt sehr merkwürdig, wie der Galiläer Jesus aus Nazareth von der samaritanischen Frau in Joh 4,9 als ‚Judäer‘ und nicht als ‚Jude‘ bezeichnet werden sollte, zumal es in dem Dialog um religiöse Identitäten geht. Auch die Aussage über das Heil, das ‚von den Ἰουδαῖοι‘ kommt (Joh 4,22), bezieht sich eindeutig auf eine religiöse Tradition und nicht auf einen lediglich geographisch-ethnischen Rahmen. Insofern ist der Versuch einer politisch korrekten ‚Entflechtung‘ zwischen ‚Judäern‘ als Gegenstand der johanneischen Polemik und der Religionsgemeinschaft der ‚Juden‘ für die Interpretation des Johannesevangeliums nicht durchführbar.

²⁸ F.W. DANKER (rev. & ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago/London³2000, 478. Auffällig ist, daß der Eintrag dort mit einer spezifischen Begründung eingeführt wird: „Incalculable harm has been caused by simply glossing Ἰουδαῖος with „Jew“, for many readers or auditors of Bible translations do not practice the historical judgment necessary to distinguish between circumstances and events of an ancient time and contemporary ethnic-religious-social realities, with the result that anti-Judaism in the modern sense of the term is needlessly fostered through biblical texts.“ Ebd.: „Since the term „Judaism“ suggests a monolithic entity that fails to take account of the many varieties of thought and social expression associated with such adherence, the calque or loanword „Judean“ is used in this and other entries where Ἰουδαῖος is treated.“

²⁹ S. z.B. 2Makk 9,17, wo Antiochus IV räsoniert, daß er am Ende wohl selbst ein Ἰουδαῖος würde. Vgl. SCHWARTZ, ‚Judean‘ or ‚Jew‘? (s. Anm. 27), 13.

³⁰ K. BORNHÄUSER, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel*, Gütersloh 1928.

³¹ Vgl. M. LOWE, *Who were the IOUDAIOS?*, NT 18 (1976), 101–130, weiter J. ASHTON, *The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel*, NT 27 (1985), 40–75, sowie auch VON WAHLDE, *Jews* (s. Anm. 1); GÜTING, *Kritik* (s. Anm. 4).

c) Neben dem semantischen Entflechtungsversuch haben die Ansätze einer *historischen Erklärung* der antijüdischen Aussagen eine besondere Bedeutung, zumal die präzise Beachtung von Ort und Kontext einzelner Aussagen seit jeher zu den Kernanliegen der historisch-kritischen Exegese gehört. Ein wesentlicher Ertrag dieser Versuche ist zunächst, daß die antijüdischen Aussagen des Evangeliums, auch wenn sie narrativ im Munde Jesu begegnen, von der historischen Situation der Zeit Jesu zu differenzieren sind und einer späteren Epoche und gegebenenfalls spezifischen Konflikten der (johanneischen) Gemeinde mit ‚den Juden‘, entweder mit dem nach dem Jahr 70 neu konstituierten pharisäisch-rabbinischen Judentum oder, nach einer anderen Rekonstruktion, mit lokalen synagogalen Gruppen zuzuordnen sind.³² Die Details und Implikationen der historischen Rekonstruktion von *J. Louis Martyn*, *Raymond E. Brown* und *Klaus Wengst* sind später noch näher zu erörtern und können vorerst vernachlässigt werden. Das hermeneutische Problem, das sich hier stellt, ist jedoch zu markieren: Auch die historische ‚Erklärung‘ der Polemik aus einer spezifischen Situation der Auseinandersetzung, Ausgrenzung, Verfolgung oder rechtlichen Unsicherheit kann die problematischen Aussagen des johanneischen Werks weder ‚entschuldigen‘ noch unschädlich machen.

Mit der historischen Einordnung der johanneischen Konflikte hängt die Frage zusammen, ob und inwieweit die Entstehung des Werks noch in einem ganz jüdischen Kontext anzusetzen ist, ob es sich also um eine noch innerjüdische Auseinandersetzung handelt, oder ob die Polemik bereits ‚von außen‘ erfolgt. In diesem Horizont stehen die Versuche einer Frühdatierung des Johannesevangeliums³³ und einer Lokalisierung im palästinischen Raum³⁴ – hinter denen meist das Interesse steht, im Johannesevangelium noch als eine innerjüdische Kontroverse zu sehen und nicht

³² Vgl. dazu insbesondere die Arbeit von J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968), Nashville 1979, die viele Nachfolger gefunden hat; im deutschsprachigen Bereich die Studie von K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, BThS 5, Neukirchen-Vluyn 1981; ab der 3. Aufl., München 1990, mit dem Untertitel: „Ein Versuch über das Johannesevangelium“ Zitiert wird im folgenden die 4. Aufl. 1992. S. zu diesen Modellen u. Abschnitt 3.

³³ So z.B. die extreme Frühdatierung (zwischen 45 und 65) bei BARTH, *Die Juden* (s. Anm. 2), 39–94. Eine Frühdatierung des Johannesevangeliums unter Verweis auf seine jüdischen Züge hat auch K. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, Stuttgart 1997, vorge schlagen.

³⁴ So die historische These bei WENGST, *Gemeinde* (s. Anm. 32), der das Evangelium im Gebiet des Reiches Agrippas II. und im Kontext einer mächtigen jüdischen Mehrheit lokalisieren und den Streit so als einen noch ganz innerjüdischen zwischen der juden christlichen Gemeinde und der ‚Muttersynagoge‘ werten will. S. dazu u. Abschn. 3. Vgl. auch die Lokalisierung bei R. RIESNER, *Bethany beyond the Jordan* (John 1:28), TynB 38 (1987), 29–63.

eine Polemik aus einer heidenchristlichen Position.³⁵ Auch hier stehen somit ‚ethische‘ Kategorien im Hintergrund, freilich ist es keineswegs ausgemacht, daß eine noch innerjüdische Polemik ‚legitimer‘ oder ‚ungefährlicher‘ wäre als eine von ‚außen‘ kommende. Im Übrigen sind die Prozesse der Loslösung der christlichen Gemeinden vom synagogalen Kontext (das sogenannte ‚Parting of the Ways‘) sehr komplex und erstrecken sich über einen längeren Zeitraum, so daß die Frage, was ‚noch‘ jüdisch und ‚schon‘ christlich sei, oft nicht eindeutig zu entscheiden ist.³⁶ Insofern führt auch die historische Einordnung der johanneischen Kontroversen hermeneutisch bzw. im Blick auf die Bewertung der antijüdischen Aussagen nur bedingt weiter.

d) Ein vierter, die historischen oder sozialgeschichtlichen Erklärungsversuche voraussetzender, aber über die historische Exegese hinausgehender Ansatz unternimmt eine *psychologische* Deutung der antijüdischen Aussagen des Johannesevangeliums. So versucht z.B. *Wilhelm Pratscher*,³⁷ die Polemik eines von der Synagoge marginalisierten Judenchristentums als „Reaktionsbildung“, d.h. „Ersetzung der bisherigen Zuwendung durch Ablehnung“ und „Projektion“ zu deuten.³⁸ Konkret: Die johanneische Gruppe projiziert „das Unvermögen, die Sinnhaftigkeit des eigenen Glaubens so aufzuzeigen, daß er angenommen wird“, „auf den Gesprächspartner ..., der dadurch wiederum nur in seinem Verhalten fixiert und nur noch als Gegner gesehen wird.“³⁹ Durch die Belastung des Gegners erfolge „eine Bestätigung des eigenen Glaubens“, doch stehe dahinter eine „getrübe Realitätswahrnehmung.“⁴⁰ Ich kann hier auf die methodischen Probleme solcher tiefenpsychologischen Interpretationsansätze nicht weiter eingehen; deutlich ist, daß hier von den Texten ausgehend weitreichende Schlußfolgerungen über gruppenbezogene und innerpsychische Prozesse konjiziert wird, was – so plausibel einzelne Erklärungen klingen – unsicher

³⁵ Vgl. auch die Hinweise im Kommentar von K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, ThKNT 4, Stuttgart 2000, 19ff., der durch die Restitution jüdischer (v.a. talmudischer) Kontexte eine derartige innerjüdische Lektüre ermöglichen will. Zu den Problemen s. meine Rezension in BZ 43 (2002), 137–140.

³⁶ S. den Sammelband von J.D.G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, WUNT 66, Tübingen 1992; außerdem DERS., *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991. Zur neueren, die Formel vom ‚Parting of the Ways‘ problematisierenden Diskussion A.Y. REED/A.H. BECKER, Introduction: Traditional Models and New Directions, in: A.Y. Reed/A.H. Becker (Hgg.), *The Ways that Never Parted*, TSAJ 95, Tübingen 2003, 1–33.

³⁷ W. PRATSCHER, Tiefenpsychologische Erwägungen zur negativen Rede von ‚den Juden‘ im Johannesevangelium, SNTU 25 (2000), 141–151.

³⁸ W. PRATSCHER, Tiefenpsychologische Erwägungen (s. Anm. 37), 144f.

³⁹ W. PRATSCHER, Tiefenpsychologische Erwägungen (s. Anm. 37), 146.

⁴⁰ W. PRATSCHER, Tiefenpsychologische Erwägungen (s. Anm. 37), 146.

und hypothetisch bleibt. Auf weitere psychopathologische ‚Erklärungen‘ der Texte kann und muß ich hier nicht weiter eingehen.⁴¹

Hinter allen genannten Ansätzen steht die Wahrnehmung des Anstoßes der antijüdischen Polemik im Johannesevangelium und in der Regel das Bemühen, eine antijüdische Fortwirkung des Textes durch eine sachgemäße Erklärung auszuschließen,⁴² ohne seine theologische Autorität im Ganzen zu gefährden, und das Werk nicht weiter zum ‚Stein des Anstoßes‘ im christlich-jüdischen Gespräch werden zu lassen.⁴³ Teilweise lassen sich ‚Entlastungsstrategien‘ erkennen,⁴⁴ die nicht *a priori* illegitim wären, wenn sie zu einem textlich und historisch angemessenen Verständnis führten. Doch zeigt sich gerade in der Frage nach dem Sinn und der Tragweite der johanneischen Texte über ‚die Juden‘ die Schwierigkeit, daß kein Exeget dem hermeneutischen Zirkel von historischer Erkenntnis und applikativem Interesse entkommen kann. Die ethischen Fragen stellen sich unweigerlich, nicht nur im christlich-jüdischen Gespräch. Dennoch sollte es einer philologisch-historischen Exegese gelingen, die Textbefunde sachgemäß zu erheben und historisch Wahrscheinliches von weniger Wahrscheinlichem zu unterscheiden, bevor sich das ethische oder religiöse Engagement des Exegeten verselbständigt. Dabei ist die Komplexität der Prozesse wahrzunehmen, und verkürzte Alternativen sind zu vermeiden. Umgekehrt ist klar, daß auch die historische Einordnung und Erklärung der Texte die Gefahren einer unangemessenen Rezeption und Wirkung nicht bannen kann. Die Aufgabe einer bewertenden Stellungnahme zu den Aussagen der Texte stellt sich im Anschluß an die historische Erklärung unbedingt – doch besteht die Hoffnung, daß diese dann sachgemäßer und reflektierter erfolgen kann.

⁴¹ In dieser Richtung geht etwa die Formulierung bei BRUMLIK, Johannes (s. Anm. 2), 108, der von einem „paranoiden Feindbild“ spricht.

⁴² So CHARLESWORTH, *Exclusivism* (s. Anm. 8), 248: „I think we would all agree that we must endeavor to make it certain that it is no longer easy to use the Gospel of John to increase anti-Semitism.“

⁴³ Dieses Anliegen führt allerdings häufig dazu, daß manche Akzente des Textes nur mehr abgemildert und gebrochen zur Geltung gebracht werden. So etwa in der Arbeit von T. KRIENER, „Glauben an Jesus“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes, NTDH 29, Neukirchen-Vluyn 2001, 152f., der die johanneische Christologie dezidiert „subordinatianisch“ interpretieren will. Eine deutliche Unterbewertung der johanneischen Christologie erfolgt in dem Kommentar von K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, ThKNT 4,1–2, Stuttgart etc. 2000/2001. S. dazu meine Rezension in: BZ 43 (2002), 137–140.

⁴⁴ So die Problemanzeige bei D. VETTER, *Relativierung des frühchristlichen Antijudaismus als Historie? Plädoyer für eine Umkehr von den bösen Wegen der Geschichte und Kirchengeschichte*, in: DERS., *Das Judentum und seine Bibel*, Religionswissenschaftliche Studien 40, Würzburg/Altenberge 1996, 246–255.

In dieser Absicht soll zunächst der Textbefund der johanneischen Aussagen über ‚die Juden‘ in möglicher Differenziertheit wahrgenommen und ausgewertet werden (2.). Dann sind die bereits erwähnten Modelle der historischen Erklärung der Konflikte im Horizont der Geschichte der johanneischen Gemeinde zu erörtern und kritisch zu reflektieren (3). Danach sind die Faktoren, die zu der anzunehmenden Trennung der johanneischen ‚Christen‘ von der zeitgenössischen Synagoge führten, näher zu untersuchen (4. und 5.), bevor erneut ein hermeneutisches Fazit (6.) gezogen werden kann.

2. Die Aussagen über ‚die Juden‘ und ihre dramaturgische Funktion

Der exegetische Befund kann hier nur knapp skizziert werden. Dabei muß nach dem heutigen Forschungsstand der synchronen Analyse Priorität zukommen.⁴⁵ Da derzeit keine der für das Evangelium vermuteten Quellen oder Vorstufen mehr allgemeine Zustimmung erfährt⁴⁶ und damit zu rechnen ist, daß der vierte Evangelist in seine Traditionen durchgehend sprachlich eingegriffen hat, kann nur die Ebene des vorliegenden Werks eine Ausgangsposition für die Rückfrage nach dem johanneischen Bild ‚der Juden‘ sein. Einen unerläßlichen ‚Kommentar‘ zum Evangelium bilden die drei Johannesbriefe, deren Entstehung sicher nicht weit vom Evangelium abgerückt werden darf und die daher für die Bestimmung der Situation heranzuziehen sind.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. zum Diskussionsstand der Johannesexegese die Forschungsberichte von K. SCHOLTISSEK, Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen, in: SNTU 24 (1999), 35–84; DERS., Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen, SNTU 25 (2000), 98–140; DERS., Johannes auslegen III. Ein Forschungsbericht, SNTU 27 (2002), 117–153. Zur kritischen Auseinandersetzung mit den vielfältigen Quellen- und Redaktionshypothesen zum Johannesevangelium s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997.

⁴⁶ Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁴2002, 536–544. Die einzige Möglichkeit, diachron nach den Traditionen der ‚johanneischen Gemeinde‘ zurückzufragen, scheint die Traditionsanalyse des johanneischen Spruchguts (s. dazu jetzt ausführlich M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg 2002; vgl. auch J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 30–44) sowie einzelner johanneischer Erzählungen (s. dazu u.a. M. LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten, BZNW 98, Berlin/New York 1999) zu sein.

⁴⁷ Vgl. dazu u.a. M. HENGEL, Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993, 155–158 u.ö.; SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 46), 484.501–503; FREY, Eschatologie III,

Der Befund ist insofern auffällig, als die Rede von ‚den Juden‘ bzw. das Lexem Ἰουδαῖος in den drei Briefen überhaupt nicht, hingegen im Johannesevangelium – etwa im Vergleich mit den Synoptikern – äußerst häufig (69 bzw. 70mal) vorkommt.⁴⁸ Die Verteilung ist jedoch ungleichmäßig: Der Terminus fehlt im Prolog und in Joh 21 sowie – abgesehen von einem einzigen, auf Früheres zurückweisenden Beleg (Joh 13,33) und der implizit auf jüdische Gegner bezogenen Aussage Joh 16,2f. – auch in den Abschiedsreden. Analoges gilt für andere Lexeme, die jüdische Gruppen oder Institutionen bezeichnen: Auch Φαρισαῖος, das bei Johannes nicht häufiger als in den Synoptikern gebraucht wird,⁴⁹ fehlt in den genannten Passagen (und ebenso in den Johannesbriefen) – von Sadduzäern oder gar ‚Herodianern‘ ist bei Joh überhaupt nicht mehr die Rede. Der Titel ἀρχιερεύς bzw. dessen Plural begegnet nur in den Kapiteln 7 und 11–12 sowie in der Passionsgeschichte;⁵⁰ das bei Johannes auffällig gehäufte ὑπηρέτης⁵¹ ebenfalls nur in Joh 7 und in der Passion, Λευίτης (Joh 1,19), ἱερεύς (Joh 1,19), Ἱεροσολυμίτης (Joh 7,25) und συνέδριον (Joh 11,47) begegnen nur je einmal. Auch συναγωγή findet sich nur zweimal (Joh 6,59; 18,20), daneben allerdings dreimal das bei Johannes auffällige, in der ganzen Gräzität überhaupt hier zum ersten Mal belegte Kompositum ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Daneben steht – ganz positiv – viermal Ἰσραήλ (Joh 1,31.49; 3,10; 12,13) sowie einmal (die Rede von Nathanael als einem *wahren*) Ἰσραηλίτης (Joh 1,47). Alle diese Termini sind in die Analyse einzubeziehen, wenn man Einseitigkeiten vermeiden will.

Das Augenmerk fällt jedoch meist auf das häufige und generalisierende οἱ Ἰουδαῖοι, in dem die bei den Synoptikern noch klarer erkennbare Differenzierung des palästinischen Judentums der Zeit Jesu in ‚Parteien‘ und Gruppen weithin aufgehoben erscheint.⁵² Doch ist der Terminus nicht nur

53ff. Anders nach wie vor J. BEUTLER, Die Johannesbriefe, RNT, Regensburg 2000, 18–20.

⁴⁸ Zählungen nach: Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, Berlin/New York ³1987, s.v. von den 71 dort genannten Belegen fällt Joh 3,25 aus textkritischen Gründen weg. Sachlich außer Betracht fällt auch Joh 3,22 („das jüdische Land“). Zum Vergleich: Mt 5, Mk 6, Lk 5 Belege.

⁴⁹ Bei Mt 30, bei Mk 12, bei Lk 27, bei Joh 20 Belege.

⁵⁰ Bei Mt 25, Mk 22, Lk 15, Joh 21 Belege.

⁵¹ Mt 2, Mk 2, Lk 2, Joh 9 Belege.

⁵² Dies gilt nicht in gleichem Maße für die Passionsgeschichte. Hier unterscheidet Johannes präziser als etwa in den Reden in Joh 5–10 zwischen den Ἰουδαῖοι bzw. der Volksmenge und den im Blick auf die Verurteilung Jesu treibenden Kräften, den Oberpriestern und ihren Dienern. Seine Vorstellung von den Vorgängen in Jerusalem ist „in einzelnen Punkten exakter ... als die synoptische Tradition“ (M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993, 296); s. auch DERS., Das Johannesevangelium als Quelle für

unregelmäßig verteilt, sondern auch mit sehr unterschiedlichen Nuancen gebraucht.⁵³ Er umfaßt ein Spektrum von der Bezeichnung Jesu als Ἰουδαῖος (Joh 4,9a) über die unpolemische Zuordnung von Gesprächspartnern oder Sympathisanten Jesu zu den Ἰουδαῖοι (vgl. Joh 3,1; 8,31; 11,45; 12,11; 19,38a), die kulturelle Zuordnung von Sitten oder Festen zu den Ἰουδαῖοι (Joh 2,6.13; 4,9b; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,40.42), in der sich deutlich eine Außenperspektive verrät, bis hin zur Identifizierung der Gegner Jesu als Ἰουδαῖοι in den Streitreden (ab Joh 5,10), wobei sich οἱ Ἰουδαῖοι teilweise auf Repräsentanten und Autoritäten, teilweise aber auch einfach auf Angehörige der so benannten Gruppe (Joh 11,19.31; 12,9) oder die Volksmenge (Joh 18,20.35.38b; 19,20)⁵⁴ bezieht. Die Belege lassen sich nicht auf einen semantischen Nenner bringen, und auch nicht schlüssig auf verschiedene literarische Schichten verteilen. Positiv wie negativ ist die hier vorliegende Art, von ‚den Juden‘ zu reden, der gestaltenden Hand des vierten Evangelisten (bzw. der von ihm repräsentierten johanneischen Verkündigung) zuzuschreiben.⁵⁵ Sie unterscheidet sich von der Darstellung der Synoptiker und – noch mehr – von der geschichtlichen Wirklichkeit der Zeit des irdischen Jesus.

Den schärfsten Gegensatz zu der polemischen Spitzenaussage von den ‚Juden‘ als ‚Teufelskindern‘ (Joh 8,44) bildet Joh 4,22 (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν),⁵⁶ allerdings kann man kaum sagen, daß dieser Satz den antijüdischen Akzent von Joh 8,44 und anderen Aussagen ‚unterminiert‘

die Geschichte des antiken Judentums, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999, 292–334.

⁵³ Vgl. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 164.

⁵⁴ Vgl. auch Joh 7,20, wo ὁ ὄχλος wie οἱ Ἰουδαῖοι für die Gegner Jesu gebraucht wird.

⁵⁵ So auch J. BEUTLER, *Die „Juden“ und der Tod Jesu im Johannesevangelium*. in: DERS., *Studien zu den johanneischen Schriften*, SBAB 25, Stuttgart 1998, (59–76)62f.

⁵⁶ Auch diese Aussage wurde von zahlreichen Exegeten ohne hinreichende Gründe als ‚Glosse‘ gewertet, so z.B. von J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 23; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 4, Tübingen ³1933, 70; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1941, 139; E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 243f.; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes I*, ÖTK 4/1, Gütersloh/Würzburg 1993, 207f. oder – in klar erkennbar antisemitischer Tendenz – bei E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*, Tübingen 1936, 12.53f. Vgl. demgegenüber zutreffend die Argumentation bei F. HAHN, *„Das Heil kommt von den Juden“*. Erwägungen zu Joh 4,22b, in: DERS., *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum*, Neukirchen-Vluyn 1996, 99–118; s. auch K. HAACKER, *Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis. Joh 4,22 vor dem Hintergrund der jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzung*, in: B. Benzing (Hg.), *Wort und Wirklichkeit* (FS E.L. Rapp), Meisenheim 1976, 110–126; H. THYEN, *„Das Heil kommt von den Juden“*, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hgg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 163–180.

oder ‚dekonstruiert‘⁵⁷ – die Wirkungsgeschichte vermag dies jedenfalls nicht zu belegen. Und obwohl der johanneische Jesus in Joh 4,22 im Gegenüber zu den Samaritanern klar für den Anspruch der biblisch-‚jüdischen‘ Tradition Partei ergreift, stützt die Aussage im Ganzen des Werks zugleich die Kritik an den Juden, die ihn nicht als ‚Messias‘ (vgl. Joh 4,24) annahmen, obwohl er aus ihrer Mitte kam (Joh 1,11).⁵⁸ Zwar führt die Beobachtung, daß nur gut ein Drittel der Belege von οἱ Ἰουδαῖοι im eigentlichen Sinne polemisch sind, zu dem Urteil, daß man von einem generellen ‚Antijudaismus‘ des vierten Evangeliums nicht sprechen kann,⁵⁹ aber im Gesamtbild wie in der Wirkungsgeschichte dominiert doch die polemische Entgegensetzung.

Für die Deutung des Befundes entscheidend ist die Beobachtung, daß die Rede von den Ἰουδαῖοι eng mit der Dramatik der erzählten Geschichte Jesu im vierten Evangelium verknüpft ist. Während die Rede von ‚den Juden‘ im Prolog fehlt und der Terminus in Joh 1,19 – 4,54 durchweg neutral oder gar positiv konnotiert ist,⁶⁰ erscheint die Position der Ἰουδαῖοι ab 5,10 im Gegensatz zu Jesus, ab 5,16 ist von der Verfolgung Jesu, ab 5,18 von Tötungsversuchen die Rede (vgl. 7,1.19; 8,22–24.59; 10,31.33; 11,8). Der Konflikt steigert sich in Joh 5–10 und kommt im Anschluß an die Erweckung des Lazarus im Todesbeschluß des Synhedriums (Joh 11,45–54) zum Höhepunkt. Danach ist bis zum Ende des öffentlichen Wirkens Jesu nicht mehr im negativen Sinne von ‚den Juden‘ die Rede.⁶¹ Die Belege in Joh 12,9.11 sind wieder eher positiv konnotiert. Nachdem Jesus in Joh 12,37–43 seinerseits das Urteil über seine Zeitgenossen gesprochen hat, spielt die explizite Rede von ‚den Juden‘ interessanterweise in den Abschiedsreden kaum eine Rolle mehr. Sie begegnen noch einmal in 13,33, aber nur in einer Reminiszenz an frühere Diskussionen. Nur Joh 16,2–3 ist in diesem Zusammenhang relevant, da hier noch einmal der Terminus ἀποσυναγωγος begegnet, aber interessanterweise wird in diesem Zusammenhang der Terminus Ἰουδαῖοι nicht verwendet. Erst in Joh 18–20 ist wieder von den ‚Juden‘ die Rede, nun in einer deutlich größeren

⁵⁷ So R.A. CULPEPPER, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters*, in: *Anti-Judaism* (s. Anm. 1), (61–83)74.

⁵⁸ So bei BIERINGER/POLLEFEYT/VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, *Wrestling* (s. Anm. 1), 30.36.

⁵⁹ Vgl. SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 53), 164. Vgl. auch E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, in: DERS., *Text und Situation. Ges. Aufs.*, Gütersloh 1973, (50–69) 52, der 33 von 71 Stellen als polemisch wertet. Hingegen verweist WENGST, *Gemeinde* (s. Anm. 32), 55 Anm. 2, darauf, das auch an anderen Stellen der weitere Kontext ein negatives Verständnis nahelegt.

⁶⁰ Hier begegnet auch die Mehrzahl der positiven Belege für Ἰσραήλ (Joh 1,31.49; 3,10) und Ἰσραηλίτης (1,47).

⁶¹ Auch Joh 13,33 ist eher als neutral einzustufen.

Differenzierung zwischen dem Volk und seinen Führern.⁶² Dies zeigt, „daß die Verwendung von Ἰουδαῖος/ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium als *dramaturgisches Element* verstanden werden muß“.⁶³

Dies läßt sich ergänzen durch Beobachtungen zum κόσμος-Begriff, der in Joh 13–17 (anders als in Joh 1–12) mit überwiegend negativer Konnotation begegnet und in den Abschiedsreden (und im ersten Johannesbrief) als gegnerische Größe an die Stelle der ‚Juden‘ zu treten scheint.⁶⁴ Zwischen κόσμος und Ἰουδαῖοι besteht eine weitreichende narrative und konzeptionelle Parallelität.⁶⁵

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Ἰουδαῖοι zur ‚Welt‘ und zugleich nach dem konkreten Welt- und Wirklichkeitsbezug der johanneischen Rede von ‚den Juden‘. Identifiziert der Evangelist ‚die Juden‘ und ‚die Welt‘? Repräsentieren ‚die Juden‘ seine ‚Welt‘?⁶⁶

3. ‚Mirror-Reading‘ und das Problem der ἀποσυνάγωγος-Aussagen

Doch die historische Rückfrage auf der Basis des vierten Evangeliums stellt vor enorme methodische Probleme. Zunächst ist fraglich, welche Elemente der Darstellung sich dem theologischen Gestaltungswillen des Autors verdanken und welche auf geschichtliche Sachverhalte zurückweisen sollen.⁶⁷ Die zweite Frage schließt sich an: Worin weist das vierte

⁶² Dies ist durch den Stoff der Passionsgeschichte vorgegeben. Doch bietet Johannes – im Unterschied zu Markus – konsequenterweise nur noch ein Verhör, keinen Prozeß vor jüdischen Instanzen mehr, da dieser bereits in 11,45–54 entschieden wurde. Auch Jesus weist nur noch auf frühere Aussagen zurück (Joh 18,20).

⁶³ So zutreffend SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 53), 165; vgl. auch J. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im vierten Evangelium*, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)235f. (= Nr. 6 in diesem Band); R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 125–132.

⁶⁴ So KIERSPEL, *Jews* (s. Anm. 1), 159.

⁶⁵ S. dazu ausführlich KIERSPEL, *Jews* (s. Anm. 1), 76–110.

⁶⁶ Vgl. die klassische Verhältnisbestimmung bei BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 56), 59, nach dem die Juden „Vertreter des Unglaubens“ bzw. „der ungläubigen Welt“ seien (vgl. ähnlich P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975, 432; GRÄSSER, *Polemik* [s. Anm 59], 50–69).

⁶⁷ Wichtige Entwürfe der Johannesinterpretation wie der Kommentar von Bultmann haben ausschließlich ein theologisches Interesse verfolgt und historische Rückfragen praktisch ausgeschlossen; andere Interpreten wie etwa C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, haben daneben auf (einzelne) geschichtliche Überlieferungen hinter dem vierten Evangelium verwiesen; vgl. neuerdings auch HENGEL, *Das Johannesevangelium als Quelle* (s. Anm. 52). Gleichwohl ist auch diesen Autoren deut-

Evangelium auf die erzählte Zeit und Geschichte Jesu zurück, und in welchen Textelementen ‚spiegeln‘ sich Phänomene der Gegenwart des Autors und der mit ihm verbundenen Gemeinden? Denn obwohl die johanneische Geschichte Jesu in Palästina ‚spielt‘ und von der Zeit und dem Wirken des irdischen Jesus handelt, ist es doch offenkundig, daß sie in der theologischen Terminologie der Reden Jesu sowie im Bild der Jünger und Gegner Jesu von Verhältnissen einer späteren Epoche ‚überformt‘ ist.⁶⁸ Für das Bild der ‚Juden‘, dessen Ausgestaltung weithin der Hand des Evangelisten zuzuschreiben ist, legt sich dies besonders nahe. So ist mit einer ‚mehrschichtigen‘ Referenz zu rechnen: „Die Aussagen ... auf der historischen und der zeitgeschichtlichen Ebene durchdringen sich, so daß die Zeit Jesu auf die Zeit des Vierten Evangelisten hin transparent wird.“⁶⁹ Die Frage ist, wie sich dieses ‚Sandwich‘ historisch auflösen läßt.

3.1 Drei Modelle

a) Während die Versuche einer Differenzierung des johanneischen Bildes der ‚Juden‘ durch literarkritische Scheidungen nicht zu überzeugenden Resultaten führen konnte,⁷⁰ hat das von *J. Louis Martyn* entwickelte Lektüremodell insbesondere in der nordamerikanischen Forschung breiten Einfluß gewonnen.⁷¹ Danach hat der Evangelist das ‚Einmalige‘ der Ereignisse des Wirkens Jesu dramatisch ausgeweitet, so daß der Text zugleich die machtvolle Gegenwart Jesu in der Zeit der Gemeinde bezeugt.⁷² Das Evangelium ist deshalb auf zwei simultanen Ebenen, ja, wie Martyn zuge-

lich, daß das Johannesevangelium nur sehr punktuell historische Reminiszenzen wiedergibt.

⁶⁸ S. zu diesem Phänomen der ‚Horizontverschmelzung‘ ausführlich J. FREY, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 247–268.

⁶⁹ So mit Recht BEUTLER, Juden (s. Anm. 55), 64.

⁷⁰ S. die o. Anm. 3–5 genannten Entwürfe, am ausführlichsten bei *U.C. von Wahlde* sowie jetzt in dem Kommentar von *Folker Siegert*. In den klassischen literarkritischen Modellen zum Johannesevangelium ist das Bild der Juden gerade kein markanter Differenzpunkt zwischen Evangelist und Redaktion. So sind z.B. in den bei R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium III, HThK 4/3, Freiburg 1975, als redaktionell gewerteten Texten keine ‚Juden‘-Passagen (mit Ausnahme von Joh 16,2f., wo der Terminus aber fehlt). Vgl. zu diesem Sachverhalt BEUTLER, Juden (s. Anm. 55), 62f.

⁷¹ S. dazu D.M. SMITH, The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John. in: R.T. Fortna/B.R. Gaventa (Hgg.), The Conversation continues (FS J. Louis Martyn), Nashville 1990, 275–294. Zu Auf- und Abstieg der These s. auch R. KY SAR, The Expulsion from the Synagogue. The Tale of a Theory, in: DERS., Voyages with John, Waco, Tx. 2005, 237–245.

⁷² MARTYN, History (s. Anm. 32), 29f.

spitzt formuliert, als „two-level drama“ zu lesen.⁷³ Joh 9 erzählt nicht allein, wie Jesus einen Blinden heilte, sondern zugleich, wie ein Blinder in der Gemeinde durch einen christlichen Prediger geheilt und aufgrund seines christlichen Bekenntnisses von ‚den Juden‘ verhört und ‚exkommuniziert‘ wird. ‚Die Juden‘, die in Joh 9,18ff. die Untersuchung führen, repräsentieren demnach eine jüdische ‚Behörde‘ im Umfeld des johanneischen Autors. Der auffällige Terminus ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22) spiegelt einen Vorgang, der zur Zeit Jesu undenkbar wäre und nach Martyn am ehesten in Folge der Neuformulierung der Verfluchung der Häretiker im Achtzehngebet, der sogenannten *Birkat-ha-Minim*, im Lehrhaus zu Jabne/Jamnia zu verstehen ist.⁷⁴ Man kann dieses Lektüremodell als „mirror-reading“⁷⁵ bezeichnen: Die johanneische Erzählung wird als unmittelbarer Reflex zeitgenössischer Verhältnisse gelesen, im Blick auf die Institutionen und Überzeugungen der ‚Juden‘ ebenso wie im Blick auf die Lage der (johanneischen) Gemeinde, deren Glieder gemäß dieser Lektüre aufgrund ihres Bekenntnisses aus der Synagoge ausgeschlossen wurden und die nach wie vor in Auseinandersetzung mit der Synagoge steht.

Martyn hat daraus eine Skizze der Entwicklung der Beziehungen zwischen der johanneischen Gemeinde und der örtlichen Synagoge entwickelt und rekonstruiert dabei vier Stufen:⁷⁶ Durch das Wirken judenchristlicher Missionare habe sich eine Gemeinde gebildet, die noch dem Verband der Synagoge zugehörte (I). Als dann vermutlich durch Abgesandte aus Jabne der neue Wortlaut des ‚Ketzersegens‘ bekannt geworden sei,⁷⁷ sei es zur Ausgrenzung der Jesusanhänger und zu einer von der Synagoge getrennten judenchristlichen Gruppe gekommen (II). Der Strom von Konvertiten habe sich dadurch verringert, ohne jedoch ganz abzureißen (vgl. Joh 12,11.19). Doch Jesusanhänger – selbst Obere der Synagoge – konnten ihren Glauben nicht mehr offen bekennen (vgl. Joh 3,2; 7,52; 12,42), da Bekennern der

⁷³ MARTYN, History (s. Anm. 32), 62.129: „two-level drama“; ebd., 37: „two-level stage.“

⁷⁴ In seiner gründlichen Untersuchung erörtert Martyn frühere Konflikte zwischen Synagoge und Gemeinde (etwa in Act 18–19), aber er stellt fest, daß die formale Trennung erst durch Maßnahmen in Folge des jüdischen ‚Ketzersegens‘ erfolgt sei (ebd., 48ff.).

⁷⁵ Vgl. dazu kritisch J.M.G. BARCLAY, Mirror Reading a Polemical Letter: A Test Case, JSNT 31 (1987), 73–93; K. BERGER, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: Lührmann/Strecker (Hgg.), Kirche (s. Anm. 56), 373–400.

⁷⁶ MARTYN, History (s. Anm. 32), 64–68; vgl. DERS., Glimpses into the History of the Johannine Community, in: M. de Jonge (Hg.), L'Évangile de Jean, BETL 44, Leuven 1977, 149–175.

⁷⁷ Martyn wagt sogar die kühne Vermutung, daß durch Berichte der örtlichen Autoritäten an das Lehrhaus in Jabne evtl. sogar die Entscheidung Gamaliels beeinflusst worden sei, den ‚Ketzersegen‘ neu zu formulieren und als Mittel zur Entdeckung von Christen und anderen Häretikern zu gebrauchen, vgl. MARTYN, History (s. Anm. 32), 65f.

Ausschluß angedroht war (III). Eine vierte Stufe folgert Martyn aus Joh 16,2f.: Offenbar hätten die Maßnahmen nicht genügt, so daß Jesusanhängern schließlich die Todesstrafe angedroht wurde (IV).

Auch wenn dieses Modell in einzelnen Zügen allzu kühn ist,⁷⁸ hat Martyn doch in eindrücklicher Weise die Mehrschichtigkeit der johanneischen Darstellung des Wirkens Jesu aufgewiesen, die als bewußter hermeneutischer Akt, als eine Verschmelzung der Horizonte der Zeit Jesu und der Zeit (und Geschichte) der Gemeinde zu verstehen ist.⁷⁹ Im Blick auf die historischen Details hat Martyns Modell Kritik erfahren, nicht zuletzt von *Raymond E. Brown*, der für die nordamerikanische Forschung das wohl einflußreichste Gesamtbild der Geschichte der johanneischen Gemeinde geschaffen hat.⁸⁰ Demnach bleibt bei Martyn unerklärt, wie es in der Gruppe von Judenchristen zu einer Christologie kommen konnte, die ihren Ausschluß aus der Synagoge erforderlich machte.⁸¹ Außerdem scheint Martyn nicht zu beachten, daß das vierte Evangelium z.B. jüdische Sitten und Feste erläutert, also – wenn die Erläuterungen sinnvoll sein sollen – eher bereits auf eine aus Juden- und Heidenchristen ‚gemischte‘ Gemeinde zielt. Der Ausschluß muß daher schon einige Zeit zurückliegen.⁸²

⁷⁸ Es ist nicht plausibel zu machen, daß – wie Martyn meint – Joh 9 zugleich von einer Heilung durch Jesus und einer Heilung durch einen christlichen Charismatiker spricht. Von einer ‚Wundertätigkeit‘ der Jünger ist in den johanneischen Schriften im Unterschied zu den Synoptikern gerade nicht die Rede. Die Worte von den ‚größeren Werken‘ (Joh 5,20; 14,12) sind anders zu verstehen, s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 157f.352f.

⁷⁹ S. dazu grundlegend F. HAHN, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hgg.), Neues Testament und Geschichte, Tübingen 1972, (125–142)140f.; T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984; CHR. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes, WUNT II/84, Tübingen 1996; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 68), 247–268. Zur ‚Doppelschichtigkeit‘ als Darstellungsform *aller* johanneischer Wundergeschichten s. CH. WELCK, Erzählte Zeichen, WUNT II/69, Tübingen 1994. In den johanneischen Jesusreden liegt die Horizontverschmelzung durchgehend vor, indem der irdische Jesus in den Begriffen und häufig auch aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde spricht.

⁸⁰ R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York etc. 1979, s. bes. 171–174 (dt. Kurzfassung: DERS., *Ringens um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften*, Salzburg 1982, bes. 134–137); s. DERS., *The Gospel according to John I*, AncB 29, New York etc. 1966, xxxv–xxxix; DERS., *The Epistles of John*, AncB 30, New York etc. 1982.

⁸¹ Daß nicht nur die dualistische Spachform, sondern auch die hohe Christologie des Evangeliums erst ein Reflex auf den Synagogenausschluß sei, ist unglaublich. Der Anlaß zum vermuteten Ausschluß muß doch seinerseits bereits in bestimmten christologischen Vorstellungen gelegen haben (s. BROWN, *Community* [s. Anm. 80], 173).

⁸² BROWN, *Community* (s. Anm. 80), 66; ebd. 174: „By the end of the century the main churches were mixed.“

b) In der deutschen Forschung hat *Klaus Wengst* ein analoges Modell der Interpretation der ἀποσυνάγωγος-Aussagen entwickelt. Auch für ihn stellt der Synagogausschluß ein strikt „gegenwärtiges Problem der Gemeinde“ dar. Auch er führt diesen Ausschluß auf die Neuformulierung der *Birkat ha-Minim* zurück, auch wenn er im vierten Evangelium weniger die Folgen als vielmehr die Vorstufen dieser Trennung erkennen will.⁸³ Ihm geht es also darum, daß das vierte Evangelium (ohne Joh 21) noch ganz innerjüdisch verstanden werden soll.⁸⁴ Zwar sieht auch er, daß das Evangelium jüdische Sitten erklärt und aramäische Worte für griechischsprachige Leser übersetzt und gibt an anderer Stelle sogar zu, daß die johanneische Gemeinde bereits einen heidenchristlichen Anteil hatte und in einer griechisch sprechenden Umwelt lebte.⁸⁵ Doch will er wegen des „Tatbestand[s] ... , daß der Ausschluß aus der Synagoge ein die johanneische Gemeinde bedrängendes Problem war“, daran festhalten, daß Juden in der johanneischen Umwelt „ein beherrschender Faktor“ waren, ja daß sie geradezu „in behördlicher Macht“ auftraten.⁸⁶ Das eigentliche Interesse von Wengsts Untersuchung liegt dann auch in der Lokalisierung der johanneischen Gemeinde bzw. der Abfassung des Evangeliums. Eine solche Machtstellung synagogal-jüdischer Kreise sei am ehesten denkbar im nördlichen Ostjordanland (Gaulanitis und Batanäa), im Reich des herodischen Königs Agrippa II., wo Wengst das Evangelium schließlich lokalisiert.

Die Probleme dieser Lokalisierung sind von *Martin Hengel*, *Udo Schnelle* und mir selbst⁸⁷ aufgezeigt worden, so daß sie hier nicht zu wiederholen sind. Für eine Abfassung des Evangeliums in Batanäa oder der Gaulanitis spricht wenig.⁸⁸

⁸³ Aufgrund von Aussagen wie Joh 12,42 über heimliche Sympathisanten Jesu unter den Juden votiert WENGST, *Gemeinde* (s. Anm. 32), 100.181 noch für eine Abfassung des Evangeliums (ohne Kapitel 21) vor der Neufassung der *Birkat ha-Minim*, weil später eine solche heimliche Sympathisantenschaft nicht mehr möglich gewesen wäre.

⁸⁴ Dieses hermeneutische Interesse zeigt sich verstärkt in seinem Kommentar (WENGST, *Johannesevangelium* [s. Anm. 43], 19ff.).

⁸⁵ WENGST, *Johannesevangelium* (s. Anm. 43), 155. Dabei bleiben Fragen offen. Waren die johanneischen Heidenchristen dann in einer separaten Gemeinde außerhalb der Synagoge versammelt (so daß es zwei ‚johanneische‘ Gemeinden geben müßte)? Oder galten sie der Synagoge als ‚Gottesfürchtige‘? Wie wäre dies mit der uneingeschränkten Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde vereinbar?

⁸⁶ WENGST, *Johannesevangelium* (s. Anm. 43), 155.

⁸⁷ Vgl. HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 52), 288–306; SCHNELLE, *Einleitung* (s. Anm. 46), 524; FREY, *Heiden* (s. Anm. 63), 231–237; DERS., *Eschatologie II* (s. Anm. 68), 295.

⁸⁸ Auch die These von RIESNER, *Bethany* (s. Anm. 34), daß das bei Johannes zweimal erwähnte ‚Bethanien jenseits des Jordans‘ auf Batanäa als den Entstehungsort des Evangeliums oder der johanneischen Tradition weise, ist m.E. historisch und philologisch unbegründet.

c) Entscheidender ist die Frage, inwiefern sich die Zusammensetzung der Umwelt der johanneischen Gemeinden unmittelbar aus dem Evangelium ablesen läßt⁸⁹ und ob diese bei Wengst im Sinne der Dominanz jüdischer Gruppen richtig bestimmt ist. Müßte man nicht aus der Erläuterung jüdischer Sitten (Joh 2,6; 4,9f. etc.) und der distanzierten Rede über jüdische Feste (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55) und das Gesetz (Joh 7,51; 8,17; 10,34; 12,34; 15,25; 18,31; 19,7) andere Folgerungen ziehen – wie dies bereits *Raymond E. Brown* gegenüber *J. Louis Martyn* formuliert hatte?⁹⁰ Die Rede von den „Griechen“ in Joh 12,20ff. (vgl. 7,35), den „anderen Schafen“, die „nicht aus diesem Stall“ kommen (Joh 10,16) und den „zerstreuten Gotteskindern“ (Joh 11,51f.) bestätigt den Eindruck, daß das Johannesevangelium mit Adressaten rechnet, die (zumindest teilweise) die jüdischen Sitten und Gebräuche nicht mehr kennen und für die das „Gesetz“ nicht mehr ihre eigene Lebensgrundlage, sondern eine fremde Größe ist.⁹¹ Darüber hinaus wird der Weg des Evangeliums zu den „Griechen“ an einzelnen Stellen (Joh 7,35; 12,20ff.) schon explizit reflektiert.⁹² Ein solcher ‚universaler‘ Rahmen ist nicht erst für das Nachtragskapitel Joh 21 vorauszusetzen, wo ‚die Juden‘ ebenfalls keine Rolle spielen, sondern auch schon für die johanneischen Abschiedsreden, in denen sie explizit ebenso wenig thematisiert werden.⁹³

Auch der Versuch von *Raymond E. Brown*, aus der narrativen Abfolge der Auseinandersetzung Jesu mit ‚den Juden‘ (Joh 5–12) und der Jünger-gemeinde mit ‚der Welt‘ (Joh 13–17) auf eine chronologische Abfolge

⁸⁹ H. THYEN, Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1988), (200–225)215 sieht darin eine problematische „Metabasis von der Textebene in die Historie“. Vgl. auch S.C. BARTON, Can we identify the Gospel Audiences?, in: R. Bauckham (Hg.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids/Cambridge 1998, (173–194)189–193.

⁹⁰ So bereits BROWN, *Community* (s. Anm. 80), 66.

⁹¹ Dem entspricht ja, daß die Tora-Observanz im Evangelium (wie in den Briefen) keine Rolle mehr spielt. Hier zeigt sich die Distanz von der Situation der paulinischen Gemeinden (zumindest in Gal und Röm).

⁹² Vgl. dazu FREY, *Heiden* (s. Anm. 63). Zu Joh 12,20ff. s. auch J. BEUTLER, Griechen kommen, um Jesus zu sehen, in: DERS., *Studien* (s. Anm. 55), 175–190; zu Joh 11,51f. DERS., *Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53*, ebd. 275–284.

⁹³ Autoren, die Joh 16,2f. einer deuterojohanneischen Redaktionsschicht oder ‚Relecture‘ zuschreiben wollen, sehen sich der Schwierigkeit gegenüber, daß die anderen ἀποσυνάγωγος-Stellen (Joh 9,22; 12,42) nicht ebenso leicht dieser vermeintlich nachträglichen Schicht zugeschrieben werden können. Der Versuch von BROWN, *Gospel I* [s. Anm. 80], xxxiv.380), Joh 9,22 als Glosse zu werten, zeigt die Schwierigkeit. Doch müssten dann alle gegenüber ‚den Juden‘ und den jüdischen Institutionen distanzierten Stellen als sekundär ausgeschieden werden (so etwa RISSI, *Die Juden* [s. Anm. 21]). Das überzeugt nicht.

zweier unterschiedlicher Auseinandersetzungen mit jüdischem und heidnischem Unglauben zu schließen⁹⁴ kann keine hinreichende Erklärung bieten. Daß der Streit mit ‚den Juden‘ nur in Joh 5–12 thematisiert wird, zeigt, daß man diese Aussagen innerhalb des ‚Spannungsbogens‘ der johanneischen *vita Jesu* als ein dramatisches Stilmittel verstehen muß.⁹⁵

Wenn man sich also trotz gravierender texttheoretischer Bedenken⁹⁶ auf das Rückschlußverfahren vom Text auf die Umwelt und Geschichte der Adressatengemeinde einläßt, führt kein Weg an der Folgerung vorbei, daß das Johannesevangelium erst *nach* der erfolgten Trennung von der Synagoge seine literarische Ausgestaltung erfuhr und eine aus Juden- und Heidenchristen gemischte Adressatenschaft voraussetzt, in der die Toraobservanz (mit den zusätzlichen ‚identity markers‘ wie Beschneidung, Speisegebote, rituelle Reinheit), ja selbst der jüdische Festkalender keine Rolle mehr spielen. Wie lange die formale Trennung bereits zurücklag und in welchem Maße es auch nach dieser noch Verbindungen und Kontroversen zwischen der lokalen Synagoge und den johanneischen Gemeinden gab, läßt sich schwer sagen. Aber die These, daß der formale Akt der Trennung in unmittelbarer Nähe zur Abfassung des Evangeliums stehen müsse, beruht in der Tat auf einem hermeneutisch problematischen Rückschluß vom literarischen Werk auf dessen historischen Kontext, d.h. auf einem ‚mirror-reading‘, dessen Resultate methodologisch problematisch und daher wenig valide sind.⁹⁷ Zudem ist die Textbasis für diesen Rückschluß zu schmal. Zugrunde liegt überwiegend nur die narrative Darstellung des Konflikts zwischen Jesus und seinen jüdischen Zweitgenossen in Joh 5–10, während die anderen Teile des Evangeliums, insbesondere der Prolog und die Abschiedsreden, sowie der Befund der Johannesbriefe unberücksichtigt bleiben.

3.2 Lösungsversuche

Wenn man die Johannesbriefe für die Rekonstruktion des historischen Kontextes der johanneischen Schriften nicht beiseite lassen darf, wird die Lage noch komplexer:

⁹⁴ BROWN, *Community* (s. Anm. 80), 63.

⁹⁵ So grundlegend CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 63), 125–132.

⁹⁶ THYEN, Art. *Johannesevangelium* (s. Anm. 89), (200–225) 215, Z. 32, sieht darin eine problematische „Metabasis von der Textebene in die Historie“.

⁹⁷ S. zum Problem BARCLAY, *Mirror-Reading* (s. Anm. 75); zum 1Joh auch J. KÜGLER, *In Tat und Wahrheit. Zur Problemlage im Ersten Johannesbrief*, in: BN 48 (1989), 61–88. Auch wenn man das methodische Recht eines solchen Rückschlußverfahrens (gegen H. SCHMID, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem*, BWANT 159, Stuttgart 2002, 18–21) grundsätzlich nicht bestreitet, ist der zirkuläre Charakter problematisch. Zu Kriterien s. BARCLAY, *Mirror-Reading* (s. Anm. 75), 79–86.

Im Anschluß an das gemeindegeschichtliche Modell von *Raymond E. Brown* haben viele Ausleger mit einer *Abfolge zweier Konflikte* der johanneischen Gemeinde, erst mit der Synagoge (zur Zeit des Evangelisten) und dann später mit innerchristlichen ‚Sezessionisten‘ (vgl. 1Joh 2,18ff.; 4,2f.) gerechnet. Letztere wurden dabei aufgrund der Johannesbriefe (und ggf. einer vermuteten Redaktion des Evangeliums) als ‚Doketen‘,⁹⁸ ‚Ultrajohanneer‘⁹⁹ oder ‚Enthusiasten‘¹⁰⁰ charakterisiert. Dabei wird dann häufig der innerchristliche Konflikt um Christologie, Eschatologie und Ethik, wie er sich aus den Johannesbriefen erkennen läßt, auch hinter den redaktionellen Schichten des Evangeliums bereits innerhalb des Evangeliums gesehen und von dem früheren Konflikt mit der Synagoge unterschieden. Die Abfolge im Evangelium – von den Streitreden Joh 5–12 zu den Abschiedsreden Joh 13–17 – wird insofern als Abbild der Geschichte der johanneischen Gemeinde interpretiert. Ob ein solcher Rückschluß möglich ist, unterliegt allerdings in Anbetracht der dramaturgischen Gestaltung des johanneischen Textes gravierender Zweifel.

Neuerdings mehren sich Stimmen, die den in den Briefen behandelten Konflikt in die hinter dem Evangelium wahrgenommene Auseinandersetzung mit ‚den Juden‘ einzeichnen und mit einer der Abfassung von Evangelium *und* Briefen rechnen wollen. Konsequenterweise erscheinen dann die ‚Sezessionisten‘ des ersten Johannesbriefes nicht mehr als Doketen oder Ultrajohanneer, sondern als Judenchristen, die wieder von der erstarkten Synagoge angezogen und geneigt sind, das Bekenntnis zu Jesus als dem ‚Messias‘ (vgl. 1Joh 4,2) wieder preiszugeben.¹⁰¹ Die Argumente können hier nicht im Detail erörtert werden,¹⁰² doch ist festzuhalten, daß

⁹⁸ So etwa G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, hg. v. J. Hainz, BU 13, Regensburg 1977, 407ff. u.ö.; auch B.D. EHRMAN, 1Joh 4,3 and the Orthodox Corruption of Scripture, in: ZNW 79 (1988), 221–243; zuletzt W. UEBELE, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, BWANT 151, Stuttgart 2001.

⁹⁹ VIELHAUER, *Geschichte* (s. Anm. 66), 472; H.-J. KLAUCK, *Die Johannesbriefe*, EdF 276, Darmstadt 1991, 147–151.

¹⁰⁰ So BEUTLER, *Johannesbriefe* (s. Anm. 47), 22–24; P. PAINTER, The ‚Opponents‘ in I John, in: NTS 32 (1986), 48–71.

¹⁰¹ So E. STEGEMANN, ‚Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!‘ Erwägungen zum Schluß des 1. Johannesbriefes, in: ThZ 41 (1985), 284–294; J. AUGENSTEIN, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart 1993, 172ff.; D. RUSAM, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe, BWANT 133, Stuttgart etc. 1993, 154ff.; K. ERLEMANN, 1Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozeß, ThZ 55 (1999), 285–302; U. WILCKENS, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: A. v. Dobbeler etc. (Hgg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 477–500.

¹⁰² S. die ausführlichste Diskussion bei D.R. STREET, „They went out from us.“ The Identity of the Opponents in First John. PhD Diss., Southeastern Baptist Theological

mit dieser Rekonstruktion die ethischen und eschatologischen Akzentsetzungen des Briefautors kaum zureichend erfaßt werden. Es wäre verwunderlich, wenn dieser in einer solchen Situation nicht stärker explizit gegen ein jüdisches Verständnis oder gegen jüdisch-synagogale Zeitgenossen polemisieren würde.¹⁰³ Von einer solchen Auseinandersetzung ist im ersten Johannesbrief aber kaum etwas zu erkennen. Insofern bleibt eine derartige Frontstellung für die Johannesbriefe unwahrscheinlich.

Wenn man an der Aufgabe festhält, die Gegner nach Möglichkeit näher zu bestimmen, und deren Bild nicht nur für eine literarische Konstruktion ohne irgendeinen Anhalt an der Wirklichkeit hält,¹⁰⁴ dann ergibt sich aus den Beobachtungen zu Evangelium und Briefen am besten ein Gesamtbild, wenn man die wesentlich heidenchristliche Adressierung der johanneischen *vita Jesu* mit der in den Briefen explizit thematisierten Konfliktlage zusammenbringt und wahrnimmt, daß auch das Evangelium bereits in einzelnen Passagen Reflexe jener Vorgänge enthalten könnte, die in den Briefen explizit angesprochen werden. Am auffälligsten ist die Entsprechung zwischen den in 1Joh 2,18ff. und Joh 6,60–71 thematisierten ‚Spaltungen‘, sowohl hinsichtlich der Streitpunkte als auch hinsichtlich der prädestinatianischen Deutung des Geschehens, die es plausibel macht, daß die theologische Deutung des Schulstreits in 1Joh auch die erzählerische Darstellung der Scheidung im Jüngerkreis (angesichts der ‚harten‘ Rede Jesu über die Eucharistie) beeinflußt hat. Im Licht des Schulstreits läßt sich auch die Rede von den ‚Dieben‘ und ‚Räubern‘ (Joh 10,8.10), das Hinausgehen des Judas (Joh 13,30) und die Bitte um die Einheit der Glaubenden (Joh 17,21) verstehen.¹⁰⁵

Der brennendste Konflikt der johanneischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung der Briefe und der Herausgabe des Evangelium ist daher wohl nicht mehr der Streit mit der Synagoge, sondern die Infragestellung durch die innergemeindliche Spaltung, den Rückzug einiger, vermutlich wohlhabender Gemeindeglieder, sowie die Verunsicherung durch den Unglauben und den Haß, den die Gemeinde von Seiten ‚der Welt‘ (Joh 15,18ff.) erfährt. Und daß hier von ‚der Welt‘ die Rede ist und nicht von ‚den Juden‘, läßt vermuten, daß die Gegnerschaft der Gemeinde eben nicht (mehr) nur oder überhaupt nicht primär von Seiten der zeitgenössischen Synagoge vorzustellen ist, sondern von anderen Seiten bzw. auf einer allgemeineren

Seminary Wake Forest, North Carolina 2008, der allerdings nur 1Joh und nicht Joh diskutiert und so zu einem einseitigen Verständnis kommt (und letztlich auch der These von Thyen etc. zuneigt).

¹⁰³ S. die zutreffende Kritik bei BEUTLER, Johannesbriefe (s. Anm. 47), 21.

¹⁰⁴ So jetzt SCHMID, Gegner (s. Anm. 97). S. dazu meine Rezension in BZ 49 (2005), 293–295.

¹⁰⁵ Vgl. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 46), 53–60; HENGEL, Frage (s. Anm. 52), 162f.; SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 53), 140.

sprachlichen Ebene gefaßt wird. Der Streit mit der Synagoge, der Ausschluß judenchristlicher Gemeindeglieder aus ihr, dürfte in der Tat schon eine gewisse Zeit zurückliegen und so – als Bestandteil der Geschichte der Gemeinde (oder einzelner ihrer Teile) – in die erzählerische Darstellung des Weges des irdischen Jesus eingegangen sein.

3.3 Das Problem der *Birkat ha-Minim*

Wie es zu dieser Trennung gekommen ist, läßt sich historisch längst nicht so leicht fassen, wie dies nach den Arbeiten von Martyn und Wengst erscheinen mochte. Die ἀποσυνάγωγος-Aussagen in Joh 9,22; 12,42 und 16,2f. sind zwar auffällig, weil hier erstmals in der Gräzität ein neuer Terminus belegt ist – aber die Referenz dieses Terminus ist keineswegs eindeutig. Entgegen der These von Martyn und anderen,¹⁰⁶ lassen sich diese Aussagen jedoch keineswegs eindeutig auf einen durch die Neufassung der *Birkat ha-Minim* angeblich veranlaßten Ausschluß der Judenchristen aus der neu erstarkten Synagoge beziehen. Hier wurde v.a. aus der Judaistik auf vielfältige Probleme hingewiesen,¹⁰⁷ die in der Exegese bislang nur unzureichend wahrgenommen sind.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Deren Vorzug war, daß sie historisch vermutlich viel komplexere Sachverhalte leicht faßlich auf einen Nenner brachte. Deshalb wurde sie in der Johannesexegese weit rezipiert. Vgl. außer den o.g. Modellen noch F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, SBFA 33, Jerusalem 1991, 470–509; P. GRELOT, *Les juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, CRB 34, Paris 1995, 92ff. Neben bzw. etwas vor Martyn hatte bereits W. SCHRAGE, ἀποσυνάγωγος, ThWNT 7, Stuttgart 1964, 845–850, die johanneischen Aussagen als „eine Konsequenz der Birkath ha-Minim“ gedeutet (850,4) und dabei auf K.G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, WUNT 1, Tübingen 1950, 20, sowie auf (H.L. STRACK)/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1*, München 1928, 331, verwiesen, wo die entsprechenden rabbinischen Hinweise auf die Ausstoßung der (Juden)-Christen aus der Synagoge bezogen werden.

¹⁰⁷ Vgl. G. STEMBERGER, *Die sogenannte ‚Synode von Jabne‘ und das frühe Christentum*, Kairos 19 (1977), 14–21; P. SCHÄFER, *Die sogenannte Synode von Jabne* (1975), in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64; R. KIMELMAN, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: E.P. Sanders/A.I. Baumgarten/A. Mendelson (Hgg.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, London 1981, 226–244; S.T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, JBL 103 (1984), 43–76; W. HORBURY, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in: DERS., *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, 67–110.

¹⁰⁸ S. jedoch HENGEL, *Frage* (s. Anm. 52), 288–291, und SCHNELLE, *Einleitung* (s. Anm. 46), 524.

Erstens läßt sich die „sogenannte“¹⁰⁹ Synode von Jabne/Jamnia historisch kaum sicher fassen,¹¹⁰ vielmehr vereinigt diese „Konstruktion“ „verschiedene Entscheidungen“ der rabbinischen Lehrer der Zeit zwischen 70 und 135 „zu einem einzigen Ereignis“.¹¹¹

Zweitens war der primäre Zweck der Einfügung bzw. Erweiterung¹¹² der Häretikerbitte im Achtzehnbittengebet sicher nicht der, „Judenchristen von der Synagoge fernzuhalten“, sondern „schlicht und einfach der, Gott um Befreiung von den politischen Bedrückern und um Vernichtung der Häretiker zu bitten“.¹¹³ Es hätte höchstens „ein Nebeneffekt“ sein können, wenn diese dann den Gottesdiensten fernblieben.¹¹⁴ Man darf die mögliche Wirkung einer solchen Gebetsformulierung auch nicht überschätzen. Da vermeintliche Häretiker nicht zwingend sich selbst von dieser Verfluchung betroffen sehen mußten, hätte die bloße Einführung der Häretikerbitte ohnehin kaum eine strikte Trennung von gewissen Gruppen zustande gebracht.¹¹⁵

Drittens waren Judenchristen „nicht allein und wohl auch nicht zuerst“¹¹⁶ von den Formulierungen betroffen. Als *mînîm* mußten – nach dem Jahr 70 – zuerst jene Gruppen gelten, die das Judentum zuvor in die Katastrophe geführt hatten. Erst spätere Textformen sprechen präzisierend von *nôšerîm*, womit dann eindeutig die Judenchristen bezeichnet sind.¹¹⁷ Wel-

¹⁰⁹ S. die Titel der Arbeiten von STEMBERGER, Synode (s. Anm. 107), und SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107).

¹¹⁰ So G. STEMBERGER, Jabne und der Kanon, in: DERS., Studien zum rabbinischen Judentum, SBAB 10, Stuttgart 1990, (375–389)375. Die Art und Weise, mit der in der neutestamentlichen Fachliteratur über Jabne geschrieben wird, basiert hingegen viel zu sehr auf dem Paradigma einer ‚Kirchensynode‘ oder eines ‚Konzils‘, von dem aus dann Abgesandte die bindenden Beschlüsse in die Gemeinden überbringen konnten (s. etwa MARTYN, History [s. Anm. 32], 65f.). S. dagegen J. MAIER, Zwischen den Testamenten, Würzburg 1990, 288: „Die vielgenannte ‚Synode von Jamnia/Jabne‘ hat in dieser, nach dem Modell christlicher Konzile gezeichneten Form, nie stattgefunden.“

¹¹¹ STEMBERGER, Jabne (s. Anm. 110), 375.

¹¹² Vgl. dazu KUHN, Achtzehngebet (s. Anm. 106), 18–21, s. den hebräischen Text dort 18; vgl. SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107), 48–52. Zu dem Vorgang vgl. bBer 28b.

¹¹³ SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107), 52, gegen die unzutreffende, aber wirkungsvoll vorgetragene Auffassung in dem Standardwerk von I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. ³1931, 37f.

¹¹⁴ SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107), 52.

¹¹⁵ So HORBURY, Benediction (s. Anm. 107), 100f. Vgl. auch KATZ, Issues (s. Anm. 107), 74.

¹¹⁶ So zutreffend WENGST, Gemeinde (s. Anm. 32), 95, vgl. auch SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107), 51f.; STEMBERGER, Synode (s. Anm. 107), 17. Auch der Text tHul 2,22.24, auf den WENGST, Gemeinde (s. Anm. 32), 99, unter Verweis auf KIMELMAN, Birkat (s. Anm. 107), 232, verweist, ist kein sicheres Zeugnis für das ausgehende erste Jahrhundert.

¹¹⁷ SCHÄFER, Synode (s. Anm. 107), 51; J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, EdF 177, Darmstadt 1982, 137ff.

che Gestalt der Text der Bitte im zweiten Jahrhundert hatte, ist hingegen kaum sicherzustellen. Immerhin beklagt sich der palästinische Heidenchrist Justin mehr als halbes Jahrhundert später über eine synagogale Verfluchung der Christen,¹¹⁸ aber auf welcher Textbasis diese erfolgt sein soll, läßt sich kaum mehr erheben.

Viertens ist völlig offen, wie schnell und in welchem Radius die Entscheidungen der Gelehrten in Jabne sich durchsetzen konnten.¹¹⁹ Für die Diaspora, zumal für das kleinasiatische Judentum, ist dies in dieser frühen Zeit völlig unwahrscheinlich.

Wengst ist sich dieser Probleme bewußt und sieht sich daher genötigt, Ephesus oder eine andere hellenistische Großstadt als Entstehungsort des Evangeliums abzulehnen.¹²⁰ Historisch angemessener wäre es aber wohl, die These des unmittelbaren Bezuges der ἀποσυνάγωγος-Aussagen auf die Erweiterung und den Gebrauch der *Birkat ha-Minim* aufzugeben. Daß Joh 9,22; 12,42 und 16,2f. von einem definitiven Bruch, einem Ausschluß (und nicht etwa dem temporären ‚Synagogenbann‘¹²¹) sprechen, dürfte klar sein. Doch kann dieser Ausschluß auf einer lokal begrenzten Maßnahme beruhen. Diese muß nicht zwingend in der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit des Evangelisten erfolgt sein. Die Tatsache, daß die Polemik gegen ‚die Juden‘ im Johannesevangelium nicht durchgehend erfolgt und offenbar als dramatisches Darstellungsmittel verwendet wird, spricht ebenso wie das völlige Fehlen der ‚Juden‘ in den Briefen gegen einen unmittelbaren Rückbezug. Bedenkt man, daß der Prozeß der Abspaltung der christlichen Gemeinden von der Synagoge ein langer, wohl von Ort zu Ort je selbständig verlaufener Prozeß war, der bereits in paulinischer Zeit begann¹²² und zum Teil bis weit ins zweite Jahrhundert (und darüber hinaus) dauerte, dann läßt sich für den hinter den johanneischen Schriften zu vermutenden Trennungsprozeß kein fixes Datum erkennen. Für die davon betroffenen Judenchristen mußte dieser Vorgang natürlich eine schwere,

¹¹⁸ Justin, Dial. 16,93.95.108.123.133; s. dazu HORBURY, *Benediction* (s. Anm. 107), 67.

¹¹⁹ STEMBERGER, *Jabne* (s. Anm. 110), 388, stellt fest, daß „in der frühen rabbinischen Zeit der Einfluß der Rabbinen auf die gewöhnliche jüdische Bevölkerung wohl gering war; insbesondere auf Synagoge und Synagogenpredigt haben die Rabbinen in der Frühzeit kaum eingewirkt und erst ab dem dritten Jahrhundert sich zunehmend bemüht, hier ihren Einfluß geltend zu machen, jedoch noch lange ohne allzu großen Erfolg.“

¹²⁰ WENGST, *Gemeinde* (s. Anm. 32), 159. Da er die Johannesbriefe dann doch in Kleinasien ansetzen will, muß er zu der unplausiblen These Zuflucht nehmen, daß eine ganze Gemeindegruppe mit ihren Schriften dorthin ausgewandert sei.

¹²¹ So noch A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1931, 229; BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 56), 254 Anm. 10. S. dazu die Hinweise bei SCHRAGE, ἀποσυνάγωγος (s. Anm. 106), 845f.; MARTYN, *History* (s. Anm. 32), 156f.

¹²² S. dazu HENGEL, *Frage* (s. Anm. 52), 289f.

ihre Identität wie auch die konkrete Lebenspraxis beeinträchtigende Krise bedeuten. Heidenchristen hingegen, die dem Synagogenverband niemals angehört hatten, waren von den Folgen allerdings kaum betroffen.

4. Das Judentum der kleinasiatischen Diaspora und die christlichen Gemeinden im politischen Kontext des späten ersten Jahrhunderts

Wenn das Johannesevangelium und die drei Briefe (ebenso wie die Apokalypse) in Kleinasien, im Raum Ephesus, entstanden sind¹²³ und wenn zwar viele Traditionen, insbesondere auch die für die johanneische Schule und die johanneischen Gemeinden¹²⁴ prägende Lehrer- und Zeugengestalt, der Evangelist, aus Palästina stammen,¹²⁵ aber die Schule selbst „sich nicht über die Schwelle von 60/70 n. Chr. zurückführen läßt und nicht von Kleinasien nach Syrien oder Palästina zurückverpflanzt werden kann“,¹²⁶ dann sind die Hinweise zum Verhältnis von Juden und Christen in Kleinasien stärker zu berücksichtigen.¹²⁷

Die jüdische Diaspora in Kleinasien¹²⁸ war relativ alt,¹²⁹ zahlenmäßig stattlich¹³⁰ und sehr selbstbewußt. Juden genossen dort seit langem vielfäl-

¹²³ Zu den Gründen s. HENGEL, Frage (s. Anm. 52), 21ff.; SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 46), 482f.518–520.

¹²⁴ Hierzu die Definition bei SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 53), 3: „Zur Gemeinde zählen alle joh. Christen, zur Schule hingegen nur die, die aktiv an der joh. Theologiebildung beteiligt waren.“

¹²⁵ Dazu s. ausführlich HENGEL, Frage (s. Anm. 52), 306ff., der mit Recht festhält, daß „die Frage nach der Herkunft des Schulhauptes ... von der Geschichte der Schule zu trennen“ ist. Freilich bleibt alles, was von diesem Zeugen über seine palästinische (vermutlich Jerusalemer) Herkunft hinaus gesagt wird, nur „Vermutung“ (ebd., 321).

¹²⁶ HENGEL, Frage (s. Anm. 52), 306. Eine Migration einer ganzen Gemeindegruppe, evtl. mit ihren schriftlichen Zeugnissen, von Syrien bzw. dem Ostjordanland nach Palästina, wie dies WENGST, Gemeinde (s. Anm. 32), 157f.260 – stellvertretend für viele andere – voraussetzt, ist historisch sehr viel unwahrscheinlicher.

¹²⁷ In Arbeiten zum Johannesevangelium (anders als z.B. zur Apokalypse) wurde dies bislang wenig berücksichtigt. S. jedoch HENGEL, Frage (s. Anm. 52), 291–293, und P. HIRSCHBERG, Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung, WMANT 84, Neukirchen-Vluyn 1999, 114f.

¹²⁸ Dazu s. ausführlich S. APPLEBAUM, The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora, in: S. Safrai (Hg.), The Jewish People in the First Century, CRINT I/1, Assen/Philadelphia 1974, 420–463; DERS., The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora, ebd., 464–503. E. SCHÜRER/G. VERMES/F. MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1, Edinburgh 1986, 17–36 (dort zu Ephesus 22f.); ausführlich P. TREBILCO, Jewish Communities in Asia Minor, MSSNTS 69, Cambridge 1991; HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 35–127; J.M.G. BARCLAY, Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE), Edinburgh 1998,

tige Privilegien. Dabei sind Privilegien im Kontext der jeweiligen Städte und reichsrömische Privilegien zu unterscheiden: In den Städten lebten sie in der Regel als eigenständige Volksgruppe (ἔθνος, πολίτευμα)¹³¹ mit eigenen Rechten,¹³² teilweise hatten sie auch städtische Bürgerrechte.¹³³ Die unter den Ptolemäern und Seleukiden weithin gewährte religiöse Toleranz war seit dem Beginn der Römerherrschaft durch eine Reihe senatorischer und kaiserlicher Edikte bekräftigt worden, die Josephus anführt.¹³⁴ Demnach wurde den Juden ein Leben nach dem ‚Gesetz ihrer Väter‘ und den jüdischen Sitten sowie eine gewisse Selbstverwaltung zugestanden, außerdem das Recht, sich zu versammeln, den Sabbat zu halten, die Befreiung vom römischen Militärdienst und insbesondere auch das Recht, heilige Gelder (d.h. die Tempelsteuer) nach Jerusalem zu transferieren.¹³⁵ Dieser ‚Kapitalabfluß‘ war zwar ungerne gesehen, aber er stand unter römischer Garantie, und die jährliche Gabe an den Jerusalemer Tempel galt zugleich

259–281; DERS., Kleinasien, in K. Erlemann (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur I, Neukirchen-Vluyn 2004, 208–211. Zu den allerdings meist späteren epi-graphischen Zeugnissen s. jetzt das Kompendium von W. Ameling (Hg.), Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004.

¹²⁹ Die Anfänge könnten nach Joel 4,6 bereits in der Perserzeit liegen. Nach Klearchos soll Aristoteles in Kleinasien einem gebildeten Juden begegnet sein (s. Jos. Ap. 1,176–182). Jos. Ant 12,145–153 nennt aus der Zeit Antiochus‘ des Großen (223–187 v. Chr.) die Ansiedlung von 2000 jüdischen Familien aus dem Zweistromland, andere kamen als Händler, Handwerker, Sklaven oder Freigelassene nach. S. dazu TREBILCO, Communities (s. Anm. 128), 5f.

¹³⁰ Nach Philo (LegGaj 245) lebten Juden in jeder Stadt der Asia wie auch Syriens; weiter Jos. Ant 16, 186–267 und 16, 160–178. S. SCHÜRER/VERMES/MILLAR, History (s. Anm. 128), 19ff.

¹³¹ Andere Begriffe, die begegnen, sind οἱ Ἰουδαῖοι, κατοικία, λαός σύνοδος und später συναγωγή (s. SCHÜRER etc., History III/1 [s. Anm. 128], 87–91; C. CLAUSSEN, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, StUNT 27, Göttingen 2002, 146–150.

¹³² Die Rechte der Juden in Ephesus waren durch einen (unter römischem Einfluß erreichten) städtischen Beschluß festgelegt, der bei Jos. Ant. 14,262–264 überliefert ist.

¹³³ Nach Josephus, Ant. XII 119 soll Seleukos I Nicator (bis 280 v. Chr.) Juden in den von ihm gegründeten Städten in Kleinasien und Syrien das Bürgerrecht verliehen haben. Ob dies historisch zutrifft, ist jedoch fraglich.

¹³⁴ S. die Texte mit Kommentar bei M. PUCCI BEN ZEEV, Jewish Rights in the Roman World, TSAJ 74, Tübingen 1998, bes. die Zusammenstellung 374–377.

¹³⁵ Zur generellen Akzeptanz der jüdischen Religion durch die Römer (die freilich keine absolute Rechtssicherheit bedeutete) s. TREBILCO, Communities (s. Anm. 128), 8–11; HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 42f.; Zur rechtlichen Situation s. weiter APPLEBAUM, Legal Status (s. Anm. 128); auch PUCCI-BEN ZEEV, Jewish Rights (s. Anm. 134), sowie die klassische Arbeit von M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule, SJA 20, Leiden 1981.

als Begründung dafür, daß die Juden außerhalb von Jerusalem an keinerlei anderen Opferfeiern teilnahmen.¹³⁶

Generell scheinen Juden in den kleinasiatischen Städten in weithin geregelten Verhältnissen gelebt zu haben. Dies scheint ihnen zugleich die Assimilation bzw. die Bereitschaft zu Kompromissen gegenüber der Umwelt ermöglicht zu haben, ohne daß sie damit ihre eigene Identität preisgegeben hätten. Speise- und Reinheitsgebote schränkten die Mahlgemeinschaft und damit gesellschaftliche Verbindungen mit Nichtjuden ein, und Mischehen wurden in der Regel nicht akzeptiert bzw. die Einheirat konnte meist nur unter der Bedingung der Hinwendung zum Judentum erfolgen.¹³⁷ Dennoch nahmen Juden am öffentlichen Leben der Städte teil,¹³⁸ bekleideten auch städtische Ämter,¹³⁹ und zum Teil hatten die Synagogen auch umgekehrt für die städtische Gesellschaft eine gewisse Bedeutung, was den Zustrom von „Gottesfürchtigen“ und Proselyten wohl noch stärkte.¹⁴⁰

Trotz der bestehenden und durch die Abführung der Tempelsteuer und Festwallfahrten gepflegten Verbundenheit mit Palästina war der Einfluß der palästinischen Frömmigkeit und ihrer Bewegungen, auch des Pharisä-

¹³⁶ Eine Befreiung von der Herrscherverehrung findet sich in diesen Edikten nicht, weil es in der frühen Kaiserzeit keine von Rom ausgehende Verpflichtung zum Kaiserkult gab, also auch keine formelle ‚Befreiung‘ möglich war. Generell wurde im Rahmen der Toleranz jüdischer Sitten auch die Abstinenz vom Kaiserkult akzeptiert. Juden konnten immerhin sagen, daß die täglichen Opfer und Gebete im Tempel *pro salute Caesaris* erfolgten (s. Jos. Ap II 77f.; Philo, Leg 356 u. ö.). Vgl. PUCCI BEN-ZEEV, Jewish Rights (s. Anm. 134), 471–481.

¹³⁷ Vgl. BARCLAY, Jews (s. Anm. 128), 410–412.

¹³⁸ Z.B. scheinen Juden in Milet nach der Theaterinschrift CIJ II, 748, dort bestimmte Plätze gehabt zu haben. Nach bAZ 18b muß R. Meir den Theaterbesuch erst verbieten. Auch die Teilnahme von Jugendlichen an der Ausbildung im Gymnasium ist belegt, s. HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 47f.

¹³⁹ S. etwa zu Sardes Jos. Ant XIV 259–261; weiter TREBILCO, Communities (s. Anm. 128), 38–54. Freilich sind die Inschriften der Synagoge zu Sardes relativ spät (4. Jh.), und Rückschlüsse auf die frühere Zeit bleiben unsicher.

¹⁴⁰ Dies dokumentiert z.B. die berühmte Synagogen-Inschrift von Aphrodisias (die allerdings auch erst aus dem dritten Jahrhundert stammt), s. dazu J.M. REYNOLDS/R. TANNENBAUM, Jews and God-Fearers at Aphrodisias, Cambridge 1987; zuletzt E.A. JUDGE, Jews, Proselytes and God-fearers Club Together, in: S.R. Llewelyn (Hg.), New Documents Illustrating Early Christianity 9, Grand Rapids/Cambridge 2002, 73–81. S. auch HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 45. Zum Zustrom von ‚Sympathisanten‘ s. B. WANDER, Gottesfürchtige und Sympathisanten, WUNT 104, Tübingen 1998; M. GOODMAN, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1994; L.H. FELDMAN, Jew and Gentile in the Ancient World, Princeton 1993, zu Aphrodisias bes. 342–382.

ismus¹⁴¹ und dann später der rabbinischen Bewegung, eher gering.¹⁴² Daß eine Smyrnäer Grabinschrift des zweiten/dritten Jahrhunderts eine Frau als Synagogenvorsteherin nennt, macht die Differenz zu palästinischen Verhältnissen besonders deutlich.¹⁴³

Die selbstbewußte kleinasiatische Diaspora Kleinasiens blieb auch von den Folgen des jüdischen Krieges weithin unbehelligt. Natürlich hatte die gesamte jüdische Diaspora die Geschehnisse aufmerksam verfolgt, und der Fall des Symbols jüdischer Identität wurde mit großer Betroffenheit wahrgenommen. Migranten aus Palästina sowie später aus Zypern und der Cyrenaika verstärkten die Gemeinden noch,¹⁴⁴ und mancherorts dürften Juden auch unter einen gewissen Loyalitätsdruck geraten sein. Doch blieben die meisten rechtlichen Privilegien der kleinasiatischen Diaspora erhalten. Nur die Umwandlung der bisherigen Tempelsteuer des *didrachmon* in den *fiscus Iudaicus*, einer Strafsteuer, die nun von allen Juden im Reich an den Jupiter Capitolinus in Rom zu entrichten war,¹⁴⁵ und die Eintreibung dieser Steuer brachte für sie wie für alle Juden im Reich Neuerungen.¹⁴⁶ Dies hatte auch Folgen für das Verhältnis zu den Christen, die ja für römische Institutionen erst nach und nach als eigenständige Gruppe erkennbar wurden.¹⁴⁷

Die Frage, wer als Jude galt, war nun nicht mehr nur eine Frage der jüdischen Tradition und der individuellen Zuordnung, sondern eine Frage der

¹⁴¹ Dieser war in seinen Zielen und Interessen ganz auf Palästina konzentriert. Für einen spezifischen ‚Diasporapharisäismus‘ gibt es keine Belege, s. dazu M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hgg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, (177–291)225–232.

¹⁴² HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 53, weist z.B. darauf hin, daß R. Meir bei seinem Besuch in Kleinasien keine Megilla-Rolle vorfand (bMeg 18b). Dies zeigt, daß in Kleinasien die pharisäisch-rabbinische Entwicklung allenfalls mit beträchtlicher Verzögerung wahrgenommen wurde.

¹⁴³ S. zu dieser Inschrift (CIJ 741) TREBILCO, Communities (s. Anm. 128), 104f.; auch HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 74–76.

¹⁴⁴ Eine Inschrift aus Smyrna um 125 n. Chr. erwähnt οἱ ποτὲ Ἰουδαίου (CIJ 742.29), was sich wohl auf Einwanderer aus Judäa bezieht, die dann aber die väterliche Religion aufgegeben und das Bürgerrecht erkaufte hätten, s. A.T. KRAABEL, The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions, JJS 33 (1982), (445–464)455

¹⁴⁵ Jos. Bell. 7,218; Cassius Dio 65,7,2.

¹⁴⁶ S. dazu HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 55–58; grundlegend SMALLWOOD, Jews (s. Anm. 135), 371ff.

¹⁴⁷ Als eigenständige Gruppe wurden die Christen nicht überall gleich schnell angesehen. In der ernerischen Verfolgung war dies (in Rom) bereits der Fall; zur Zeit des Claudius aber noch nicht, denn das Claudiusedikt wertet den wohl durch Judenchristen ausgelösten Konflikt noch als innerjüdische Angelegenheit. Auch lange nach Nero konnten Christen noch oft als ‚jüdisch‘ eingestuft werden, s. dazu P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den beiden ersten Jahrhunderten, WUNT II/18, Tübingen 1989, 169.

fiskalischen Verwaltung und Rechtspraxis. Während die Tempelsteuer nur von Männern zwischen 20 und 50 Jahren zu entrichten war, galt der *fiscus* für Männer und Frauen ab 3 Jahren (in der Regel bis 62 Jahren), auch jüdische Freigelassene und Proselyten waren steuerpflichtig.¹⁴⁸ Eine spezielle Einzugsbehörde wurde eingerichtet, die über die Steuerpflicht zu entscheiden hatte. Die Eintreibung des *fiscus* machte es schließlich erforderlich, daß alle Juden, Männer, Frauen und Kinder, öffentlich durch ‚Personenstandslisten‘ als solche ausgewiesen waren – was Juden desto mehr ihrer Sonderstellung in der römischen Gesellschaft bewußt machte.

Insbesondere unter der Herrschaft Domitians wurde die Steuer mit besonderer Konsequenz eingetrieben. Nach der Notiz des Sueton¹⁴⁹ scheinen unter Domitian auch Personen, die eine ‚jüdische Lebensweise‘ annahmen (*inprofessi Iudaicam vitam*), und andere, die ihren jüdischen Ursprung verleugneten, zur Zahlung gezwungen worden zu sein.¹⁵⁰ Zur erstgenannten Gruppe könnten Proselyten und Gottesfürchtige zählen, die zweite Gruppe könnte Apostaten, aber auch Judenchristen einschließen. Für ‚Gottesfürchtige‘, aber auch für Juden- und Heidenchristen konnte diese neue Verfahrensweise eine erhebliche Rechtsunsicherheit bedeuten.¹⁵¹ Daß die Zuwendung zu ‚jüdischer Lebensweise‘ – eine Chiffre, die bei Dio Cassius wohl die Hinwendung zum Christentum meint¹⁵² – in der Spätzeit Domitians im Zeichen des forcierten Kaiserkults unter den Vorwurf der ἀσέβεια und damit des Majestätsverbrechens geriet,¹⁵³ verschärfte die Probleme – potentiell im ganzen Reich – weiter.

Die Maßnahmen mußten in jeder Hinsicht zu schwierigen Abgrenzungen führen, die mit dem bisherigen jüdischen Selbstverständnis und der

¹⁴⁸ Für jüdische Sklaven mußte die Steuer von ihren Herren entrichtet werden (SMALLWOOD, *Jews* [s. Anm. 135], 373).

¹⁴⁹ Sueton, *Dom.* 12,2: praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui velut improfessi Iudaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent.

¹⁵⁰ Sogar ein Neunzigjähriger soll nach dieser Sueton-Stelle auf seine Beschneidung hin ‚untersucht‘ worden sein (was im Sinne Suetons die Strenge der Eintreibung belegen soll). Vgl. auch SMALLWOOD, *Jews* (s. Anm. 135), 376–384; auch E. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995, 281f.; HIRSCHBERG, *Israel* (s. Anm. 127), 63f.

¹⁵¹ Zu den Problemen, die Zuordnung aus römischer Sicht zu bestimmen, s. HIRSCHBERG, *Israel* (s. Anm. 127), 62–64. mit Anm. 171. Sicher bestand in den einzelnen Provinzen ein großer Handlungsspielraum, doch ist anzunehmen, daß dieser letztlich zugunsten des *fiscus* genutzt wurde.

¹⁵² S. die Diskussion bei LAMPE, *Christen* (s. Anm. 147), 168–171.

¹⁵³ S. die Nachricht über Titus Flavius Clemens und Domitilla bei Dio Cass 67,14,2. Die Begnadigung der Angeklagten und die Beseitigung des Mißstände unter Nerva wird bei Dio Cass 68,1,2 vermerkt. Vgl. auch Vgl. dazu STEGEMANN/STEGEMANN, *Sozialgeschichte* (s. Anm. 150), 282f.

Praxis der Synagogengemeinden nicht übereinstimmten. Insofern sich die römische Finanzverwaltung dabei auch auf Denunziationen stützte, wurde die Unsicherheit aller Betroffenen nur noch gesteigert – ein Zustand der dann erst durch Nerva beendet wurde.¹⁵⁴ Diese Situation förderte zugleich die Distanzierung zwischen Juden und Christen, ja sie ist m.E. als ein ganz wesentlicher ‚Katalysator‘ für das Auseinanderdriften von Synagoge und werdender ‚Kirche‘ gegen Ende des ersten Jahrhunderts zu betrachten.

Heidenchristen konnten als Nichtjuden versuchen, der Besteuerung zu entgehen, doch waren sie dann nicht mehr vor dem Asebieverdacht geschützt, und Denunziationen – aus welchen Gründen auch immer – konnten sie in Gefahr bringen. Diese Rechtsunsicherheit und die Gefahr, daß Christen im Rahmen einer *cognitio* ein Opfer vor dem Kaiserbild abverlangt wurde, spiegeln sich in der Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan,¹⁵⁵ doch scheint es, daß sich hier bereits eine länger geübte Praxis spiegelt, die sich nicht allein auf Bithynien eingrenzen läßt.¹⁵⁶ Hätten Heidenchristen zu ihrem Schutz den *fiscus* entrichten wollen, so wäre dies für die jüdischen Gemeinden kaum akzeptabel gewesen, nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Gründen, denn mit der *superstitio* der Christen wollten die etablierten, rechtlich einigermaßen geschützten Synagogen kaum in Verbindung gebracht werden.¹⁵⁷ Wenn sich die lokalen Synagogengemeinden aber öffentlich von den Christen distanzieren, wurde deren Nichtzugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft aktenkundig, was in die Gefahr der Majestätsanklage brachte¹⁵⁸ und letztlich ‚die Juden‘ als (Mit-)Ursache der eigenen Bedrohung erscheinen lassen konnte.

Judenchristen waren wohl in einer noch schwierigeren Lage. Solange sie im Rahmen des Synagogenverbandes lebten, genossen sie deren Schutz und die den Juden im Reich gewährten Privilegien, aber wenn es innerhalb der Synagogen zu Auseinandersetzungen kam, konnten die städtischen oder römischen Magistrate im Interesse von Ruhe und Ordnung eingrei-

¹⁵⁴ Zur Rechtsunsicherheit in Fiskalprozessen unter Domitian, s. HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 65f. Unter Nerva wurden die Mißstände beseitigt (Dio Cass. 68,1,2). Vgl. SMALLWOOD, Jews (s. Anm. 135), 384f.; s. auch die Münzen mit der Aufschrift *FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA*, vgl. H. MATTINGLY, Coins of the Roman Empire in the British Museum III, London 1963, 15 (Nr. 88) und 17 (Nr. 98).

¹⁵⁵ Plin. d. J., ep. X 96f. Vgl. auch später MartPolyk 8,2.

¹⁵⁶ S. dazu HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 85–87. Gerade die Apokalypse zeigt, daß das Problem der Kaiserverehrung für Christen auch in der Asia die primäre Herausforderung darstellte. Man kann vermuten, daß diese Probleme in der Zeit Domitians virulent waren (selbst wenn die Apokalypse erst einige Jahre danach abgefaßt sein sollte).

¹⁵⁷ S. dazu HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 106–112.

¹⁵⁸ S. dazu HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 90–96.99f.

fen.¹⁵⁹ Wenn die Spannungen zu einer Abtrennung oder einem Ausschluß aus der lokalen Synagogengemeinde führten, verloren sie nicht nur ihr gesellschaftliches Netzwerk,¹⁶⁰ sondern wurden wie die Heidenchristen der herrschenden Rechtsunsicherheit ausgesetzt. Dabei dürfte es die öffentliche Stimmung gegenüber den Christen begünstigt haben, daß sich jüdische Gemeinden in Sorge um ihren eigenen Status und ihre eigenen Privilegien auch „von den Judenchristen distanzieren und dabei vielleicht sogar zum Mittel der Denunziation griffen“.¹⁶¹

Die skizzierte Situation spiegelt sich am deutlichsten in Apk 2,9 und 3,9, wo jüdische Gemeinden (in Sardes und Philadelphia) polemisch als συναγωγή τοῦ Σατανᾶ tituliert werden.¹⁶² Die hier vorliegende ‚Diabolisierung‘ der Juden¹⁶³ bietet die engste Parallele zu Joh 8,44, zumal in der Apokalypse ebenso wie im vierten Evangelium die Frage der Gesetzesobservanz (abgesehen von der Problematik der Götzenopfer) nicht erörtert wird und keine Rolle mehr zu spielen scheint. Offenbar gibt es hier auch keine Diskussion mehr mit den (nach Apk 2,9 und 3,9 ‚sogenannten‘) Juden, vielmehr ist die Trennung bereits definitiv vollzogen. Andererseits tritt die Synagoge als eine Instanz auf, die Christen – zumindest potentiell

¹⁵⁹ Vermutlich liegt ein solcher Fall bereits der Vertreibung der Juden aus Rom durch das Claudiusedikt zugrunde.

¹⁶⁰ Hier ist v.a. der Verlust der Infrastruktur zu erwähnen, über die Nahrungsmittel und andere Produkte im Einklang mit den jüdischen Vorschriften bezogen werden konnten. Ein Reflex dieses Sachverhalts findet sich vielleicht in 3Joh 7, wo es von den Wanderpredigern heißt, daß sie von den Heiden (ἔθνηκοί) nichts (d.h. keine Unterstützung, Beherbergung und Verpflegung) annehmen, was sie umso mehr auf die Unterstützung durch die Gemeinde angewiesen sein läßt. Hier zeigt sich eine jüdische Sitte in einem heidnischen Umfeld.

¹⁶¹ HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 99.

¹⁶² Daß damit tatsächlich Juden gemeint sind, leidet m.E. keinen Zweifel; s. auch A. YARBRO COLLINS, Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation, HThR 79 (1986), 308–320; weiter E. LOHSE, Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes. Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989, Münster 1991; J. LAMBRECHT, „Synagogues of Satan“ (Rev. 2:9 and 3:9): Anti-Judaism in the Book of Revelation, in: BIERINGER/POLLEFEYT/VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, Anti-Judaism (s. Anm. 1), 279–292. Im Unterschied zum vierten Evangelisten reklamiert der Autor der Apokalypse allerdings den Begriff Ἰουδαῖοι als ‚Ehrentitel‘ (wie im Johannesevangelium Ἰσραηλίτης Joh 1,47), der im Grunde den Christen zusteht, aber *dieser* Synagoge nicht.

¹⁶³ Diese hat enge Parallelen in der innerjüdischen Polemik z.B. in den Qumran-Schriften, wo der Begriff „Gemeinde Belials“ (עדה בליעל) mehrfach begegnet (1QH^a X 24 [= II 22 Sukenik]; 1QM IV 9). Vgl. D.E. AUNE, Revelation 1–5, WBC 52A, Dallas 1997, 164f. Vielleicht hat sich die Synagoge selbst als συναγωγή τοῦ κυρίου (vgl. LXX Num 16,3; 20,4; 26,9; 31,16) bezeichnet, so daß der Autor der Apk daraus einen polemischen Gegenbegriff formte. Zur antiken Polemik als Kontext der antijüdischen Aussagen im NT s. L.T. JOHNSON, The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic, JBL 108 (1989), 419–441.

– in die Gefahr des Konflikts mit der römischen Macht bringen konnte (vgl. Apk 2,10; 3,10), wobei auch hier der Hauptgegner die römische Macht ist.

Dies ist ein Szenario, das zumindest für Joh 16,2f. Plausibilität besitzt, wo im Anschluß an die ἀποσυναγωγος-Aussage auf Martyrien angespielt wird, ohne daß damit gesagt wäre, daß Juden unmittelbar an diesen Geschehnissen beteiligt gewesen seien.¹⁶⁴ Vielmehr ist die in den Abschiedsreden – sicher transparent für die Situation der johanneischen Gemeinde – thematisierte Situation der „Haß der Welt“ (Joh 15,18ff.),¹⁶⁵ und mit der Begriff ὁ κόσμος sind sicher nicht allein und auch nicht vorrangig Juden gemeint.

D.h., die Situation der christlichen Gemeinden in Kleinasien, in denen „spätestens seit den 90er Jahren“,¹⁶⁶ vermutlich schon wesentlich früher, der definitive Bruch zwischen der Synagoge und den (Juden-)Christen vollzogen war, ist auch die der ‚johanneischen‘ Gemeinden. Sie spiegelt sich im vierten Evangelium nicht allein in der Distanz zu ‚den Juden‘, die Jesus und seinen Anhängern hier als geschlossener Block gegenüberstehen, sondern auch in den Notizen über die christologisch begründete Einheit von Heiden- und Judenchristen (Joh 10,16; 11,51f.; vgl. 17,21f.) in der Gemeinde.¹⁶⁷ Die Schärfe der Polemik gegen ‚die Juden‘ läßt sich von hier aus freilich nur partiell erklären. Sie weist wohl historisch zurück auf zurückliegende Auseinandersetzungen und Trennungsprozesse, die zwar inzwischen abgeschlossen sind, aber sich im ‚kollektiven Gedächtnis‘ der johanneischen Gemeinden und im Denken des Evangelisten, der ja selbst Judenchrist ist, fest eingepägt haben.

Ein Grund dafür, daß diese Auseinandersetzungen in Joh 5–12 so scharf aktualisiert werden, dürfte darin liegen, daß auch die Gegenwart der johanneischen Gemeinden in ihrem politischen Umfeld und im Gegenüber zu der eher unangefochtenen Synagoge von Bedrängnis und Gefährdung bedroht ist,¹⁶⁸ zu der nach Joh 16,2f. auch die Synagoge ihren Teil beigetragen zu haben scheint.

¹⁶⁴ Die Frage, ob Juden hier behördliche Funktionen übernehmen oder ihnen gar Vollmachten der Kapitalgerichtsbarkeit zustehen müssen, stellt sich nicht. Dies ist für das ganze römische Reich ausgeschlossen.

¹⁶⁵ Vgl. dazu auch F. VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris 1977; DERS., *Antijudaismus im Johannesevangelium?*, ThGl 83 (1993), 81–89.

¹⁶⁶ So HIRSCHBERG, *Israel* (s. Anm. 127), 115.

¹⁶⁷ S. dazu FREY, *Heiden* (s. Anm. 63). Hier besteht ja eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Epheserbrief (Eph 2,11–18), der am ehesten ebenfalls in Kleinasien, vielleicht in Ephesus selbst, entstanden sein dürfte (s. SCHNELLE, *Einleitung* [s. Anm. 46], 351f.).

¹⁶⁸ Dies zeigt sich sowohl in den Abschiedsreden (Joh 16,2f.33) als auch etwa in der rätselhaften Schlußmahnung des großen Briefs (1Joh 5,21), die mit der Warnung vor den

5. Der christologische Streit im Spiegel des Johannesevangeliums

Es wäre jedoch eine Verkürzung, wollte man die antijüdische Polemik des Johannesevangeliums nur auf den soziopolitischen Kontext zurückführen. Der in Joh 5–12 vorgeführte Streit zwischen Jesus und ‚den Juden‘ reflektiert im Kern Auseinandersetzungen um die wahre Identität und Würde Jesu und um die von beiden Seiten gleichermaßen in Anspruch genommene Schrift. Trotz der inzwischen eingetretenen Distanz beruft sich die johanneische Verkündigung wie die Synagoge auf ‚Mose‘ (Joh 5,39.44) und ‚die Schrift‘ (10,34–36) und hält daran fest, daß ihre Sicht der Person Jesu Christi dem – recht gelesenen – Gotteswort und der Verheißungsgeschichte Israels entspricht. Deshalb erfolgt der Erweis der Legitimität dieses Glaubens auch nach der erfolgten Trennung weiterhin im Gegenüber zur Ablehnung dieser Interpretation durch die Mehrheit ‚der Juden‘: Der ‚wahre Israelit‘ Nathanael erkennt Jesus als Gottessohn und König Israels (Joh 1,49), während ‚die Juden‘, die diese Erkenntnis von sich weisen, ihren ‚König‘, einen Juden (Joh 4,9), der römischen Macht zur Hinrichtung übergeben (Joh 19,15; vgl. 18,31).¹⁶⁹ Paradoxiertweise wird gerade aufgrund der ‚Erhöhung‘ Jesu am Kreuz (Joh 12,32f.) das Heil, das in den Schriften Israels bezeugt ist und – in der Schrift und in der Person Jesu – ‚von den Juden‘ (Joh 4,22) kommt, zur Rettung für ‚die Welt‘ (Joh 4,42; vgl. 3,16). Neben die Ablehnung Jesu durch ‚die Juden‘ tritt im Evangelium die Rede vom ‚Haß der Welt‘ (Joh 15,18ff.), ohne daß sich beide völlig gleichsetzen ließen.¹⁷⁰ Die österliche Perspektive, in der das Evangelium vom ‚Sieg‘ Jesu über ‚die Welt‘ (Joh 16,33) bzw. metaphorisch vom Schein des Lichts in der Finsternis (Joh 1,5) spricht, gründet

‚Götzenbildern‘ offenbar auf die Gefahr der Apostasie hinweist, der die Gemeinde – in der Sicht des Autors – ausgesetzt ist. Sie ist m.E. am ehesten auf die gegenüber den Christen erhobene Forderung zur Herrscherverehrung zu deuten.

¹⁶⁹ Auch die johanneische Passionsgeschichte mußte im gegebenen soziopolitischen Umfeld als transparent für die eigene Gegenwart der Gemeinde erscheinen; s. dazu auch HIRSCHBERG, Israel (s. Anm. 127), 115 Anm. 405 (dort auch zu Joh 18,31 und 19,12). Weitere Hinweise, wie sich die ephesinische Situation im Joh spiegeln könnte, bietet S. VAN TILBORG, *Reading John in Ephesus*, NT.S 83, Leiden 1996, der jedoch kaum auf die jüdischen Gemeinden in diesem Umfeld eingeht. Zu Joh 19,12.15 s. ebd., 216–219.

¹⁷⁰ Insofern ist die Auskunft, ‚die Juden‘ seien im Johannesevangelium in erster Linie ‚Repräsentanten der ungläubigen Welt‘, oder „Chiffre ... für den Unglauben“ (E. GRÄSER, *Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–347*, in: W. Eckert etc. [Hg.], *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, [157–170]170) in der Tat eine Verkürzung, die nur noch die ‚symbolische‘ bzw. theologische Lektüreebene wahrnimmt, nicht mehr die geschichtlich-konkreten Umstände, d.h. die Gegnerschaft der einflussreichen Synagoge. Diese müssen aber wahrgenommen werden, wenn man die Möglichkeit der historischen Kritik der vorliegenden Aussagen offenhalten will.

in der Glaubenserkenntnis, die sich dem Wirken des Geistes und der neu erschlossenen Schrift verdankt und in der Glaubende aus den ‚Griechen‘ (vgl. Joh 7,35; 12,20.32) und aus ‚Israel‘ (Joh 1,49f.), aus ‚der Welt‘ und aus ‚den Seinen‘ (Joh 1,10–12) zusammengefügt sind zu der einen Herde des einen Hirten (10,16; vgl. 11,51f.).¹⁷¹ So sehr dieses Drama bereits aus der Perspektive der Distanz ausgestaltet ist, so sehr weist es auf einzelne konkrete Streitpunkte zurück. Dabei wird der ‚Prozeß‘ um ‚die Wahrheit‘ in der erzählten *vita Jesu* diesem selbst in den Mund gelegt, so daß in seiner Geschichte paradigmatisch vor Augen geführt wird, was die Existenz der Gemeinde in ihrer Geschichte bestimmt hat und in ihrer Gegenwart bestimmt.

Der Gegenstand des Streits ist die hohe Christologie des vierten Evangeliums. Diese dürfte auch historisch nicht erst eine Folge der Distanzierung von der Synagoge (und damit ein tendenziell ‚unjüdisches‘ Element) sein,¹⁷² vielmehr scheint sie schon den Streit zwischen den johanneischen Judenchristen und den bestimmenden Kreisen der Synagoge geprägt zu haben. Der Konflikt wird deutlich, wenn ‚die Juden‘ Jesus in Joh 5,18 vorwerfen, er mache sich ‚Gott gleich‘, dann variiert in Joh 10,33, er mache sich ‚selbst zu Gott‘, bzw. in 19,7 ‚zu Gottes Sohn‘. Demgegenüber versucht Joh 10,34–36 in einer gewagten Exegese von Ps 82,6 die Legitimität dieses Selbstanspruchs zu erweisen. Im Hintergrund steht die Überzeugung, daß in Jesu Wirken,¹⁷³ Gott selbst am Werk sei. Diese Überzeugung ist längst nicht erst bei Johannes zu finden,¹⁷⁴ sie kommt hier

¹⁷¹ Der Johannesprolog erweist sich hier (wie die Abschiedsreden) als ein Text, in dem der Standort der johanneischen Gemeinde eingenommen und die ganze Geschichte des inkarnierten Logos in einer gerafften Zusammenschau dargeboten wird. Das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde als der durch Jesu Tod gesammelten ‚Gotteskinder‘ (Joh 11,52) kommt dabei in Joh 1,12f. zur Darstellung; vgl. ONUKI, Gemeinde und Welt (s. Anm. 79), 107–109 und 42–45.

¹⁷² So die Vermutung bei MARTYN, History (s. Anm. 32), 129ff.; dagegen BROWN, Community (s. Anm. 80), 173, der freilich selbst sehr hypothetisch mit dem Eintritt einer zweiten Gruppe von (tempelkritischen) Juden und Samaritanern rechnet, die als ‚Katalysator‘ der christologischen Entwicklung gewirkt hätten (ebd., 36–47), so daß letztlich der Einfluß eines ‚heterodoxen‘ Judentums für den Konflikt mit der synagogalen ‚Orthodoxie‘ verantwortlich ist. Hier scheint der christlich-christologische Impuls zu gering veranschlagt zu sein (vielleicht weil die Gemeinde in zu großer Isolation gesehen wird).

¹⁷³ Dabei ist in Joh 5,1–18 nicht allein das Faktum der Sabbatheilung, sondern das ganze lebensspendende, d.h. soteriologische Werk Jesu impliziert.

¹⁷⁴ Vgl. z.B. die in Mk 2,7 problematisierte Vollmacht Jesu zur Sündenvergebung; weiter schon in der vorpaulinisch-paulinischen Tradition Aussagen wie Phil 2,6; 1Kor 8,6 etc. In all diesen Aussagen von der ‚Erhöhung‘ Christi, vom ‚Sitzen zur Rechten‘ (vgl. Ps 110,1) etc. werden im Grunde jüdische Sprachmuster übernommen, deren Rezeption anderen Juden dann allerdings anstößig erscheinen oder ‚systemsprengend‘ wirken konnte. Die komplexen Vorgänge können hier nicht weiter skizziert werden; vgl. R.

freilich zu einem besonders pointierten sprachlichen Ausdruck. So umschließt die Rede von Jesus als ‚Gott‘ (θεός: Joh 1,1.18; 20,28) das ganze Werk, und der mit ihr gegebene Anspruch kommt nicht weniger deutlich in den ‚Ich-bin‘-Selbstprädikationen des johanneischen Jesus zur Sprache.¹⁷⁵ Für den Evangelisten sind dies gerade keine angemessenen, sondern wahre Aussagen über Jesu göttlichen Ursprung und göttliche Würde.¹⁷⁶ Jesus *ist* in Wahrheit der vom Vater gesandte Sohn, der μονογενής (1,18), ‚eins mit dem Vater‘ (10,30; vgl. 17,22), ja: „Gott“ (1,18; 20,28). Was er tut, ist das Werk des Vaters (Joh 5,19f.30), und – in Fortsetzung seines Wirkens – geschieht dieses Werk in gleicher Weise in dem (v.a. verkündigenden) Wirken der Jüngergemeinde (Joh 20,21–23; vgl. Joh 5,20; 14,12). In ihm wird der Vater sichtbar und erschlossen (Joh 1,18; 14,9), und der Glaube an den einen Gott expliziert sich in nachösterlicher Zeit gerade im Glauben an ihn (Joh 14,1).

In jüdischen Ohren konnte ein solcher Anspruch Jesu bzw. ein solcher Glaube der johanneischen Christen als Blasphemie (Joh 10,33; vgl. Mk 14,64),¹⁷⁷ ja als ein todeswürdiges Vergehen (Joh 19,7) erscheinen. Wie schon bei Markus das Todesurteil aufgrund des Bekenntnisses Jesu zu seiner Sohnschaft fällt, so erfolgen auch bei Johannes die Tötungsversuche ‚der Juden‘ im Anschluß an entsprechende Aussagen (Joh 5,18; 8,39; 10,39; vgl. 7,30; 8,20) oder Taten (Joh 11,53) Jesu.¹⁷⁸

Ob johanneische Christen selbst Opfer gewaltsamer Handlungen von jüdischer Seite wurden, ist eher fraglich¹⁷⁹ – hingegen ist anzunehmen, daß

BAUCKHAM, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids/Cambridge 1988, 25ff.

¹⁷⁵ S. dazu zuletzt C.H. WILLIAMS, *I am He*, WUNT II/113, Tübingen 2000.

¹⁷⁶ Vgl. FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 46), 345; H.-C. KAMMLER, *Christologie und Eschatologie*, WUNT 126, Tübingen 2000, 32 u.ö. Es läßt sich nicht erkennen, daß der Evangelist den Aussagen über Jesu Gottgleichheit nur mit Vorbehalt begegnet wäre, wie dies etwa M. THEOBALD, *Gott, Logos und Pneuma, ‚Trinitarische‘ Rede von Gott im Johannesevangelium*, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie*, QD 138, Freiburg i.Br. 1992, (41–87)43, meint.

¹⁷⁷ Zu der relativ weiten Definition von Blasphemie im Judentum des ersten Jahrhunderts s. D.L. BOCK, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, WUNT II/106, Tübingen 1998, 30–112. Rabbinische Aussagen zum Blasphemievorwurf finden sich auch bei KRIENER, *Glauben* (s. Anm. 43), 7–25. Zum historischen Hintergrund des Vorwurfs im Johannesevangelium s. jetzt auch T. SÖDING, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f), *ZNW* 93 (2002), 177–199.

¹⁷⁸ Bezeichnenderweise fällt der Todesbeschluß im Anschluß an die Lazarus-Erweckung, in der Jesus in besonders prononcierter Weise Gottes Werk tut (nämlich Tote lebendig zu machen; vgl. Joh 5,22f.).

¹⁷⁹ Aus Joh 16,2f. läßt sich dies nicht entnehmen. Die johanneische Erzählung läßt sich nicht zur Gänze als ‚two-level drama‘ auswerten, in dem *alle* Aussagen zugleich auf der Ebene der Gemeinde gedeutet werden könnten. Vielmehr gelten die Nachstellungen

ein solcher Glaube an den Gekreuzigten als den ‚Erhöhten‘, den in göttlicher Vollmacht, ja an Stelle Gottes handelnden ‚Sohn‘, von synagogalen Kreisen als tendenziell ‚ditheistisch‘ und damit als ein nicht mehr hinnehmbarer Verstoß gegen die Einheit und Einzigkeit Gottes verstanden werden konnte.¹⁸⁰ Ein Hinweis findet sich in der polemischen Bezeichnung Jesu als „besessener Samaritaner“ (Joh 8,48), in der sich der Häresievorwurf mit einer Dämonisierung verbindet. Angesichts dieser Konfliktlage erscheint die Ausstoßung der ‚Ketzer‘ – ganz ohne das Mittel einer *Birkat ha-Minim* – nur folgerichtig, ebenso wie die nun umgekehrt gegen die ‚ungläubigen‘ Juden gerichtete Polemik in gewissem Maße verständlich wird. Dabei fällt jedoch auf, daß der Evangelist, der womöglich selbst an diesem Konflikt beteiligt war, keine Mühe scheut, in seinem Werk die Einheit Jesu mit dem Vater zu betonen und so im Glauben an den Sohn den Glauben an die Einheit Gottes zu wahren.¹⁸¹ So zeigt sich nicht zuletzt in der antijüdischen Polemik des Johannesevangeliums der jüdische Mutterboden des Konflikts und der johanneischen Theologie.

6. Schluß

Eine detaillierte Geschichte dieser Ereignisse läßt sich nicht mehr schreiben, ebensowenig lassen sich Stufen der Entwicklung präzise voneinander scheiden. In der Darstellung des Evangeliums verschmelzen die Horizonte der Gegenwart der Adressaten, der Geschichte der Schule und – natürlich – der erzählten Geschichte Jesu¹⁸² von Nazareth zu einer Einheit, die sich nicht mehr säuberlich auseinanderlegen läßt. Deutlich ist aber, daß der Konflikt, der als ‚Tragödie der Nähe‘¹⁸³ begann, im Evangelium schon aus

hier – ebenso wie in der synoptischen Tradition – Jesus selbst, und interessanterweise ist auch die Ausgestaltung der Dialoge mit ‚den Juden‘ gerahmt durch zwei Szenen (Joh 2,18–22; 10,22–39), die im Tempel situiert sind und „im Zusammenhang mit der joh. Passionsüberlieferung stehen“ (THEOBALD, Herrenworte [s. Anm. 46], 568). Hier zeigen sich von ferne die historischen Haftpunkte, von denen ausgehend der Evangelist die Darstellung des Streites Jesu mit ‚den Juden‘ dramatisch ausgestaltet hat.

¹⁸⁰ Dazu A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven*, SJLA 25, Leiden 1977, 215–217; vgl. auch THEOBALD, *Gott* (s. Anm. 176), 59.

¹⁸¹ Dies wird bei KRIENER, *Glauben* (s. Anm. 43), 148, zutreffend beobachtet, wenn gleich sein Insistieren auf einem subordinatianischen Verständnis dieser Aussagen Fragen aufwirft.

¹⁸² Dazu grundlegend W. TRILLING, *Gegner Jesu, Widersacher der Gemeinde, Repräsentanten der ‚Welt‘*. Das Johannesevangelium und die Juden, in: DERS., *Studien zur Jesusüberlieferung*, SBAB 1, Stuttgart 1998, 209–231.

¹⁸³ So die zutreffende Formulierung bei E. STEGEMANN, *Die Tragödie der Nähe: Zu den jüdenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums*, *Kirche und Israel* 4 (1989), 114–122.

einer gewissen Distanz zur Darstellung kommt. So erfahren die in einem konkreten Konflikt lokalisierbaren Aussagen in nicht unproblematischer Weise eine Ausweitung: Formulierungen, die dem Streit der Judenchristen mit ihren jüdischen Zeitgenossen entstammen, werden in die narrative Darstellung des Weges Jesu eingetragen, doch bleiben sie nicht auf dieser ‚historischen‘ Ebene, sondern gewinnen im Rahmen des gesamten Werks und seiner Dramatik paradigmatische Bedeutung für das Ergehen des Wortes Gottes in der Welt (vgl. Joh 15,18–25) bzw. den fortwährenden Streit zwischen Glauben und Unglauben. Hier liegt der Grund dafür, daß Ausleger das johanneische Bild ‚der Juden‘ als Chiffre für die ‚ungläubige Welt‘ lesen konnten, während andere – mit weniger historischem Recht – die Aussagen über den ‚Kosmos‘ als Chiffre für jüdische Gegner deuten konnten.

Hermeneutisch ist beides problematisch, und die Wirkungsgeschichte hat das Gefahrenpotential dieser polemischen Aussagen des Evangeliums deutlich werden lassen. Da die Ebenen, die der Evangelist programmatisch verschmolzen hat, nicht mehr säuberlich zu trennen sind, ist eine historische ‚Dekonstruktion‘ der johanneischen Darstellung nur noch partiell möglich. Doch ist der möglichst präzise Rekurs auf den Kontext und Konflikte der johanneischen Gemeinden unabdingbar, wenn es gilt, mit den Texten verantwortlich umzugehen, d.h. ihre theologische Interpretationsleistung wahrzunehmen, aber eine unbeabsichtigte Fortwirkungen ihrer antijüdischen Aussagen zu verhindern.

Teil IV:
Zu Sprache und Darstellungsweise

8. Das Bild als Wirkungspotential

Ein rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot- Metapher in Johannes 6*

Das Johannesevangelium spricht an. Mehr als die synoptischen Evangelien zieht es bis heute Leserinnen und Leser in seinen Bann, und das, obwohl dieses Evangelium in der Sicht der Fachexegeten historisch besonders problematisch und theologisch besonders komplex ist. Bibelleserinnen und -leser hindert dies jedoch kaum, sich von diesem Text und seinem eindrucksvollen Christusbild ansprechen zu lassen. Eine herausragende Bedeutung kommt dabei den großen Reden zu, der eindrucksvollen Selbstpräsentation des johanneischen Jesus, die immer wieder gipfelt in den bekannten Ich-bin-Worten mit ihren vertrauten und eingängigen Bildern: „Ich bin das Brot des Lebens“, „das Licht der Welt“, „der gute Hirte“, „der wahre Weinstock“ usw. Diese Worte gehören sicher zu den am meisten zitierten und meditierten Bibelworten, die im kirchlichen Gebrauch, aus ihrem Kontext gelöst, ein Eigenleben führen, aber dadurch auch diesem Kontext, dem Johannesevangelium und seinen Reden wie der Brotrede Joh 6, der Hirtenrede Joh 10 oder der Weinstockrede Joh 15, zu einer festen Verankerung im Bewußtsein der christlichen Gemeinde verholfen haben.

Das Johannesevangelium fasziniert aber durchaus nicht nur ‚schlichte‘ Leser. Viele Größen des Geistes haben eine ganz besondere Vorliebe gerade für dieses Evangelium geäußert: *Martin Luther* aufgrund der besonderen Bedeutung der Worte Jesu in diesem Evangelium,¹ *Johann Gottfried Herder* wegen seines Universalismus² und *Johann Gottlieb Fichte* | wegen

* Für die kritische Durchsicht des Textes danke ich meinen Mitarbeitern Juliane Schlegel und Ulf-Timo Weinberger in Jena.

¹ M. Luther, Vorrede auf das Neue Testament von 1522, in: M. Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe Weimar 1883ff., Deutsche Bibel VI, 10: „Weyl nu Johannes gar wenig werck von Christo, aber gar viel seyner predigt schreybt, widderumb die andern drey Euangelisten viel seyner werck, wenig seyner wort beschreyben, ist Johannis Euangelion das eynige zartte recht hewbt Euangelion vnd den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen vnd hoher zu heben.“

² S. die Abhandlung: J.G. Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer

seiner mystischen Züge,³ und die Liste ließe sich fortsetzen. Und vor wenigen Jahren konnte ein Rezensent trotz der Fülle der historischen und theologischen Probleme die Situation beschreiben mit der bündigen These: „Joh.[anneische] Tiefe fasziniert“.⁴

Es ist exegetisch eine keineswegs unwichtige Frage, *wie* die Faszination dieses Evangeliums zustande kommt. Wie ‚wirkt‘ der johanneische Text, daß er sich so nachhaltig seinen Lesern einprägt? Wie wirkt er auf ‚schlichte‘ Leser, und – zumindest in gewissem Maße – auch auf uns Exegeten, die wir ja trotz der Vorprägung durch bestimmte exegetische Fragestellungen auch zuallererst Leser der biblischen Texte sind (und es auch im Vollzug der wissenschaftlichen Exegese bleiben)? Wie zieht das Evangelium seine Rezipienten in seinen Bann?

Zur Beantwortung dieser Frage wären zahlreiche Beobachtungen aufzuführen, z.B. zur ‚Denkbewegung‘ des johanneischen Textes⁵ und zur kommunikativen Wirksamkeit der Mißverständnisse und der ‚Ironie‘ im Johannesevangelium.⁶ Die *These*, die ich hier ausführen möchte, erfaßt also nur einen Teilaspekt der Frage nach der Wirksamkeit des johanneischen Textes, wenngleich nach meinem Urteil einen sehr wesentlichen: *Das Johan-*

Entstehung und Ordnung, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. B. Suphan, Bd. XIX, Berlin 1880, 253–424: s. bes. das Vorwort: „Einfalt in tiefer Bedeutung ist die höchste Schönheit menschlicher Charaktere und Schriften. Sie ziehen an sich mit unwiderstehlichem Reiz ... Ein Unnennbares umschwebt sie, der stille Zauber ihres eignen Daseyns. Daß das Evangelium Johannes diesen Charakter an sich trage, hat die christliche Geschichte aller Zeitalter bewiesen“ (255). Vgl. weiter ebd. 264: „Johannes ... *erläuterte* nicht nur, sondern *läuterte* selbst die palästinische Evangelien sage. ... denn sie sollte *fortgelten*“; 379: „Er vergaß ... das Irdische seines palästinischen, an Ort und Zeit gebundenen Freundes, um das Himmlische, das Ewige in ihm darzustellen, das über Ort und Zeit hinausgeht und die ganze Menschheit in sich verbindet.“

³ J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, hg. v. H. Verwey, PhB 234, Hamburg 1983, 88: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den innern.“ Ebd., 88: Johannes enthält unter den Evangelisten „allein das, was wir suchen, und wollen, eine Religionslehre“; ebd., 89: Johannes ist „das Beste“ unter den Evangelien. S. zur Johannesdeutung Fichtes K. BERGER, *Exegese und Philosophie*, SBS 123/124, Stuttgart 1986, 19–21.

⁴ J. BECKER, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, ThR 47 (1982), (279–301.305–347)285.

⁵ S. dazu W. REBELL, *Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums*, BET 20, Frankfurt a.M. 1987, 78ff.

⁶ Vgl. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 180: Die johanneische Ironie ist „like a net in which readers are caught and drawn to the evangelist’s theology and faith“. S. weiter F. VOUGA, *Le cadre historique et l’intention théologique de Jean*, Paris 1977; P.D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985; G.R. O’DAY, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986.

nesevangelium wirkt auf seine Leserinnen und Leser in ganz erheblichem Maße durch seine Bilder. Dazu gehören natürlich die bei Johannes breit ausgeführten ‚Szenenbilder‘⁷ wie etwa in der Perikope von der Begegnung am Jakobsbrunnen (Joh 4) oder von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11). Doch neben diesen großen erzählten Bildern steht eine Vielzahl von Metaphern, die das Evangelium durchziehen und die sich in bestimmten Worten Jesu konzentrieren. Diese Metaphern fügen sich zusammen zu einer ‚symbolischen Welt‘, in die das Evangelium seine Leserinnen und Leser einführt und die diese *bewohnen* sollen.⁸ In ihrer semantischen Weite tragen diese Metaphern wesentlich dazu bei, daß sich der johanneische Text seinen Leserinnen und Lesern erschließt. *Die einprägsamen Metaphern wie Brot und Wasser, Licht und Weg, Hirte und Weinstock steigern das Wirkungspotential des johanneischen Textes.* Diese Bilder bedürfen kaum weiterer Erläuterungen, sie erschließen sich ihren Lesern weithin von selbst.⁹ Andererseits läßt sich in der Einbindung dieser Metaphern in ihren Kontext, gerade in den Ich-bin-Worten, eine außergewöhnlich starke christologische Zuspitzung erkennen. *Der johanneische Text vereint somit metaphorische Weite und christologische Konzentration.* Damit bringt der johanneische Text seine christologisch zugespitzte Botschaft seinen Leserinnen und Lesern nahe.

Die Frage nach der Wirkung textlicher Bilder in biblischen Texten setzt eine Ausweitung der klassischen exegetischen Methoden voraus: | die Einbeziehung *funktionaler* Fragestellungen bzw. der *textpragmatischen* Dimension. Welche Funktion haben die Elemente eines Textes im Blick auf seine Leser? Diese pragmatische Aufweitung der historisch-kritischen Methoden, die seit den 70er Jahren auch in der Biblexegese zunehmend vorgenommen wurde,¹⁰ folgt einem Paradigmenwechsel in der Sprach- und

⁷ Die szenische Ausgestaltung dieser ‚Bilder‘ ist jetzt ausführlich herausgearbeitet in L. SCHENKE, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998.

⁸ S. dazu REBELL, Gemeinde (s. Anm. 5), 42ff.; H. THYEN, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 217,25f. Die Rede vom ‚Bewohnen‘ der symbolischen Welt geht auf P. Ricoeur zurück, s. P. RICOEUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, (24–45)31.

⁹ Das heißt nicht, daß der biblische Hintergrund, der in der Verwendung dieser Metaphern durchgehend nachweisbar wäre (s. H. THYEN, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, JAC 35 [1992], 19–46) unwesentlich wäre. Dennoch ist seine Kenntnis nicht Voraussetzung dafür, daß sich die genannten Metaphern den Lesern des Evangeliums erschließen.

¹⁰ S.H. FRANKEMÖLLE, Einführung, in: DERS., Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 11–18; DERS., Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu. Historisch-kritische und pragmatische Exegese. Eine kritische Sichtung, in: DERS., Biblische Handlungsanweisungen, ebd., 19–49; vgl. auch I. BROER, Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1–26, BN 5 (1978), 13–27; D. DORMEYER, Der Sinn des Leidens Jesu.

Literaturwissenschaft, von der werk- oder autorzentrierten zur rezipientenorientierten Betrachtungsweise.¹¹ Im deutschsprachigen Raum bezeichnet man diese neue Betrachtungsweise meist als *Rezeptionsästhetik*,¹² im Englischen als *Reader-Response Criticism*.¹³

Im folgenden möchte ich zunächst ganz knapp wesentliche Charakteristika dieses Zugangs beschreiben und begründen, welches der rezeptionsästhetischen Modelle ich für die Praxis der Bibelexegese als das fruchtbarste ansehe. In einem zweiten Schritt werde ich fragen, was sich aus dieser Perspektive über textliche Bilder sagen läßt. Daraufhin werde ich in einem rezeptionsästhetisch inspirierten Durchgang durch das sechste Kapitel des Johannesevangeliums der Verwendung der Brotmetapher nachgehen und fragen, inwiefern gerade diese Metapher zur Wirkung dieses (Teil-)Textes beiträgt.

1. Einige Grundzüge rezeptionsästhetischer Textwahrnehmung

Rezeptionsästhetische Lektüre betrachtet einen Text nicht als abgeschlossenes System (als ob man den Text verstanden hätte, wenn man nur seine interne ‚Struktur‘ zutreffend erhoben hat) und auch nicht als Ausdruck der Intention seines Autors (der uns ja in der Regel nur durch den von ihm hinterlassenen Text ‚greifbar‘ ist, so daß auch seine Intention nicht anders als aus dem Text selbst zu rekonstruieren ist). Rezeptionsästhetische Lek-

Historisch-kritische und pragmatische Analyse der Markuspassion, SBS 96, Stuttgart 1979.

¹¹ Zur Rede von einem Paradigmenwechsel s. H.-R. JAUB, Paradigmenwechsel in der Literaturwissenschaft, in: V. Zmegac (Hg.), Methoden der deutschen Literaturwissenschaft, Frankfurt ²1972, 274–290; auch S.R. SULEIMAN, Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism, in: Ders./I. Crosman (Hgg.), The Reader in the Text, Princeton 1980, (3–45)3f. Grundlegend für diesen Paradigmenwechsel waren im deutschsprachigen Raum H. WEINRICH, Für eine Literaturgeschichte des Lesers (1967), in: DERS., Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart etc. 1971, 23–34; W. ISER, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (1967), in: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, UTB 303, ³1988, 228–252; DERS., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, UTB 636, München ⁴1994; H.-R. JAUB, Literaturgeschichte als Provokation, 1970. Vgl. zur Vorgeschichte des Rezeptionsbegriffs auch H.-R. JAUB, Art. Rezeption, Rezeptionsästhetik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992), 996–1004.

¹² S. den Sammelband von Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik (s. Anm. 11), sowie die Einführung von H. LINK, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Urban-Taschenbücher 215, Stuttgart ²1980.

¹³ S. die Sammelbände von J.P. Tompkins (Hg.), Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism, Baltimore 1980; S.R. Suleiman/I. Crosman (Hgg.), The Reader in the Text, Princeton 1980.

türe läßt also die bislang dominierenden Formen der werk- und autor-zentrierten Textinterpretation hinter sich und praktiziert eine Lektürewise, die neben den Dimensionen ‚Text‘ und ‚Autor‘ eine dritte Dimension, den ‚Leser‘, im Vorgang der Interpretation berücksichtigt. *Rezeptionsästhetische Lektüre erfaßt Texte prinzipiell als Teil eines Kommunikationsgeschehens zwischen Autor und Leser.* Da sich ein Text aber ausschließlich im Vollzug der Lektüre erschließt, kommt der Dimension ‚des Lesers‘ bzw. ‚der Leser‘ zumindest methodisch eine gewisse Priorität zu.

Damit erheben sich allerdings vielfältige Fragen. Welche Leser sind gemeint? Leserinnen und Leser, die Zeitgenossen des Autors sind und mit ihm gegebenenfalls zu einer sprachlichen, kulturellen oder religiösen Gemeinschaft gehören, oder Leserinnen und Leser, die einen Text in räumlicher und zeitlicher Distanz vom Autor wahrnehmen und die Sprache des Textes evtl. erst mühsam erlernt und von den im Text verwendeten kulturellen Codes kaum nähere Kenntnis haben? Solche Leserinnen und Leser, wie sie sie der Autor beim Abfassen seines Textes im Sinn hatte, oder ganz andere, an die der Autor niemals gedacht haben kann? Leser, wie sie der Text voraussetzt, damit die in ihm angelegte Kommunikation gelingt, oder Leserinnen und Leser, die sich der kommunikativen Intention des Textes verweigern? Anhand solcher Differenzierungen wurde in der literaturwissenschaftlichen Theoriediskussion eine verwirrende Vielfalt von ‚Lesern‘ geschaffen: ‚reale‘ und ‚ideale‘, ‚imaginierte‘ und ‚intendierte‘, ‚implizite‘ und ‚fiktive‘, ‚Archi‘- und ‚Modell‘-Leser. | Mit diesen Begriffen verbinden sich zum einen notwendige Unterscheidungen der Leserinstanzen auf den verschiedenen Ebenen der textlichen Kommunikation.¹⁴ Zum anderen repräsentieren die Termini auch unterschiedliche Forschungsrichtungen und Betrachtungsinteressen in der rezeptionsorientierten Literaturwissenschaft. Eine Unterscheidung ist grundlegend: Während primär ‚rezeptionsgeschichtliche‘ Modelle auf die konkreten Leserinnen und Leser und den gegebenenfalls empirisch zu erhebenden Vorgang der Rezeption ausgerichtet sind, fragen ‚rezeptions-‘ oder ‚wirkungsästhetische‘ Modelle eher abstrakt nach dem im Text impliziten, für eine gelingende Kommunikation

¹⁴ Hier ist zu differenzieren zwischen dem realen Leser oder der realen Leserin eines Textes, dem im Text impliziten Leser (also einem textlichen Konstrukt) und der (nur in der Erzählung dargestellten) Gestalt dessen, dem erzählt wird (also dem Gegenstück zum ‚Erzähler‘; ein deutscher Terminus scheint hierfür gar nicht zu existieren, man spricht entweder englisch von „narratee“ oder französisch von „narrataire“). S. zur Differenzierung zwischen den verschiedenen Leser-, Instanzen‘ LINK, Rezeptionsforschung (s. Anm. 12), 16–38; R. ZERBST, Kommunikation, in: H.-W. Ludwig (Hg.), Arbeitsbuch Romananalyse, Darmstadt 1985, (41–64)47–61; H. RAGUSE, Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 84ff.

vorausgesetzten Leser, „dessen Rezeption in einer adäquaten Reaktion auf die Strategien dessen besteht, der den Text so produziert hat“.¹⁵

Berücksichtigt man, daß die Bibelexegese es mit antiken Texten zu tun hat, deren Autoren uns nicht anders als durch ihre Texte begegnen können¹⁶ und deren erste Rezipienten ebenfalls nicht mehr befragbar sind, dann ergibt sich m.E. eine klare Präferenz für die phänomenologisch angelegten Modelle einer ‚Wirkungsästhetik‘. Gewiß können auch primär empirische Fragestellungen angewandt werden, z.B. um das Verständnis von Wundergeschichten oder Gleichnissen bei unterschiedlichen Rezipienten heute zu erheben.¹⁷ Doch solche Untersuchungen sagen in erster Linie etwas über die jeweiligen Rezipienten aus, nicht über den rezipierten Text und die durch ihn ursprünglich bewirkte Kommunikation. Solange jedoch die Aufgabe besteht, antike Texte als Teil ihrer ursprünglichen Kommunikationssituation zu verstehen, verdienen solche Modelle den Vorzug, die nicht auf empirischen Untersuchungen basieren, sondern aus der Beobachtung textlicher Phänomene zu beschreiben versuchen, wie ein Text auf seine Leser einwirken will und – wenn die Kommunikation gelingt – auch einwirkt. Die Leser, die dabei zum Thema werden, sind keine konkreten Leser aus Fleisch und Blut, sondern abstrakte, *im Text ‚implizite‘ Leser*, d.h. ein aufgrund des Textes gewonnenes Konstrukt. Der Begriff ‚implizite(r) Leser‘ thematisiert also die Art und Weise, wie der Text selbst seine möglichen realen Leser vorsieht, damit die Kommunikation gelingt; es ist die „im Text ausmachbare Leserrolle“.¹⁸

So abstrakt dieses Leser-Konstrukt auch erscheinen mag, es hat den Vorteil, daß man mit ihm beschreiben kann, wie ein Text auf ganz unterschiedliche konkrete Leserinnen und Leser einwirken kann, auf seine ers-

¹⁵ LINK, Rezeptionsforschung (s. Anm. 12), 44. Zum Gegensatz dieser beiden, durch H.-R. JAUß (Rezeptionsgeschichte) und W. ISER (Rezeptionsästhetik bzw. Wirkungsästhetik) repräsentierten Modelle s. LINK, ebd., 43–52; ausführlich H.-D. WEBER, Rezeptionsgeschichte oder Wirkungsästhetik, Stuttgart 1978; weiter das Referat bei T. NIBLMÜLLER, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995, 74–76.

¹⁶ Die für die Literaturwissenschaft provokative Rede vom ‚Tod des Autors‘ (R. BARTHES), der nicht anders als in seinem Text greifbar ist, muß auch für die biblischen Texte ernst genommen werden. Vgl. R. BARTHES, La mort d'auteur (1968), in: Le bruissement de la langue. Essais critiques IV, Paris 1984, 61–67; s. dazu RAGUSE, Der Raum (s. Anm. 14), 38–40.

¹⁷ Solche Untersuchungen werden vor allem im religionspädagogischen Interesse angestellt, s. etwa A.A. BUCHER, Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Fribourg 1990; H. BEE-SCHROEDTER, Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien, SBB 39, Stuttgart 1998.

¹⁸ ISER, Der Akt des Lesens (s. Anm. 11), 66.

ten Leser in der ursprünglichen textlichen Kommunikation ebenso wie auf heutige Rezipienten. Das phänomenologische Modell des ‚impliziten Lesers‘ umgreift sowohl die historische Dimension einer früheren oder gar ersten, durch den gegebenen Text bewirkten Kommunikation als auch die Dimension konkreter lektoraler Erfahrung, wie sie jeder Leser und jede Leserin eines Textes in die Lektüre einbringt, und es reflektiert beide im Rückbezug auf textliche Wirkstrukturen. Deshalb ist dieses rezeptionsästhetische Modell, wie es von dem Konstanzer Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser für literarische Texte entworfen wurde, für die Lektüre biblischer Texte praktikabel und fruchtbar,¹⁹ sofern diese den | Leseraspekt einbeziehen will, aber auf die historische Nachfrage nach der ursprünglichen textlichen Kommunikation nicht verzichten kann.

Ich skizziere nur ganz kurz die wichtigsten Aspekte dieses Modells:²⁰

a) Eine einfache These steht am Anfang: Ein Text wird niedergeschrieben, um gelesen zu werden. Zu einem literarischen Werk gehört notwendig, daß es gelesen wird, denn erst dieses begründet seine Wirkung. Ohne gelesen zu werden, ist der schönste Text wirkungslos und tot. Das gilt insbesondere für Texte, die nicht einfach eine äußere Wirklichkeit abbilden, sondern – wie ein Roman oder eine Erzählung – Elemente der Wirklichkeit zu einem neuen, eigenen Bild zusammensetzen. Solche ‚fiktional‘ zu nennenden Texte – und zu dieser Kategorie gehören auch die neutestamentlichen Evangelien – kommen erst dann zur Wirkung, wenn sie ihr Bild der Wirklichkeit ihren Lesern vermitteln, ja ‚einbilden‘ konnten.

b) Alles kommt daher auf den ‚Akt des Lesens‘ an. Dieser ist kein bloß passiv-rezeptiver Akt, sondern ein offener Prozeß, an dem der Leser oder die Leserin, durch den Text herausgefordert, aktiv beteiligt ist. Zwischen Text und Leser kommt es zu einer Interaktion, in der der Sinn des Textes nicht einfach wahrgenommen wird (als ob er schon im Text selbst völlig feststünde), sondern zuallererst konstituiert wird. Der Sinn eines Textes ist

¹⁹ Vgl. die breite Darstellung bei NIBLMÜLLER, Rezeptionsästhetik und Bibellese (s. Anm. 15), und die Einführung von J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 (1992), 266–290. S. weiter die Hinweise bei U.H.J. KÖRTNER, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, passim, und H. FRANKEMÖLLE, Matthäus. Kommentar I, Düsseldorf 1994, 37ff. Die Leserrolle in den Evangelien wird unter Bezugnahme auf Iser untersucht bei D.B. HOWELL, Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel, Sheffield 1990, und R.M. FOWLER, Let the Reader Understand, Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark, Minneapolis 1991.

²⁰ S. zum Ganzen ISER, Appellstruktur (s. Anm. 11); DERS., Akt des Lesens (s. Anm. 11); DERS., Interaction Between Text and Reader, in: Suleiman/Crosman (Hgg.), The Reader in the Text (s. Anm. 13), 106–119; DERS., The Reading Process. A Phenomenological Approach, in: Tompkins (Hg.), Reader-Response Criticism (s. Anm. 13) 50–69, vgl. auch die Einführungen bei FREY, Der implizite Leser (s. Anm. 19), und NIBLMÜLLER, Rezeptionsästhetik (s. Anm. 15), 70–104.

also nicht schon vollständig vorgegeben, er konkretisiert sich vielmehr, ja er entsteht erst im Vollzug der Lektüre, unter kreativer Einbeziehung des jeweiligen Lesers und seines Verständnis- und Vorstellungsvermögens. Daß dies so ist, läßt sich an der schlichten Tatsache erkennen, daß ein und derselbe Text von verschiedenen Lesern sehr unterschiedlich verstanden werden kann.²¹ |

c) Wie kommt es zu dieser Sinnkonstitution? Sie wird nach Iser gerade so ermöglicht, daß der Text der lektoralen Rezeption Freiräume läßt, die die Leser in unterschiedlicher Weise füllen können. Im Anschluß an Roman Ingarden spricht Iser hier von *Unbestimmtheitsstellen*.²² Gemeint sind damit jene Lücken, Sprünge und Wechsel der Darstellungsperspektive, die die Leser nötigen, selbst die unterschiedlichen Textelemente zusammenzuordnen.

Diese ordnende, strukturierende Tätigkeit der Leser kann nur auf der Grundlage von schon Bekanntem erfolgen: Ein Leser oder eine Leserin bringt ein, was er oder sie bereits kennt: die eigene Welt mit ihren Bildern und Vorstellungen und natürlich auch das, was in der Lektüre schon zurückliegt. Das bereits Gelesene ist im Gedächtnis mehr oder weniger präsent und bildet die Grundlage, auf dem das neu zu Lesende verstanden wird. Jedes neue Wort, jeder neue Satz wird dem schon Bekannten zugeordnet und weckt zugleich im Leser eine Erwartung im Blick auf den Fortgang des Textes. Diese kann im weiteren Verlauf der Lektüre bestätigt oder auch durch eine überraschende andere Wendung der Geschichte korrigiert werden. Indem ein Leser so an der Wahrnehmung der erzählten Geschichte beteiligt, ja in dieselbe einbezogen ist, indem er seine mitgebrachte Welt in die Welt der Erzählung einbeziehen und durch den Fortgang derselben verändern läßt, erfährt er die Wirksamkeit des Textes an sich selbst. Er vollzieht die Erfahrungen mit, welche die erzählten Personen machen, und macht auf diese Weise Erfahrungen an der Seite der textlichen Figuren.

Entscheidend für diesen komplizierten Prozeß ist jedoch gerade die Tatsache, daß nicht alle textlichen Zusammenhänge vollständig vorgegeben sind. Denn nur dies provoziert die Beteiligung der Leser im Akt des Lesens, die Interaktion zwischen der mitgebrachten Leser-Welt und der erzählten Text-Welt. *Die Unbestimmtheit des Textes stimuliert somit die Aktivität der Leser und begründet damit die kommunikative Wirksamkeit des fiktionalen Textes.* Je weniger eine Geschichte einem ganz bestimmten

²¹ Die Pluralität von Textverständnissen läßt sich keineswegs immer in dem Sinne ‚auflösen‘, daß das eine Verständnis ‚richtiger‘ als das andere, d.h. näher an einem idealen ‚richtigen‘ Textsinn läge.

²² ISER, Appellstruktur (s. Anm. 11), 267ff.; vgl. R. INGARDEN, Konkretisation und Rekonstruktion, in: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik (s. Anm. 11), 42–70.

Kontext verhaftet ist und nur in diesem ‚funktioniert‘, je ‚typischer‘ die in ihr erzählten Handlungen und Rollen erscheinen, desto leichter wird es den Leserinnen und Lesern fallen, die Welt des Textes | mit ihrer Welt zu verbinden, den Text zu adaptieren und ‚bisher Ungekanntes an die eigene ‚Erfahrungsgeschichte‘ anzuschließen“.²³

2. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Wirkung sprachlicher Bilder

Was bedeuten diese rezeptionsästhetischen Einsichten zur Wirkung von Texten nun für die Wirkung von textlichen *Bildern*? Solche Überlegungen lassen sich im Anschluß an *Wolfgang Iser*s Modell der Lektüre fiktionaler Texte durchführen.

a) Wenn die Wahrnehmung bzw. die Konstitution des Sinnes fiktionaler Texte weitgehend unter Inanspruchnahme der ‚Vorstellungsbildung‘ der Leser funktioniert, dann impliziert dies eine starke Einbeziehung des Bildhaft-Konkreten. Die erzählte Handlung wird vor dem inneren Auge der Leser bzw. Hörer des Textes aufgebaut, sie spielt auf der Bühne der inneren, bildhaft-konkreten Wahrnehmung. Die Vorstellbarkeit des Erzählten, die Bildhaftigkeit der Erzählung ist geradezu Bedingung dafür, daß eine solche Lektüre möglich wird, die den Leser selbst zum ‚Betrachter‘, ja zum Beteiligten werden läßt und ihn in die erzählten Szenen einbezieht. Daß dies so ist, wird durch die Gegenprobe deutlich: Ein abstrakter Text fordert seinen Lesern zwar einen denkerischen Nachvollzug ab, aber er erweckt keine bildhaften Vorstellungen in ihnen. Er läßt sie nicht zu ‚Betrachtern‘ werden und schon gar nicht zu Beteiligten an einer vorgestellten Handlung. Dies ist nur möglich durch die erzählerische Konkretion. Die *Vorstellungsbildung und mit ihr die Wirkung eines fiktionalen Textes ist gerade auf die Bildhaftigkeit des Erzählten angewiesen*.

Deshalb lassen sich auch erzählerische Texte nicht auf einen abstrakten Sachgehalt reduzieren. Dies gilt für eine Fabel genauso wie für ein Evangelium. Die ‚Moral von der Geschichte‘ ist ebenso eine Verkürzung wie die Reduktion einer Evangelienperikope auf das abstrakte ‚Kerygma‘. Erzählerische Texte – und damit auch die neutestamentlichen Evangelien – wirken gerade durch ihre narrative Gestalt, und sie sind auf einen *modus recipiendi* angewiesen, der diese Gestalt zur Wirkung kommen läßt. |

b) Nun gibt es freilich Bilder, in denen alles genauestens beschrieben ist, in denen durch viele sprachliche Details angegeben ist, daß sich der ‚geneigte Leser‘ die Szene so und nicht anders vorzustellen habe. Je präzi-

²³ ISER, Appellstruktur (s. Anm. 11), 249.

ser diese erzählerische Determination erfolgt, desto mehr wird die Tätigkeit des Lesers bzw. des Betrachters einer solchen zu einer rein rezeptiven, desto weniger Raum bleibt ihm für die kreative Ausgestaltung des vorgeführten Bildes und die Eintragung eigener Vorstellungen. Sind die erzählten Bilder hingegen elementarer und in ihren Einzelheiten und ihrer gegenseitigen Zuordnung weniger stark determiniert, dann bleibt für die Aktivität der Leser mehr Raum. Diese müssen dann selbst die Lücken füllen, die offen gelassenen Details in ihrer eigenen Vorstellung präzisieren. Das geschieht in der Regel durch die Eintragung von Elementen aus der Welt der Leser, aus dem Schatz an Bildern, den sie – aus ihrer eigenen Welt- und Lebenserfahrung, aus ihrem kulturellen Wissen oder aus der bisherigen Lektüre des Textes – in sich tragen. In der Vorstellungsbildung der Leser verbinden sich dabei die Welt des Textes und die Welt der Leser in einem sehr viel höheren Maße, als dies bei weitgehend determinierten Bildern der Fall ist.

Ein Beispiel: Wenn man Menschen im europäischen Kulturkreis die lukanische Weihnachtsgeschichte vorliest, dann wird die in ihnen erzeugte Vorstellung weithin durch die kulturell vermittelten Bilder von einem Stallgebäude, von Ochs und Esel und einer hölzernen Futterkrippe bestimmt sein, obwohl im Text weder diese beiden Tiere noch ein Stall vorkommen und auch die uns bekannte Form einer hölzernen Futterkrippe nicht dem entspricht, was man sich im damaligen Palästina unter einer *φάτυνη* vorzustellen hat.²⁴ Doch wo der Text selbst Details offen läßt oder wo die ursprüngliche Gestalt der erwähnten Realien vergessen ist, da dringen Elemente der Welt der Leser, ihrer lebensweltlichen Vorstellung oder kulturellen Vorbildung als Konkretionen in die Geschichte ein. Dies funktioniert gerade, weil die Erzählung relativ knapp und semantisch nicht völlig determiniert ist. Die ‚Aufklärung‘ darüber, daß man sich die ‚Krippe‘ ganz anders vorzustellen hätte und daß bestimmte Figuren nicht in die ursprüngliche Szene gehören, bewirkt eine ‚Richtig|stellung‘ der Textwahrnehmung, aber bremst gerade die Kreativität der Rezipienten.

c) Man kann also sagen, daß die textliche Wirkung desto mehr stimuliert wird, je mehr Texte bildhaft gestaltet sind und je elementarer die in den Texten verwendeten Bilder sind. Eine Überdetermination würde der Aktivierung der Leser im Wege stehen, eine Unterdetermination im Sinne des weitgehenden Verzichts auf eidetische Anschaulichkeit würde die Leseraktivität gar nicht in Gang setzen können. Die Wirkung einer Erzählung hängt also einerseits vom richtigen Maß der in ihr verwendeten Bilder ab, andererseits zugleich von der semantischen Offenheit derselben. Offen und

²⁴ „In Palästina ist die Krippe ... niemals ein auf Füße gestellter hölzerner Kasten“ (G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh³1924, 43); vgl. auch M. HENGEL, Art. *φάτυνη*, in: G. Kittel/G. Friedrich (Hgg.), *ThWNT* 9, Stuttgart etc. 1973, (51–57)55f.

zugänglich sind sprachliche Bilder insbesondere dann, wenn sich in ihnen etwas Typisches zeigt: ein Phänomen, das Menschen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten begegnen kann, typische Beziehungskonstellationen und Handlungsmuster, z.B. zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern oder zwischen Liebenden, oder grundlegende Erfahrungen des menschlichen Lebens wie Hunger und Durst, Armut und Reichtum etc.²⁵ Solche Textelemente ermöglichen es den Lesern, die Texte zu adaptieren, auf ihre eigene Situation zu beziehen und sich in ihnen – jedenfalls in gewissem Maße – wiederzufinden. Eine solche Offenheit kennzeichnet auch Begriffe, die Sinneswahrnehmungen und Lebenselemente bezeichnen, wie z.B. Licht und Finsternis, Weite und Enge, Wasser und Brot, Feuer und Luft etc. Aufgrund der Allgemeinheit der mit diesen Begriffen bezeichneten Wahrnehmungen und Erfahrungen lassen sich diese Termini besonders leicht metaphorisch verwenden und erschließen in dieser Verwendung den mit ihnen verbundenen Sinngehalt bzw. übertragen ihn auf jene Textelemente, mit denen sie verbunden sind.

Die ‚zugänglichsten‘ Texte der synoptischen Evangelien sind sicher die Gleichnisse Jesu. Diese nehmen gerade alltägliche Beziehungskonstellationen und allgemeine Erfahrungen auf, reden von einem König, der ein Fest ausrichtet, von einer Frau, die Brot backt und von einem Bauer, der plötzlich einen Schatz findet. Diese Szenen sprechen auch noch in einem Kulturkreis an, in dem es keinen König mehr gibt und die bäuerliche Lebenswelt den Menschen ferner gerückt ist. Zwar fehlen heutigen Rezipienten manche Erfahrungen, die die Gleichnisse Jesu aus ihrer ursprünglichen Lebenswelt in sich tragen, aber die allgemeinen Konstellationen lassen sich zum Teil durch andere Konkretionen auffüllen und erlauben so durchaus, daß die Leserinnen und Leser in die Welt der Gleichnisse eintreten und diese auf ihr eigenes Leben beziehen.

Im Johannesevangelium finden sich keine Gleichnisse im synoptischen Stil, an ihre Stelle treten Bildworte und Bildreden und – in rezeptionästhetischer Hinsicht bedeutsam – eine Reihe von Metaphern, die sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen. An erster Stelle ist hier die Metaphorik

²⁵ Natürlich sind auch diese Wahrnehmungen in verschiedenen Kulturkreisen unterschiedlich konnotiert. Man kann m.E. nicht mit einer ubiquitär gleichen ‚Symbolik‘ einzelner Textelemente rechnen, wie dies etwa unter dem Einfluß der Lehre *C.G. Jungs* in den Auslegungen *Eugen Drewermanns* geschieht (vgl. dazu J. FREY, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese*, WUNT II/71, Tübingen 1995, 209ff.; zur Problematik der sozialen Vermittlung der Symbole s. auch H. RAGUSE, *Psychoanalyse und biblische Interpretation*, Stuttgart etc. 1993, 27f., der in den von *Jung* so genannten Archetypen nicht „ewige innere Bilder“, sondern allenfalls „Verinnerlichungen und symbolische Repräsentationen ganz früher Objektbeziehungen“ sehen kann).

von Licht und Finsternis zu nennen,²⁶ hinzu kommen die Metaphern vom Wasser und vom Brot (und dementsprechend die Rede vom Hungern und Dürsten bzw. Essen und Trinken), von der Tür und vom Weg, vom Hirten und der Herde, vom Weinstock, vom Bräutigam etc. Mit diesen Metaphern verbinden sich Elemente der Lebenswahrnehmung, die den Leserinnen und Lesern des Evangeliums in einem sehr weiten Umkreis vertraut sein dürften. Die Metaphern tragen so durch ihre den Lesern bekannten Konnotationen zur Vermittlung der mit ihnen textlich verknüpften Sachverhalte bei. Wenn Jesus als Licht bezeichnet wird, dann überträgt sich darin die positive Konnotation, daß das Licht es hell werden läßt, auf seine Person, so daß nun die Wirkung Jesu Christi auf das Leben der Glaubenden nicht nur bildhaft veranschaulicht, sondern umfassender – auch emotional – nahe gebracht wird. Ähnliches ließe sich für die Metaphern vom Wasser oder von der Tür sagen.

3. Die Brotmetapher in Johannes 6 in rezeptionsästhetischer Sicht

Ich möchte im folgenden die gewonnenen Einsichten an der Brotmetapher exemplifizieren, wobei sich hier – mehr noch als bei der Licht- |oder Wassermetaphorik – in einem zusammenhängenden Textstück eine interessante *Folge wechselnder Bezüge* bietet. Die Brotmetapher wird nicht statisch gebraucht, sie bleibt vielmehr in Bewegung, und sie nimmt die Leser im Vollzug der Lektüre, im Durchgang durch den Text, in dieser Bewegung mit. Deshalb bietet sich gerade für diese Metapher eine rezeptionsästhetische Lektüre an.

Mit diesem Versuch betreten wir kein völliges Neuland. Rezeptionsästhetisch inspirierte Arbeiten sind gerade zum Johannesevangelium recht zahlreich. Es scheint, als lade dieses Evangelium seine Ausleger in besonderem Maß dazu ein, neue Methoden an ihm zu erproben. Ersten Versuchen²⁷ folgten monographische Arbeiten²⁸ und ganze Kommentare, welche

²⁶ Zur Lichtmetaphorik im vierten Evangelium s. ausführlich O. SCHWANKL, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften, HBS 5, Freiburg u.a. 1995, bes. 38ff.

²⁷ Vgl. etwa G.A. PHILLIPS, ‚This is a Hard Saying. Who Can be Listener to it?‘: Creating a Reader in John 6, *Semeia* 26 (1983), 23–56; P.P.A. KOTZÉ, John and reader’s response, *Neot.* 19 (1985), 50–63.

²⁸ Vgl. neben der wegweisenden Arbeit von CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 6), die folgenden Studien: O’DAY, *Revelation* (s. Anm. 6); J.L. STALEY, *The Print’s First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBL.DS 82, Atlanta 1988; M. DAVIES, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, JNTS.S 69, Sheffield 1992; M.W.G. STIBBE, *John as storyteller*, MSSNTS 73, Cambridge 1992, sowie die

die Leserperspektive programmatisch berücksichtigen.²⁹ Wesentliche Erträge dieses Ansatzes sind die intensivere Berücksichtigung der textlichen Abfolge, die in der Linearität der Lektüre zur Geltung kommt, eine gesteigerte Sensibilität für die kommunikative Wirksamkeit des Textganzen und seiner einzelnen sprachlichen Mittel (Mißverständnisse, Ironie etc.) und damit eine stärkere Wahrnehmung des Textes als Einheit,³⁰ und nicht zuletzt ein besseres Verständnis der Faszinationskraft des johanneischen Textes in Bezug auf sehr unterschiedliche Leserinnen [und Leser] und der gleichwohl bestehenden Pluralität der Textverständnisse.³¹

3.1 *Exegetische Voraussetzungen*

In diesem konzentrierten rezeptionsästhetischen Durchgang durch Joh 6³² können die vielen exegetischen Probleme dieses Kapitels nicht im Detail erörtert werden.³³ Hier soll daher nur kurz benannt werden, was diesem Durchgang durch den Text vorausgesetzt ist.

Beiträge in: E.V. McKnight (Hg.), *Reader Perspectives on the New Testament*, Semeia 48 (1989); R.A. Culpepper/F.F. Segovia (Hgg.), *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, Semeia 53 (1991).

²⁹ S. im angelsächsischen Sprachraum die Kommentare von C.H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992; T.L. BRODIE, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York/Oxford 1993; M.W.G. STIBBE, *John. Readings*, Sheffield 1993; F.J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1–4*, Minneapolis 1993 (bes. die Einführung, 1ff.); DERS., *Signs and Shadows, Reading John 5–12*, Minneapolis 1996; DERS., *Glory not Dishonor. Reading John 13–20 (21)*, Minneapolis 1998; SCHENKE, *Johannes* (s. Anm. 7).

³⁰ S. dazu FREY, *Der implizite Leser* (s. Anm. 19), 285f.

³¹ Frey, ebd., 278f.

³² S. dazu bereits den Aufsatz von PHILLIPS, *This is a Hard Saying* (s. Anm. 27), der allerdings auf die Brot-Metapher nicht weiter eingeht; vgl. weiter die in Anm. 29 genannten Kommentare. Wichtige Beobachtungen finden sich auch in den Auslegungen von U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, und SCHENKE, *Johannes* (s. Anm. 7).

³³ S. zur Auslegung dieses Kapitels neben den Kommentaren besonders P. BORGES, *Bread from Heaven*, NT.S 10, Leiden 1965; DERS., *John 6: Tradition, Interpretation and Composition*, in: DERS., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1996, 205–229; W.A. MEEKS, *The Prophet-King, Moses Traditions and the Johannine Christology*, NT.S 14, Leiden 1967; L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA 18, Münster 1987, 186ff.; J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte*, SBB 16, Stuttgart 1988; H. WEDER, *Die Menschwerdung Gottes, Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6*, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, 363–400; P.N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*, WUNT II/78, Tübingen 1995, sowie die Beiträge in R.A. Culpepper (Hg.), *Critical Readings of John 6, Biblical Interpretation Series 22*, Leiden 1997.

a) Der Text wird in seiner überlieferten Abfolge wahrgenommen. Dabei wird (zunächst nur heuristisch) vorausgesetzt, daß das 6. Kapitel des Johannesevangeliums an der Stelle, an der es im überlieferten Text steht, sinnvoll ist. Ein zwingender Anlaß zu einer Textumstellung besteht nicht.³⁴

b) Der Lektüre liegt der Text auch in seinem überlieferten Textbestand zugrunde, d.h. unter Einschluß des sogenannten eucharistischen Abschnitts Joh 6,51c–58. Die gerne vorgenommene literarkritische Ausscheidung dieser Verse würde ebenfalls ein hypothetisches vorredaktionelles ‚Werk des Evangelisten‘ voraussetzen, für das eine selbständige textliche Wirksamkeit nicht zu erweisen ist.³⁵ Im Übrigen scheint sich auch in Bezug auf Joh 6,51c–58 die Forschungslage zu verändern: Während noch vor zwei bis drei Jahrzehnten der sekundäre Charakter dieser Verse überwiegend angenommen wurde,³⁶ haben sich in letzter Zeit die Zweifel an der Ausscheidung verstärkt.³⁷ Gerade eine rezeptionsästhetische Textwahrnehmung dürfte die Indizien für die grundlegende Kohärenz des Textes weiter verstärken.

c) Für den rezeptionsästhetischen Durchgang kann auch die umstrittene Frage nach der Gliederung des Kapitels, v.a. nach dem genauen Beginn der

³⁴ Eine solche würde voraussetzen, daß wir sicher wissen könnten, daß der Evangelist eine andere Anordnung herstellen wollte. Dies aber ist m.E. nicht möglich. Die häufig vorgenommene Umstellung von Kapitel 5 und 6 basiert auf der Voraussetzung eines stärker synoptikernahen Aufrisses. Daß der Evangelist eigentlich einen solchen anstrebte, läßt sich textlich durch nichts begründen. Interessant ist der Hinweis von P. Borgen, daß Elemente aus Joh 5,31–37 als thematischer Hintergrund für Joh 6 fungieren (BORGEN, *Bread from Heaven* [s. Anm. 33], 152 Anm. 2; DERS., *John 6* [s. Anm. 33], 225–227).

³⁵ S. zu den Problemen der johanneischen Literarkritik ausführlich J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*. Bd. I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 429ff.

³⁶ So hatte G. KLEIN („Das wahre Licht scheint schon“. *Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule*, ZThK 68 [1971], 261–326, hier 296 Anm. 144) noch dekretiert, die „Sekundarität“ dieses Abschnitts könne „schwerlich noch bezweifelt werden“.

³⁷ S. zusammenfassend R.A. CULPEPPER, *John 6: Current Research in Retrospect*, in: Ders. (Hg.), *Critical Readings of John 6* (s. Anm. 33), 247–257, hier: 253: „One of the chief contributions of this collection of essays ... is to reverse the long-held view that John 6:51c–58 is a later redactional insertion that jarringly introduces a eucharistic interpretation of the bread of life theme. The continuities of theme and language are much stronger than was previously assumed, meaning that these verses should now be read as an integral part of the discourse.“ Vgl. auch J.D. CROSSAN, *It is written: A Structuralist Analysis of John 6*, in: M.W.G. Stibbe (Hg.), *The Gospel of John as Literature*, NTTs 17, Leiden 1993, 145–164; J. BEUTLER, *Zur Struktur von Joh 6*, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 16 (1991), 89–104.

Brotrede, auf sich beruhen.³⁸ Zu betrachten ist vielmehr der Zusammenhang, wie er sich der Lektüre bietet, von der Brotvermehrung (V. 1–15) bis zum Ende der Brotrede (V. 59) und darüber hinaus über die erzählte Reaktion auf Jesu „harte Rede“ und das Petrusbekenntnis bis zum nächsten szenischen Einschnitt vor 7,1.

d) Auch die komplexen Fragen der literarischen Vorgeschichte des Kapitels oder einzelner Teile desselben können im Rezeptionsästhetischen Durchgang vernachlässigt werden. Weder die Frage nach der Herkunft der johanneischen Wundergeschichten³⁹ noch die Frage nach einer separaten Vorgeschichte der Brotrede sind für die Analyse der metaphorischen ‚Bewegung‘ im vorliegenden Text entscheidend.

3.2 Die Vorkenntnisse der Leser

Für die Rezeptionsästhetische Lektüre wesentlich ist die Frage nach den Vorkenntnissen, die der Text bei seinen Lesern voraussetzt. Was verbinden die impliziten Leser des Johannesevangeliums mit dem ‚Brot‘, wenn sie im Zuge der Lektüre des Evangeliums auf diese Perikope stoßen? Die Antwort auf diese Frage ist aus dem Text selbst zu erheben⁴⁰ und durch allgemeine Erwägungen zu den möglichen ersten Lesern des Evangeliums zu ergänzen.

a) Ganz offenbar setzt das Johannesevangelium bei seinen Lesern eine Kenntnis der biblischen Berichte über die Manna-Speisung voraus, und V. 31f. wird diesen Horizont durch ein Zitat explizit aufrufen.⁴¹ Daneben

³⁸ In der Annahme, daß hier ein homiletisches Schema vorliege, an dessen Anfang ein Schriftzitat zu stehen habe, setzt BORGES, *Bread from Heaven* (s. Anm. 33), 45f., den Beginn bei V. 31 an. Für einen Beginn bei V. 26 spricht jedoch die Korrespondenz von V. 27 und V. 58 (s. W.A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 [1972], (44–72)58f., die das Ganze als kompositionelle Einheit erweist, die durch V. 59 (dazu C.J. BJERKELUND, *Tauta egeneto. Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium*, WUNT 40, Tübingen 1987, 87–93) abgeschlossen wird. S. auch L. SCHENKE, *Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26–58*, BZ.NF 24 (1980), 21–41; BEUTLER, *Zur Struktur von Joh 6* (s. Anm. 37); SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 32), 123.

³⁹ Diskutiert wird einerseits die Problematik einer Zeichen- (oder Semeia-)Quelle (so z.B. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/1, Gütersloh 1991, 227ff.), andererseits die Frage der Abhängigkeit von den Synoptikern (so SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* [s. Anm. 32], 114ff.); für die Brotrede werden verschiedene Modelle einer vorredaktionellen Rede diskutiert (s. etwa L. SCHENKE, *Die literarische Vorgeschichte von Joh 6,26–58*, BZ.NF 29 [1985], 68–89; anders SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* [s. Anm. 32], 121ff.).

⁴⁰ S. etwa die Analyse der impliziten Leser des Johannesevangeliums bei CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 6), 211ff.

⁴¹ Der Horizont der Mannaspeisung ist wohl schon zuvor in V. 4 und V. 14f. angedeutet.

klingt der Bericht über die Austeilung der Brote in V. 11 ἔλαβεν ... καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν so stark an die Herrenmahlsparedosis an,⁴² daß eine Kenntnis dieses Hintergrundes bei den ersten Lesern des Evangeliums sehr wahrscheinlich ist. Man wird für sie daher die Verwendung des Brotes in der Mahlfeier und damit auch die semantische Verbindung der Brotmetapher mit der Mahlfeier voraussetzen müssen.⁴³

Daß in der Vorstellung des johanneischen Autors noch weitere semantische und traditionsgeschichtliche Bezüge, etwa die Verwendung von ἄρτος ζωῆς in Joseph und Aseneth⁴⁴ oder andere Formen der Speise-Metaphorik in der Weisheitsliteratur oder bei Philo,⁴⁵ mitschwingen, ist durchaus denkbar, freilich werden solche Bezüge im Text nicht explizit gemacht. Wenn die ersten Leser des Evangeliums solche Traditionen kannten, dann konnte dies ihre Rezeption bereichern, der Text ist aber auch verständlich, ohne daß man Philo oder Joseph und Aseneth kennt. Explizit angespielt wird jedoch nur an die Mannatradition, implizit darüber hinaus an die Mahltradition.

b) Für antike Leser wird man weiter annehmen dürfen, daß sie eine all|gemeine Vorstellung davon hatten, daß Brot sättigt und als essentielles Lebensmittel unverzichtbar ist.⁴⁶ Man kann daher die Brotmetapher als eine semantische ‚Universalie‘ bezeichnen, da diese Vorstellung wohl aufgrund elementarer Lebenserfahrungen bei allen Menschen – in der Antike noch

⁴² 1 Kor 11,23b–24: ἔλαβεν ... καὶ εὐχαριστήσας; Lk 22,19: λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ... καὶ ἔδωκεν. Insbesondere das absolute εὐχαριστεῖν, das in den Synoptikern nur in den Einsetzungsberichten und in den Speisungserzählungen vorkommt, scheint ein *terminus technicus* für das eucharistische Dankgebet geworden zu sein, s. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 32), 116; MOLONEY, Signs and Shadows (s. Anm. 29), 35; vgl. bereits C.K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 289; H. PATSCH, Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte, ZNW 62 (1971), 210–231.

⁴³ S. dazu SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 32), 116.

⁴⁴ Vgl. JosAs 8,5.9; 15,4.5; 16,14.16; 19,5; 21,21; s. dazu CHR. BURCHARD, The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament, NTS 33 (1987), (102–134)119–121.

⁴⁵ Vgl. grundlegend Prov 9,5; Sir 24,19.21. Vgl. bei Philo die Auslegung von Ex 16,4 in Mut 253–263. Bei Philo ist das Manna Typus des Logos (s. LegAll III 169.175; Det Pot 118; Her 79; Fug 137) und Nahrung für die Seele (SacrAC 86), s. J. BEHM, Art. ἄρτος, in: G. Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, Stuttgart 1933, 475f.; s. auch BORGES, Bread from Heaven (s. Anm. 33), 14–20.154ff.

⁴⁶ Zur Unersetzlichkeit des Brotes im urchristlichen Zeitalter s. die Hinweise bei K. BERGER, Manna, Mehl und Sauerteig, Stuttgart 1993, 15ff.; vgl. weiter G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina IV: Brot, Öl und Wein, Gütersloh 1935; M. WÄHREN, Brot und Gebäck im Leben und Glauben des Orients, Bern 1964; T. KLAUSER/J. HAUBLEITER/A. STUIBER, Art. Brot, RAC 2, Stuttgart 1954, 611–620; S.A. REED, Art. Bread, AncBD 1, New York etc. 1992, 777–780.

mehr als heute – gegeben ist.⁴⁷ An die lebenswichtige Funktion des Brotes knüpft dann auch die Wortbildung „Brot des Lebens“ an, wiewohl diese gerade nicht im einfachen Sinn der physischen Sättigung verstanden werden will.⁴⁸

c) Im Text des Evangeliums war vor Beginn des 6. Kapitels noch nicht vom Brot gesprochen worden, freilich in Joh 4,32.34 von der Speise (βρῶσις/βρῶμα), die dann in Joh 6,26f. dem Brot parallelisiert wird. Die impliziten Leser des Evangeliums wissen also seit Kapitel 4, daß sich Jesus bezüglich der Speise unkonventionell verhalten hatte. Auf die Aufforderung der Jünger: „Rabbi, iß“, hatte er in einer rätselhaften Weise von seiner eigenen Speise gesprochen: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt“ (4,32), und „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat“ (4,34). Die impliziten Leser sind also darauf vorbereitet, daß Jesu von „Speise“ reden kann im Sinne dessen, was sein Wesen und seine Sendung charakterisiert. Die metaphorische Verwendung von „Speise“ ist insofern bereits eingeführt, damit ist auch die metaphorische Verwendung von „Brot“ in Kapitel 6 vorbereitet. |

3.3 Wandlungen und Wirkungen der Brotmetapher in Johannes 6

Wie wird nun die Brotmetapher in Joh 6 eingeführt und weiterentwickelt, und wie werden die impliziten Leser in das erzählte Geschehen einbezogen und mit Hilfe der Brotmetapher weitergeführt?

a) Das erste Signal in Joh 6, das die impliziten Leser auf die Thematik des Brotes hinweist, ist die rätselhafte Zeitangabe in V. 4: „Es war aber nahe das Passafest der Juden.“ Mit dieser Notiz, die für die Chronologie des Johannesevangeliums von Bedeutung,⁴⁹ aber vom Stoff der folgenden Erzählung in keiner Weise gefordert ist,⁵⁰ wird den Lesern des Kapitels vorneweg ein semantisches Signal gegeben und „die nachfolgende Handlung unter ein Vorzeichen“ gestellt.⁵¹ Welche Implikationen der Verweis auf das Passa näherhin besitzt, bleibt zunächst unklar und erschließt sich

⁴⁷ Diese Ur-Erfahrung könnte in der modernen Konsumgesellschaft verschwimmen, in der durch die Vielfalt des Angebots die elementaren Nahrungsmittel immer stärker ersetzt werden können. Was dies für die Rezeption von Texten bedeutet, die auf solche Ur-Erfahrungen rekurrieren, bedürfte weiterer Überlegungen.

⁴⁸ Dies macht der implizite Autor in V. 27 durch seine Differenzierung zwischen dem vergänglichen Brot und der Speise zum ‚ewigen Leben‘ deutlich.

⁴⁹ S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie. Band II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 179.

⁵⁰ Jesus wird durch diese Festnotiz nicht – wie sonst immer im Johannesevangelium – zu einer Festreise motiviert. Auch besteht kein unmittelbarer Bezug der erzählten Handlung oder der folgenden Rede auf das Passafest. Die Zeitangabe hat also für die Szenerie keine Funktion, „sie gilt den Lesern“ (SCHENKE, Johannes [s. Anm. 7] 123).

⁵¹ SCHENKE, Johannes (s. Anm. 7), 118.

erst im Fortgang des Textes. Drei Dimensionen werden sich dabei eröffnen:

α) Zunächst wird der explizite Hinweis auf die Manna-Spende (6,31) sowohl die Passanotiz (6,4) als auch die Aussage über das Zeichen, das den Propheten ausweisen soll (6,14), zu einem durchgehenden Exodus-Horizont verbinden.

β) Zweitens verstärkt diese Erwähnung des Passa den semantischen Horizont, daß Jesus selbst nach Joh 1,29.36 das ‚Lamm Gottes‘, und nach Joh 18,28.39; 19,14.31–37 das wahre Passalamm ist und daß sich in seiner stellvertretenden Lebenshingabe (Joh 6,51c „für das Leben der Welt“) das eigentliche Passafest ereignet.⁵²

γ) Drittens wird man der Passanotiz zu entnehmen haben, daß das | Kapitel in seiner überlieferten Gestalt von Anfang an auf seinen ‚eucharistischen‘ Abschluß hin gestaltet ist und von 6,4 an über 6,11 bis zu 6,51c–58 im Horizont des ‚Mahles‘ steht.⁵³

b) Die Passanotiz gehört formal zur Exposition der Erzählung von der Brotvermehrung. Daher muß nun ein Blick auf die beiden Wundergeschichten fallen, die der Brotrede vorangestellt sind und deren Ausgangspunkt bilden.⁵⁴

α) In der Erzählung von der Brotvermehrung kommt zunächst die elementare Sättigungsfunktion des Brotes zur Geltung und zugleich der Aspekt, daß Jesus selbst der souveräne Geber des Brotes ist, der im Gegensatz zu den ratlosen Jüngern (V. 7–9) weiß, was er tut (V. 6) und vollmächtig handelt (V. 10f.). Auf dem Hintergrund der Passanotiz erinnert die Szene bereits an das „Brot in der Wüste“ und zugleich – provoziert durch die Wortwahl in V. 11 – an die den ersten Lesern sehr wahrscheinlich vertraute christliche Mahlfeier.

β) Für die Leserwirkung wesentlich ist zugleich die Differenzierung zwischen den Jüngern und dem Volk, die in dieser Wundergeschichte vorgenommen wird: Indem erzählt wird, daß Jesus denen, die ihn zum Brotkönig machen wollen, auf einen Berg entweicht (V. 15), wird die Volksmenge disqualifiziert. Dies wird in der folgenden Seewandel-Erzählung noch verstärkt, in der die Volksmenge den Vorgang nur nachträglich er-

⁵² Vgl. TH. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 117f.

⁵³ U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, FRLANT 144, Göttingen 1987, 228: „Bereits die redaktionelle Passanotiz in V. 4 verweist auf den eucharistischen Abschnitt.“

⁵⁴ Eigentlich ist nur das Speisungswunder der Ausgangspunkt. Aber beide Wunder sind durch das topographische Motiv (jenseits des Sees/diesseits des Sees) verbunden (vgl. V. 21–24). Diese Verknüpfung könnte schon in der vom Evangelisten aufgenommenen Tradition vorgelegen haben, s. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 32), 115.

schließen kann und mit der Frage „Rabbi, wann bist du hierher gekommen?“ kraß im Unverständnis bleibt (V. 25), während die Jünger auf dem See Zeugen der Epiphanie Jesu wurden (V. 20). Während der Brotgeber der Menge entflieht, nähert er sich den Jüngern. |

Die erzählerische Scheidung zwischen der bleibend unverständigen Menge und den Jüngern, denen (trotz ihres anfänglichen Unverständnisses: V. 6ff.) Jesu Offenbarung zuteil wird, vermittelt den impliziten Lesern des Werks eine sehr deutliche Wertung: Wenn sie Jesu Wirken richtig verstehen wollen, dürfen sie sich nicht länger an den Wünschen und Einwänden der Menge orientieren, sondern müssen mit den Jüngern zusammen an seiner Seite bleiben und der von ihm gegebenen Interpretation (in der Brotrede) nachgehen.

Die hier angelegte Scheidung zwischen den Jüngern und der Volksmenge setzt sich im Verlauf des ganzen Kapitels fort: Am Ende wird im Petrusbekenntnis (V. 68f.) erkennbar, daß die Jünger Jesu Offenbarung aufgenommen haben, während die Menge gegenüber Jesus unverständlich bleibt (V. 26ff.) und über seine Worte murrte (V. 41) wie dann auch jene Jünger, die aufgrund der „harten Rede“ Jesu weggehen (V. 60f.). Am Ende besteht der Gegensatz also zwischen den ‚bleibenden‘ Jüngern und den ‚Jüngern‘, die Jesus verlassen.

Die textpragmatische Funktion der beiden Wundergeschichten besteht also unter anderem darin, daß sie die johanneischen Leser veranlaßt, sich in ihrem Verständnis der Wirksamkeit Jesu nicht mit der Volksmenge zu identifizieren, sondern mit jenen Jüngern, die Jesu Offenbarung empfangen, seine Selbstverkündigung hören und sich aufgrund derselben zu ihm bekennen.⁵⁵

c) In V. 26f. wird die Brotmetapher, die ja in der Seewandel-Erzählung nicht vorkam, wieder aufgegriffen. Nun bezieht Jesus sie wieder auf die Speisung zurück. Er kritisiert die Menge, die ihm nachgelaufen war, und charakterisiert ihr Verständnis des erzählten Wunders als unzureichend: „Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.“ Mit dieser Entgegensetzung zwischen „von den Broten essen und satt werden“ und „Zeichen sehen“ wird das bloße Essen zum Zweck der Sättigung negativ konnotiert: Soweit die Menge Jesus nur aufgrund bzw. zum Zwecke der leiblichen Sättigung ‚sucht‘, hat sie sein Wirken noch nicht verstanden. Es käme vielmehr darauf an, „Zeichen“ zu sehen, das heißt das Wunder als Zeichen,

⁵⁵ Vgl. auch SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 32), 120: „Die Hörer/Leser des Evangeliums will Johannes damit zu einer Identifizierung mit den Jüngern veranlassen.“

als Verweis auf die Würde Jesu wahrzunehmen und dementsprechend an ihn zu glauben.⁵⁶ |

Nachdem die Disqualifikation der Volksmenge bereits in den vorausgehenden Wundergeschichten angelegt war, erfolgt sie nun auch explizit in Worten Jesu. Für die impliziten Leser des Evangeliums wird in V. 26 zudem deutlich, daß die Rede vom Brot noch in einer über den Sinn des bloßen Sättigungsmittels hinausgehenden Weise zu verstehen ist. Damit ist die Thematik der folgenden Brotrede vorbereitet.

V. 27 führt den in V. 26 angelegten Gegensatz weiter, in dem nun – mit dem offenbar parallelen Begriff der „Speise“ – einerseits von vergänglicher Speise geredet wird und andererseits von einer unvergänglichen Speise, „die zum ewigen Leben bleibt“.⁵⁷ Die impliziten Leser werden damit an die analoge Differenzierung bezüglich des Wassers in Joh 4,13f. erinnert. Die zum bloßen Sattwerden empfangene Speise hat lediglich vergängliche Wirkung. Hingegen sollen sich die Angeredeten – fiktiv die jüdischen Gesprächspartner Jesu, tatsächlich die Leser des Evangeliums – sich um eine Speise bemühen, die „zum ewigen Leben bleibt“ und die „der Menschensohn“, d.h. Jesus, „geben wird“.

Als Brotgeber war Jesus bereits im erzählten Wunder hervorgetreten, wobei auf der Ebene des erzählten Geschehens die Speisung natürlich der leiblichen Sättigung diene. Hingegen ist nun von einer zukünftigen Speise die Rede, die die „Besiegelung“ des Menschensohns, das heißt wohl seine Verherrlichung, noch voraussetzt. Was für eine Speise ist hier gemeint? Ist hier bereits an das eucharistische Brot gedacht, an das man nach 6,11 und aufgrund des Bezuges zu V. 58 denken kann, oder doch zunächst nur an den Glauben, das Heil? Letzteres wird zunächst durch V. 29 nahegelegt, aber durch das futurische δώσει besteht ein semantischer Überschuß dieser Rede von der βρώσις, der im Rahmen der Brotrede erst in V. 58 aufgelöst wird.⁵⁸

d) V. 31–35 bieten die nächste Weiterführung der Brotmetapher. In V. 31 wird – durch Passanotiz und die Speisungserzählung vorbereitet – von Jesu Gesprächspartnern, die von ihm ein Legitimationszeichen fordern,⁵⁹ | die Schrift angeführt, konkret die alttestamentliche Mannaerzählung bzw.

⁵⁶ Vgl. Joh 2,11, wo der Begriff σήμερον zuerst mit der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu und mit dem Glauben an ihn verknüpft wird.

⁵⁷ Zwischen den beiden Gegenüberstellungen in V. 26 und V. 27 darf man keinen Gegensatz konstruieren, vielmehr ist die Gegenüberstellung in V. 27 in Parallele zu der in V. 26 zu verstehen (s. WEDER, Die Menschwerdung Gottes [s. Anm. 33], 374).

⁵⁸ Auch das ἐργάζεσθε in V. 27 wird nicht nur in V. 28 durch die Juden, sondern auch durch die Rede von der Heilsaneignung in V. 53–58 aufgenommen (vgl. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes [s. Anm. 32], 121).

⁵⁹ Die Forderung nach einem Zeichen entspricht präzise der Feststellung in V. 26, daß die Menge das Brotwunder eben nicht als Zeichen gesehen hat.

eine freie Zusammenfassung derselben (vgl. Ps 78,24): „Brot vom Himmel gab er (d.h. Mose) ihnen zu essen.“ Damit wird „Brot“ mit einem neuen Stichwort „vom Himmel“ verbunden und die Frage in den Raum gestellt, ob das Himmelsbrot der Mosezeit etwa das unvergängliche, zum ewigen Leben bleibende Brot sei.

Doch dieses, auch für die impliziten Leser naheliegende Verständnis weist Jesus in V. 32 schroff zurück: „Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das *wahre* Brot vom Himmel.“ Die Antithese bezieht sich auf die Person des Gebers, die Zeit der Gabe und ihre Qualität: Wenn es um das „wahre“ Himmelsbrot geht, dann kann nicht die damals in der Wüste erfolgte Mannaspeisung gemeint sein, sondern nur eine jetzt zu empfangende Gabe, und deren Geber ist nicht Mose, sondern Gott. Durch die Entgegnung Jesu in V. 32 wird die Möglichkeit, das Manna mit dem Brot, das zum ewigen Leben bleibt, zu identifizieren, verwehrt. Was es jedoch mit dem wahren „Brot vom Himmel“ auf sich hat, das der Vater „gibt“, bleibt zunächst noch offen und wird erst im Fortgang der Rede präzisiert.

V. 33 variiert die Rede vom Himmelsbrot zu „Brot Gottes“ und führt erstmals einen personalen Bezug der Brotmetapher ein: „Denn das Brot Gottes ist der, der aus dem Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt“.⁶⁰ Hier klingt erstmals der Sachverhalt an, daß Jesus selbst als der vom Himmel Gekommene das von Gott gegebene wahre Himmelsbrot ist.⁶¹ Diese personale Wendung der Brotmetapher kommt dann in V. 35 zu ganz eindeutigen Ausdruck. |

Zuvor bietet jedoch V. 34 ein typisch johanneisches Mißverständnis der Gesprächspartner Jesu, die (wie die Frau in Joh 4,15) den metaphorischen Bezug des eben erwähnten Brotes nicht erfassen und um dieses Brot bitten, als wäre es immer noch nur ein bloßes Sättigungsmittel. Die impliziten Leser müssen freilich nach den vorangehenden Versen dieses Mißver-

⁶⁰ Das Partizip ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ muß im Licht von V. 35 und 51 personal verstanden werden. Dafür spricht auch das καταβαίνειν, das sachlich auf ein personales Subjekt zu beziehen ist und so auch in V. 38.41f.50f. auf Jesus selbst bezogen ist. Die Wiedergabe von V. 33 in der revidierten Luther-Übersetzung („das, das vom Himmel kommt“) ist daher zu korrigieren, die Einheitsübersetzung umgeht das Problem durch Auflösung des Partizips („kommt vom Himmel herab“), was aber auch nicht zur Klärung beiträgt.

⁶¹ Bereits an dieser Stelle läßt sich eine Doppelschichtigkeit der Metapher erkennen, daß der Menschensohn einerseits nach V. 27 das Brot zum ewigen Leben *gibt*, andererseits nach V. 33 der vom Himmel Herabgestiegene das Brot vom Himmel *ist* und als solcher der Welt das Leben *gibt*. Die Spannung zwischen Jesus als Brot und Jesus als Geber des Brotes liegt also nicht erst in V. 51c–58 vor, sondern bereits hier in V. 33. Diese Beobachtung hat manche Ausleger veranlaßt, V. 27 mit V. 51c–58 einer sekundären Redaktionsschicht zuzuweisen. Für V. 27 ist dies allerdings ganz willkürlich.

verständnis als ein solches erkennen,⁶² um dann desto mehr das ‚richtige‘ Verständnis in den Worten Jesu zu erwarten. Das Mißverständnis dient daher textpragmatisch der Vorbereitung der Leser auf das folgende Wort Jesu, der sich nun in V. 35 selbst – mit der ersten metaphorischen Ich-bin-Aussage des Evangeliums – als „das Brot des Lebens“ präsentiert.

Sachlich geht die Aussage von V. 35 kaum über V. 33 hinaus, doch bietet der Vers sprachlich eine deutliche Steigerung. War in V. 33 ὁ ἄρτος Subjekt und das personal zu verstehende ὁ καταβαίνων Prädikatsnomen, so ist nun in V. 35 ἐγώ (d.h. Jesus selbst) Subjekt und der metaphorische Ausdruck ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς Prädikatsnomen. Der Diskurs über das Himmelsbrot mündet somit in eine Selbstprädikation Jesu,⁶³ und diese Verlagerung der Gewichte bewirkt die Steigerung in V. 35. An die Selbstprädikation fügt sich ein soteriologischer Nachsatz an, der den Glaubenden das Ende von Hunger und Durst – natürlich im metaphorischen Sinne – verheißt und mit dieser offenen Zusage nicht zuletzt die textexterne Lesergemeinde des Evangeliums anspricht. Kaum zufällig sind alle metaphorischen Ich-bin-Worte mit solchen offenen Zusagen versehen.⁶⁴

Nach diesem ersten Höhepunkt der Rede wird die Brotmetapher verlassen, andere Aspekte wie etwa „vom Himmel“ werden erörtert, bis dann in V. 41 die jüdischen Gesprächspartner Jesu die bisherigen Aussagen in geraffter Form zitieren, nämlich „Ich bin das Brot“ (= V. 35a), „das aus | dem Himmel herabsteigt“ (= V. 33b). Doch liegt hier nur eine Wiederaufnahme, aber keine Weiterführung der Brotmetaphorik vor, die dann bis V. 48 ganz zurücktritt.

e) Erst ab V. 48 begegnet die Metaphorik wieder in dichter Form. Dabei werden frühere Aussagen aufgenommen und in subtiler Weise variiert.

Zunächst wiederholt Jesus in V. 48 die ἐγώ-εἰμι-Aussage von V. 35 (vgl. V. 41) wörtlich. Dann schließt sich in V. 49 der aus V. 31 bekannte Verweis auf das Mannawunder an – nun allerdings im Munde Jesu und in polemischer Zuspitzung: „Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen – und sind doch gestorben“. Diesem negativ gewendeten Schriftbezug wird nun in V. 50 – wie in 32f. – eine positive Aussage entgegenge-

⁶² Jesus bestätigt dieses Urteil dann in V. 36: Die Menschen haben ihn gesehen und glauben nicht. Sie sind Zeugen seines Zeichens und haben dennoch ein Zeichen gefordert. D.h., sie haben eben kein Zeichen gesehen, sondern waren und sind nur an ihrem eigenen Vorteil und Nutzen interessiert.

⁶³ Zum sprachlichen Verständnis der metaphorischen Ich-bin-Worte als Selbstprädikationen s. THYEN, *Ich bin das Licht der Welt* (s. Anm. 9); DERS., *Art. Ich-bin-Worte*, RAC 17, Stuttgart 1996, 147–213.

⁶⁴ Der soteriologische Nachsatz enthält als Protasis entweder einen konditionalen ἐάν-Satz oder – wie hier – ein konditionales Partizip, so daß die Apodosis als eine Zusage erscheint, die die christlichen Leserinnen und Leser des Evangeliums leicht auf sich selbst beziehen können.

setzt: „Dies ist das Brot, das aus dem Himmel herabkommt, damit jemand von ihm esse und nicht sterbe.“ Noch einmal wird also betont dem einstigen Manna in der Wüste, das damals nicht zum Leben führte, ein anderes Brot vom Himmel entgegengesetzt, das jetzt vor dem Sterben bewahrt bzw. zum „ewigen Leben“ führt (V. 27). Schließlich nimmt V. 51ab die Ich-bin-Aussage von V. 35 (vgl. V. 41.48) in variiertes Form auf: „Ich bin das lebendige Brot. Wenn jemand von diesem Brot ißt, wird er leben in Ewigkeit.“

In dieser Aussage liegt eine weitere Verschiebung der Metaphorik vor, wenn nun nicht mehr wie in V. 35.41.48 vom „Brot des Lebens“, sondern vom „lebendigen Brot“ (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) die Rede ist. Man könnte darin eine unbedeutende sprachliche Variation sehen, doch spricht die johanneische Rede vom Leben in Bezug auf Jesus dagegen: Joh 5,26 war Jesus bereits als der charakterisiert worden, der das Leben in sich selbst trägt und deshalb Leben zu vermitteln vermag. Auf diesem Hintergrund ist nun auch das ὁ ἄρτος ὁ ζῶν zu verstehen: Jesus trägt als das „lebendige Brot“ selbst Leben in sich und kann deshalb Leben geben.

In den Versen 49–51b wird die Brotmetaphorik zugleich stärker mit dem Aspekt des Essens verbunden. Dieser war zuvor nur im Schriftzitat V. 31 angeklungen und wird nun in V. 49 negativ (essen und sterben) und in V. 50 (essen und nicht sterben) und 51b (essen und leben) positiv expliziert. Alle drei Aussagen lassen sich gleichermaßen metaphorisch⁶⁵ auf die glaubende Teilhabe an Jesus als dem „Brot des Lebens“ beziehen. Andererseits fällt in dem soteriologischen Nachsatz V. 51b auf, daß | an der Stelle, an der zuvor in V. 35 vom Kommen zu Jesus oder vom Glauben an ihn die Rede war, nun vom Essen dieses Brotes, d.h. vom Essen *Jesu* gesprochen wird. Soll dies einfach dasselbe meinen wie die Rede vom Kommen oder vom Glauben in V. 35? Doch „das ist wenig wahrscheinlich, weil dann *essen* in 6,49 und 6,51 Verschiedenes bedeuten sollte.“⁶⁶ So muß also doch eher „an ein wirkliches *Essen* der Person Jesu als ‚*lebendiges Brot*‘ gedacht sein.“⁶⁷ Dann aber könnte bereits hier ein subtiler Hinweis auf den Vollzug der Mahlfeier als Vollzug der Teilhabe am Heil vorliegen.

f) Die deutlicher eucharistische Weiterführung ab V. 51c kann auf diesem Hintergrund nicht als ein Fremdkörper im Kontext der Rede gedeutet werden, sondern nur als eine weitere Wandlung der vorliegenden Metapho-

⁶⁵ Vgl. bereits V. 27 und V. 35b.

⁶⁶ SCHENKE, Johannes (s. Anm. 7), 137.

⁶⁷ SCHENKE, Johannes (s. Anm. 7), 137.

rik, die vielfältig an frühere Textelemente anknüpft.⁶⁸ Gleichwohl ist die Verschiebung der Bezüge unverkennbar.

α) Zunächst führt V. 51c quasi definitiv einen neuen metaphorischen Bezug des ‚Brot‘ ein: „Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt.“ Neu ist der Begriff σάρξ, während die Wendung, ὃν ἐγὼ δώσω auf V. 27 zurückgreift und nun erläutert, daß die unvergängliche Speise, die Jesus geben wird,⁶⁹ sein „Fleisch“ ist. Während also bisher Jesus selbst als das Lebensbrot prädiert wurde, so ist es nun sein Fleisch, d.h. der in den Tod gegebene Leib Christi,⁷⁰ an dem die Glaubenden nach Ostern im Vollzug der Eucharistie teilhaben. |

β) Dies bestätigt die Einführung des zu σάρξ parallelen Terminus αἷμα in V. 53. „Fleisch“ und „Blut“ begegnen nun in V. 53–56 stets zusammen, und sie werden in V. 55 (in Aufnahme der Rede vom „wahren Brot“ in V. 32) zudem als „wahre Speise“ und „wahrer Trank“ interpretiert.⁷¹

γ) Daneben wird in V. 53f. und 56 der konkrete Vollzug des Essens und Trinkens, der bereits in V. 51b anklang, mit großem Nachdruck betont. Damit wird die Konkretheit in V. 54 und 56 durch das Verbum τρώγειν (kauen) noch verstärkt: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben ... Wer mein Fleisch kaut und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Joh 6,53f.56).

Das Essen, der Vollzug des Mahles, ist nach diesen Versen also der notwendige und unverzichtbare Modus der Teilhabe am Leben, des Bleibens in Jesus. Während im ersten Teil der Brotrede noch ein metaphorisches Verständnis des Essens nahe lag⁷² – wenngleich das Essen der Wüstengeneration natürlich konkret leiblich zu verstehen ist und damit dieser Aspekt des wirklichen Essens nicht ganz aus dem Blick geraten konnte –, rückt der zweite Teil der Brotrede nun den Aspekt der leiblich konkreten Teilhabe am Lebensbrot ins Zentrum. Diese Teilhabe erfolgt in der eucharistischen Mahlgemeinschaft, die für die johanneische Gemeinde – ebenso wie die Taufe (Joh 3,5) – als selbstverständliche Praxis vorausgesetzt ist.

⁶⁸ SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 32), 130, vermutet daher: „Der Wechsel von ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ... zu ὁ ἄρτος ὁ ζῶν in V. 51a könnte Johannes zu seiner eucharistischen Interpretation veranlaßt haben.“

⁶⁹ Hier steht wie in V. 27 das Futur!

⁷⁰ Hinter der Wendung ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ ... steht möglicherweise eine ältere Variante der Herrenmahlstradition, in der σῶμα durch σάρξ ersetzt wurde; vgl. J. JEREMIAS, Joh 6,51c–58 – redaktionell?, ZNW 44 (1952/53), 256f.; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium II, HThK 4/2, Freiburg etc. 1972, 83f. σάρξ begegnet im eucharistischen Zusammenhang auch bei Ignatius (Rom 7,3; Phld 4,1; Sm 7,1) und Justin (Apol. II 66,2).

⁷¹ Allerdings verwendet V. 55 zweimal ἀληθῆς, während in V. 32 ἀληθινός steht.

⁷² Freilich begegnet der Terminus φαγεῖν nur in V. 26 und dann nicht vor V. 49.

δ) Auffälligerweise lenken V. 57f. wieder zurück zur Brotmetaphorik, von der die Aussagen über das Fleisch und Blut Jesu ausgegangen waren. V. 57 redet – offenbar in Zusammenfassung der Aussagen von V. 54 und 56 – vom Essen, genauer: vom ‚Kauen‘ Jesu: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich kaut, leben um meinetwillen.“ Dabei klingt die Aussage vom ‚lebendigen Brot‘ aus V. 51a wieder an, die Jesus selbst als Träger und Spender des Lebens charakterisierte. V. 58 gebraucht dann wieder die Brotmetapher und greift auf die Aussagen von V. 27.32.49f. zurück, wobei auffälligerweise keine Ich-Aussage formuliert wird: „Dies ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist. Es ist nicht wie bei den Vätern, die gegessen haben und gestorben sind. Wer dieses Brot kaut, der wird leben in Ewigkeit.“ Damit kommt die Brotrede zu ihrem Abschluß, und die Tatsache, daß hier auf eine abschließende Wiederholung des Ich-bin-Wortes von V. 35.41.48 verzichtet wird, läßt darauf schließen, daß die Metapher am Ende dieser Passage nicht einfach auf die Person Jesu, sondern auf das in der Eucharistie ausgeteilte Brot bezogen werden soll.

g) Nach Abschluß der Brotrede wird die Brotmetapher in Joh 6 nicht mehr verwendet. Für die textpragmatische Wirkung des Kapitels ist der Abschluß in den Versen 60–71 freilich ganz entscheidend. Wenn hier vom Ärgernis einiger Jünger über Jesu „harte Rede“ (V. 60–65) und der folgenden Scheidung im Jüngerkreis (V. 66) gesprochen wird, so mag man darin einerseits einen Reflex bestimmter historischer Vorgänge in der johanneischen Gemeinde erkennen. Andererseits wirkt dieser Abschluß als Appell an die textexterne Lesergemeinde, nicht dem Ärgernis und dem Unglauben jener zu folgen, sondern zusammen mit den Jüngern, für die Petrus stellvertretend sein Bekenntnis spricht, in der Gemeinschaft mit Jesus zu bleiben und seiner Interpretation der Lebensbrotmetapher zu folgen. Im vorliegenden Text ist dies eindeutig der eucharistische Redeschluß, der von den Sezessionisten als untragbar empfunden wird und den die impliziten Leser mit den treuen Jüngern Jesu in ihr Glaubensverständnis übernehmen sollen.

4. Zusammenfassung: Zur erschließenden Funktion der Brotmetapher in Johannes 6

Der Textzusammenhang in Joh 6 ist weithin geprägt durch die Brotmetapher und die mehrfache Wandlung ihrer Bezüge. Die wesentlichen Schritte auf diesem von den Leserinnen und Lesern wahrzunehmenden Weg durch den Text sollen hier noch einmal kurz rekapituliert werden: |

(a) Zunächst herrscht in der Speisungsperikope das ganz *konkrete Verständnis* des Brotes als Sättigungsmittel vor. (b) Dieses wird dann in V. 26f. als unzureichend charakterisiert, so daß sich das *metaphorische Verständnis* eines unvergänglichen, zum ewigen Leben führenden ‚Brot‘ nahelegt, das der Menschensohn geben *wird*. Das auffällige Futur scheint dabei über die Zeit Jesu hinaus in die nachösterliche Gegenwart der lesenden Gemeinde zu weisen. (c) Im Kontrast zum Schriftwort vom Himmelsbrot der Wüstenzeit wird dann in V. 31–35 der Gedanke entwickelt, daß dieses wahre, von Gott gegebene Brot, das der Welt das Leben gibt, Jesus selbst bezeichnet, der als das „Brot des Lebens“ den Hunger und den Durst der an ihn Glaubenden stillt. Die Metapher wandelt sich somit zu einem *personalen Verständnis*. (d) Das Zwischenstück V. 48–51ab variiert den Terminus „Brot des Lebens“ zu „lebendiges Brot“. Damit kommt in Anspielung auf andere johanneische Textstellen der Aspekt zur Geltung, daß Jesus selbst der Träger und Geber des Lebens ist. Der Gedanke der Teilgabe am ‚ewigen Leben‘ und der anschließend hervorgehobene Aspekt des konkreten Essens werden damit vorbereitet. (e) In V. 51c–58 wird schließlich das personale Brot des Lebens interpretiert durch das eucharistische Fleisch und Blut, dessen Genuß für die nachösterliche Gemeinde der konkrete Modus der Teilhabe an dem in den Tod gegebenen Jesus und dem durch seinen Tod gewirkten Heil bedeutet.

Das Brot bzw. die Speise werden so im Verlauf des Kapitels zunächst als konkrete Sättigungsmittel verstanden, dann metaphorisch auf das Heil bzw. auf die Person Jesu selbst und schließlich wieder auf das in der Eucharistie ausgeteilte Brot, das ‚Fleisch‘ Jesu, bezogen, womit der zunächst vorliegende konkrete Sinn des Essens wieder – auf einer neuen Ebene – erreicht ist. Die Brotmetapher bleibt im Verlauf des Textes immer in Bewegung, sie wendet sich hin und her und vereint spannungsreich unterschiedliche Bezüge. Sowohl in den V. 26–35 als auch dann in V. 48ff. ist Jesus sowohl selbst das Brot – die Heilsgabe – als auch zugleich der Geber des Brotes (V. 27.51c). Das Essen kann einerseits metaphorisch verstanden werden (V. 35: nicht hungern, nicht dürsten), andererseits auch konkret (V. 31.49 für die Wüstengeneration; V. 52ff. für die Eucharistie; V. 50-51b bleibt in einer gewissen Ambivalenz).

Im Ganzen läßt sich erkennen, daß der johanneische Text seine impliziten Leser nicht zuletzt durch die Verwendung der Brotmetapher auf die intendierten Sinngehalte hinführt. Sie werden unter Rückgriff auf elementare Lebenserfahrungen (Hunger, Durst, Sattwerden) in die Erzählung des Textes einbezogen, ihre gottesdienstlichen Erfahrungen | (Herrenmahls-tradition) und ihre Schriftkenntnis (Mannaerzählung) werden aktiviert. Sie werden im weiteren Verlauf der Brotrede zu einem metaphorischen Verständnis und zu einem exklusiv christologischen Bezug des Brotes bzw. zu

einem Verständnis Jesu als des einen und wahren Heilsbringers geführt, um schließlich auf den Modus der Teilhabe an dem durch ihn gewirkten Heil hingewiesen zu werden. Die Verwendung der Brotmetaphorik bezieht die impliziten Leser in das erzählte Geschehen ein und treibt den Prozeß der Interpretation weiter. Sie führt die impliziten Leser letztlich auf die Offenbarung des johanneischen Jesus hin, die ihren konzentrierten Ausdruck findet in dem mehrfach wiederholten Ich-bin-Wort V. 35.41.48. Durch andere textpragmatische Mittel wie implizite Wertungen (V. 26f.), Mißverständnisse (V. 34.41.52) oder die erzählte Scheidung (V. 60ff.) werden die Leser motiviert, in ihrem Verständnis der Stimme Jesu zu folgen und die in seinem Wort gegebene Interpretation zu übernehmen, ja sich – im Kontrast zur ungläubigen Menge und den gleichfalls ungläubigen (V. 64) Sezessionisten – zusammen mit der treuen Jüngerschar zu ihm zu bekennen. In diesem komplexen Textgefüge kommt der Brotmetapher eine herausragende Erschließungsfunktion zu.

9. Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus¹

Mit seinen „Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium“² hat Jürgen Becker der Johannesforschung vor gut 30 Jahren einen präzisen und anregenden Impuls gegeben – anhand eines Motivkomplexes, dessen Bedeutung für das Verständnis des vierten Evangeliums und seiner Sprache außer Frage stand. Angesichts der Kontroversen um die Klassifikation des johanneischen Dualismus als eines kosmischen, ethischen, oder prädestinationalen Dualismus, als eines Wesens- oder Entscheidungs dualismus³ und angesichts der offenen Fragen um seine religionsgeschichtliche Herkunft hat Becker die *Polyphonie* dualistischer Ausdrucksweisen im Johannesevangelium programmatisch als Indiz einer inneren Entwicklung

¹ Erweiterte Fassung des am 21. Januar 2005 in Kiel gehaltenen Vortrags. Den Teilnehmern des Symposiums, insbesondere dem Jubilar Jürgen Becker, danke für die kontroverse, aber anregende Diskussion. Der Aufsatz bleibt dem geschätzten Kollegen als nachträglicher Geburtstagsgruß gewidmet. Meinen Mitarbeitern Dr. Jutta Leonhardt-Balzer, Dr. Enno Edzard Popkes und Juliane Schlegel danke ich für die kritische Durchsicht des Manuskripts. Der Beitrag fußt auf zwei umfangreichen Studien zum Dualismus in den Qumran-Texten und im Johannesevangelium, die ich im Blick auf die Johannesauslegung weiterzuführen versuche. Vgl. J. FREY, Different Patterns of Dualism in the Qumran Library, in: M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hgg.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies*, Cambridge 1995, Published in Honor of Joseph M. Baumgarten, StTDJ 25, Leiden etc. 1997, 275–335; DERS., Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran, in: Ders./U. Schnelle (Hg., unter Mitarbeit von J. Schlegel), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–204 (= Nr. 4 in diesem Band). Eine englische Kurzfassung des letztgenannten Beitrags ist im Druck: J. FREY, John and the Dead Sea Scrolls. Recent Perspectives on Johannine Dualism and its Background, in: E.G. Chazon/R. Clements/D.R. Schwartz (Hgg.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, StTDJ 84, Leiden 2009.

² J. BECKER, Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, ZNW 65 (1974), 71–87. Dieser für die Johannesauslegung des Jubilars vielleicht wichtigste Beitrag ist leider nicht in die gesammelten Aufsätze (J. BECKER, *Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen*, hg. v. U. Mell, BZNW 76, Berlin/New York 1995) aufgenommen worden. Vgl. weiter J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes, ÖTBK 4/1–2, Gütersloh/Würzburg ³1991, I, 53–62.175–179 u.ö., sowie zuletzt DERS., *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 140–147.

³ BECKER, Beobachtungen (s. Anm. 2), 71.

des johanneischen Gemeindeverbandes interpretiert. Die jeweilige Ausprägung dualistischer Aussagen wurde so zum Lackmus für die Einordnung einzelner Textpassagen in die Theologiegeschichte des johanneischen Kreises, so daß Becker in seinem Johanneskommentar dann nicht allein die Geschichte des johanneischen Dualismus beschreiben, sondern darüber hinaus die gesamte (Theologie-)Geschichte des johanneischen Gemeindeverbandes anhand der Entwicklung seiner dualistischen Sprachformen rekonstruieren konnte.⁴ Dieser Vorstoß zur Differenzierung war in Anbetracht der um 1970 vorliegenden Modelle eines entweder konsequent gnostischen⁵ oder eines ebenso klar antignostischen⁶ Verständnisses sowie einer gleichermaßen einheitlich frühjüdisch-apokalyptischen oder qumranischen Herleitung⁷ innovativ und provokativ.

Voraussetzung dieser Vorgehensweise ist, daß der Dualismus „als umfassende Rahmenbedingung“ der johanneischen Theologie⁸ anzusehen sei, | daß sich in ihm das „allgemeine Verständnis der Wirklichkeit“,⁹ also die ‚Weltanschauung‘ der johanneischen Gemeinde bzw. ihrer theologischen

⁴ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 53–62.

⁵ So L. SCHOTTRUFF, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neukirchen 1970; DIES., Heil als innerweltliche Entweltlichung, NT 11 (1969), 294–317.

⁶ So die einflußreiche Interpretation Rudolf Bultmanns, die bereits in seinen frühen religionsgeschichtlichen Aufsätzen (R. BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium [1923], in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 10–35; DERS., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums [1925], in: ebd., 55–104) und in dem interpretatorisch entscheidenden Beitrag zur johanneischen Eschatologie (R. BULTMANN, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums [1928], in: DERS., Glaube und Verstehen I, Tübingen 1933, 134–152) grundgelegt und dann gegen kritische Einwände mit großer Schärfe verteidigt wurde (vgl. R. BULTMANN, Johanneische Schriften und Gnosis, in: DERS., Exegetica, 230–254) und schließlich in Bultmanns Kommentar (R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen [1948]²¹1986) und in seiner Theologie des Neuen Testaments (R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments [1953], 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von O. MERK, Tübingen 1984) ihre definitive Gestalt fand.

⁷ Vgl. aus der Zeit vor 1970 insbesondere K.G. KUHN, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950), 192–211 (209f.); DERS., Johannes-Evangelium und Qumrantexte, in: Neotestamentica et Patristica (FS O. Cullmann), NT.S 6, Leiden 1962, 111–122; O. BÖCHER, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965.

⁸ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 59. Diese Auffassung findet sich bereits in der Dissertation Beckers: DERS., Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in Qumran und im Neuen Testament, StUNT 3, Göttingen 1964, 221: „Das johanneische Schrifttum deutet das Erscheinen Jesu auf dem Hintergrund eines ausgeprägten Dualismus.“

⁹ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 59; s. auch DERS., Johanneisches Christentum (s. Anm. 2), 140f.

Exponenten ausspricht und daß sich deren jeweilige Entwicklungsstufe in den einzelnen dualistischen Formulierungen niedergeschlagen und bis in den überlieferten Text hinein erhalten hat. Eine zweite Voraussetzung für die Durchführbarkeit dieses Ansatzes ist, daß der johanneische Gemeindeverband zumindest ab einem gewissen Zeitpunkt eine vom übrigen Christentum weithin unbeeinflusste, abgeschlossene Entwicklung durchlaufen hat.¹⁰ Freilich beruht diese Annahme zu einem beträchtlichen Teil auf dem Rückschluß aus der dualistisch gefärbten Sprache der johanneischen Texte.¹¹

Nach Beckers Rekonstruktion hat der johanneische Gemeindeverband eine mehrstufige theologiegeschichtliche Entwicklung durchlaufen. An ihrem Anfang sieht Becker eine noch *undualistische Phase* einer missionarisch-judenchristlichen, zum übrigen Urchristentum hin noch offenen Gemeinde.¹² Dann erfolgte die Beeinflussung durch einen *qumrannahen prädestinatianisch-ethischen Dualismus*, nach dem die Menschheit in zwei Klassen aufgeteilt ist, deren Zugehörige vornehmlich durch ihre Werke bestimmt sind und deren Wesen sich in ihrem Verhalten zum Licht | zeigt.¹³ Einen solchen Dualismus habe die johanneische Gemeinde in ihrer

¹⁰ Gegen den mittlerweile deutlich gewendeten Forschungstrend hat Becker neuerdings noch einmal entschlossen die Unabhängigkeit des johanneischen Kreises von der synoptischen Tradition verteidigt, s. DERS., Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen, in: I. Dunderberg/Ch. Tucket/K. Syreeni (Hgg.), Fair play: Diversity and conflicts in early Christianity. Essays in honour of Heikki Räisänen, NT.S 103, Leiden/Boston/Köln 2001, 203–241; vgl. auch DERS., Johanneisches Christentum (s. Anm. 2), 19–23.

¹¹ Damit stellt sich natürlich die Frage, wie valide solche Rückschlüsse aus einzelnen sprachlichen Äußerungen auf die Gestalt der Gemeinde, ihre Offenheit oder Abgeschlossenheit sind.

¹² Diese wird aus der Tradition des Logoshymnus im Johannesprolog erschlossen (s. BECKER, Beobachtungen [s. Anm. 2], 73–77; DERS., Evangelium I [s. Anm. 2], 175), in dem (nach der zugrunde gelegten Rekonstruktion) in der zweiten Strophe (V. 5.11.12a-c) die Finsternis „nur Schattenbildung beim Licht“ ist und „durch das Heilsziel eines schöpfungsgemäßen Lebens überwunden“ wird (ebd.). Dabei ist zu beachten, daß Becker alle Aussagen über Licht und Finsternis im Johannesprolog außer V. 4f. (also nicht nur V. 7f., sondern auch V. 9f.) als Zutat des Evangelisten wertet.

¹³ Diese Form des Dualismus will Becker an dem Traditionsstück Joh 3,19–21 aufzeigen. Hinzu kommt die Beobachtung, daß weitere Belege dualistischer Aussagen „in allen Schichten joh Literatur ... anzutreffen sind (BECKER, Evangelium I [s. Anm. 2], 176), so daß Becker folgern kann, daß der in Joh 3,19–21 belegte Dualismus in modifizierter Form weiter in der joh Gemeinde präsent ist (ebd.). – Bemerkenswert ist, daß Becker in seiner neuesten Arbeit (Johanneisches Christentum [s. Anm. 2], 104f.) nur noch von einem Traditionsstück aus „jüdischem Milieu“ (104) spricht, das „an der Beschreibung weisheitlicher Dualitäten orientiert“, aber noch nicht „durch ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis geprägt“ (105) sei. Die zweite Stufe des Becker'schen Stufenmodells ist damit faktisch aufgelöst.

Frühphase noch rezipiert, doch habe die Übernahme einer derart dualistischen Konzeption dann ihre „Abkapselungstendenzen“¹⁴ verstärkt und die Gemeinde innerhalb des Urchristentums isoliert. Ihre Weltanschauung verwandelte sich dann aufgrund weiterer Umwelteinflüsse – nun durch ein gnostisierendes Milieu¹⁵ – zu einem *gnostisierenden kosmischen Dualismus*, einer Weltanschauung, in dem der entscheidende Gegensatz nicht horizontal zwischen Menschengruppen, sondern vertikal, zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘, konstruiert gewesen sei. Diese Form des dualistischen Denkens sei auch das „Weltbild“ des Evangelisten,¹⁶ doch interpretiere dieser – als herausragender Theologe – seine mitgebrachte Weltanschauung durch den Gegensatz von Glauben und Unglauben als „soteriologischen Entscheidungsdualismus“.¹⁷ In einer vierten, durch spätere Redaktionsschichten und die Johannesbriefe repräsentierte Phase zeige sich dann schließlich ein *verkirchlichter Dualismus mit einem wieder verstärkten Determinationsdenken und verfestigter Weltverschlossenheit der Gemeinde*.¹⁸ Nun verläuft die wesentliche Scheidelinie zwischen Gemeinde und Welt.

Dieses vierstufige Modell bietet eine augenscheinlich durchaus plausible und gut nachzuerzählende Gemeindegeschichte, in der das ‚johanneische Weltbild‘, also das Kondensat der weltbildhaften Auffassungen des Kollektivs theologietreibender Individuen in den johanneischen Gemeinden, eine kurvenreiche Bahn durchläuft: von missionarischer Weltoffenheit über eine Abkapselung im Determinismus und deren soteriologische ‚Durchbrechung‘ bis hin zu ihrer schließlichen gruppenspezifischen Verfestigung. Es ist ein Slalomkurs von einer horizontal konstruierten Antithese (Täter guter/böser Werke) zu einer vertikalen (von oben/von unten Bestimmte) und wieder zurück zu einem anders konstruierten horizontalen Gegensatz (Gemeinde/Welt).

In dem so rekonstruierten Prozeß lassen sich zugleich wechselnde Umwelteinflüsse vermuten: zunächst urchristliche Tradition, dann ‚qumranah‘-jüdisches Denken, später (trotz aller Abkapselung der Gemeinde) ein gnostisierendes Milieu und schließlich die ‚kirchliche‘ Erfahrung der

¹⁴ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 176.

¹⁵ Vgl. BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 178: „Offenbar wächst der joh Gemeindeverband im Rahmen eines gnostisierenden Milieus selbst zu einem gnostisierenden Christentum heran, ohne dabei das jüdisch-christliche Erbe aufzugeben...“

¹⁶ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 178. In seinem Aufsatz verwendet Becker hierfür den Modelltext Joh 17, den er freilich einer deuteroevangelistischen Schicht zurechnet.

¹⁷ BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 179.

¹⁸ Vgl. BECKER, Beobachtungen (s. Anm. 2), 84–86; DERS., Evangelium (s. Anm. 2) I, 179. Als Paradigma gilt (neben Joh 17, dessen Einordnung etwas schwankend bleibt) Joh 15,18–25.

Ent|gegensetzung zur ‚Welt‘. Außerdem ist mit Wechselwirkungen zwischen der johanneischen ‚Weltanschauung‘ und der Gemeindestruktur zu rechnen, insofern einerseits der ‚qumrannahe‘ Dualismus zur Abkapselung der Gemeinde führte, andererseits durch diese Abkapselung auch der später rezipierte gnostisierende Dualismus seinen Plausibilitätsrahmen erhalten konnte, bevor schließlich – nach der theologisch begründeten ‚Öffnung‘ im Entscheidungsdualismus des Evangelisten – die negative Welterfahrung der Gemeinde eine erneute Verfestigung der Weltverschlossenheit der johanneischen Gemeinde veranlaßte.

Diese wechselvolle Geschichte des johanneischen Denkens ist gewiß eine spannend zu erzählende johanneische *story*, die einen fiktionalen Reiz ausübt und als solche geschrieben werden müßte, auch ohne den Anspruch, daß damit eine außertextliche Gemeindegewirklichkeit bzw. ihr geistesgeschichtlicher Niederschlag historisch zutreffend beschrieben sei. Auch wenn sich’s nicht so verhielte – und die Einwände gegenüber der Rekonstruktion und ihren Prämissen sind zahlreich¹⁹ – gut erfunden wäre sie allemal!

Ich möchte im folgenden nicht weiter an den Details dieses Entwurfs entlanggehen, sondern eigene Überlegungen zu Herkunft und Funktion ‚des‘ johanneischen Dualismus vorlegen. Denn die Fragen, die Becker zu seinen Beobachtungen anregten, sind bis heute keineswegs hinreichend geklärt. Kann man überhaupt von *dem* ‚johanneischen Dualismus‘ reden – oder liegen nicht, ganz im Sinne der von Becker angeregten Differenzierungen – unterschiedliche Typen dualistischer Denk- oder Sprechweise nebeneinander vor? Lassen sich die verschiedenen dualistischen Motive religionsgeschichtlich kohärent erklären? Und wenn dies nicht der Fall ist, wie ist ihr Nebeneinander im johanneischen Text dann zu verstehen? Ist eine dualistische Weltwahrnehmung tatsächlich die „umfassende Rahmenbedingung“ für die johanneische Theologie, oder wären nicht andere Elemente wie z.B. die Christologie eher der übergreifende Rahmen, in dem die dualistischen Motive²⁰ wahrzunehmen sind? Und wie läßt sich die Intention und die Funktion der betreffenden Texte im Rahmen des gesamten Evangeliums bestimmen?

Meine Überlegungen beginnen mit forschungsgeschichtlichen Bemerkungen, dann folgen notwendigerweise knappe Hinweise zum religi|onsgeschichtlichen Problem, anschließend Beobachtungen zu exemplarisch

¹⁹ S. zur eingehenden Kritik der Konstruktionen Beckers FREY, Eschatologie I (s. Anm. 2), 278–287.294–297 u.ö. Die dort (und analog von zahlreichen anderen Interpreten) formulierten Einwände brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

²⁰ Zur Rede von ‚dualistischen Motiven‘ s. E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT II/197, Tübingen 2005, 11–17.

ausgewählten ‚dualistischen‘ Motiven und ihrer Ausgestaltung und Funktion im johanneischen Text.

1. Die Kategorie ‚Dualismus‘ und die johanneische Forschungsgeschichte

Daß sich die Interpretation des vierten Evangeliums am Verständnis seines Dualismus entscheiden sollte, ist keineswegs selbstverständlich. Und es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst der Arbeiten Beckers, diese Prämisse – von der er selbst ausgegangen war – entscheidend aufgeweicht, ja zu einer Episode der Forschungsgeschichte gemacht zu haben.²¹ Dazu kann ich hier nur einige knappe Hinweise geben:

‚Dualismus‘ ist bekanntlich ein erst neuzeitlicher Forschungsbegriff, der um 1700 zur Charakterisierung der zoroastrischen Lehre eingeführt²² und von dort aus sukzessive auf andere Lehren wie den Manichäismus oder christlich-gnostische Häresien und schließlich auf entlegenere religionsgeschichtliche Phänomene übertragen wurde.²³ Eine solche Übertragung konnte freilich nie vollständig gelingen, und gerade in der jüdisch-christlichen Tradition läßt sich nirgendwo – nicht einmal im Manichäismus – eine wirkliche Symmetrie zweier erster Prinzipien feststellen, vielmehr kann immer nur von einem schöpfungstheologisch oder eschatologisch gebrochenen ‚Dualismus‘ die Rede sein. ‚Den‘ Dualismus gibt es also nicht, sondern immer nur verschiedene Formen einer antithetischen, dialektischen oder komplementären Gegenüberstellung von Prinzipien oder Mächten, so daß eine Näherbestimmung der je vorliegenden ‚dualistischen‘ Entgegensetzungen erforderlich ist. Doch hier beginnt die Begriffsverwirrung. Während z.B. der Religionswissenschaftler *Ugo Bianchi* drei Paare möglicher Typen von Dualismus unterscheidet (‚radikaler‘ *versus* ‚moderater‘, ‚dialektischer‘ *versus* ‚eschatologischer‘, ‚kosmischer‘ *versus* ‚antikosmischer‘ Dualismus),²⁴ reden Bibelwissenschaftler in ganz anderer

²¹ S. zur näheren Begründung FREY, Licht (s. Anm. 1), 173f.

²² Vermutlich geht seine Verwendung auf TH. HYDE, *Historia religionis veterum Persarum*, Oxford 1700 zurück (vgl. R. EUCKEN, Art. Dualism, ERE 5, [100–114]100; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Art. Dualismus, RAC 4, [334–350]334; G. LANCZKOWSKI, Art. Dualismus, TRE 9 [1982], 199–202; G.G. STROUMSA, Art. Dualismus I: Religionswissenschaftlich, RGG⁴ 2 [1999], [1004f.]1004).

²³ S. dazu STROUMSA, Dualism (s. Anm. 22).

²⁴ S. dazu STROUMSA, Dualism (s. Anm. 22), 1005; grundlegend U. BIANCHI, *Il dualismo religioso*, Rom 1983, 49ff.; DERS., *Le dualisme en histoire des religions*, in: DERS., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, StHR 38, Leiden 1978, 3–48 (21ff.).

| Weise von einem ‚kosmischen‘ Dualismus,²⁵ daneben u.a. von einem ‚ethischen‘, ‚eschatologischen‘, ‚anthropologischen‘, ‚psychologischen‘ und ‚soteriologischen‘ Dualismus sowie von einem ‚prädestinatianischen‘ Dualismus und einem ihm entgegengesetzten ‚Entscheidungs dualismus‘ – und all diese Kategorien werden immer wieder, je nach Schriftenkreis und hermeneutischem Interesse des Interpreten, anders bestimmt.²⁶ Die Charakterisierung der einen oder anderen Proposition, Denkform oder Theologie als ‚dualistisch‘ hat deshalb selten zu einer sachlichen Klärung geführt.

Die Exegese vor etwa 1900 hat im übrigen kaum vom ‚Dualismus‘ im vierten Evangelium gesprochen. Der ‚johanneische Dualismus‘ war kein Thema der Johannesforschung. Zu diesem wurde er vielmehr erst im Kontext einer spezifischen religionsgeschichtlichen Perspektive. Erst als das johanneische Denken im Ganzen auf dem Hintergrund eines aus iranischen Wurzeln gespeisten Erlösungsdenkens begriffen wurde, d.h. in der Interpretation *Rudolf Bultmanns* (der hier von seinem religionsgeschichtlichen Gewährsmann *Richard Reitzenstein* abhängig ist), konnte der dann als gnostisch bestimmte ‚Dualismus‘ zum Schlüssel für das Verständnis des Johannesevangeliums werden: als das ‚vorgläubige‘ Welt- und Existenzverständnis, das dann durch das johanneische Kerygma entscheidend neu interpretiert wurde, eben im Sinne eines ‚Entscheidungs dualismus‘.²⁷

Die ersten iranischen Parallelen zum Johannesevangelium hatte *Johann Gottfried Herder* vorgeführt, der 1775 in seinen ‚Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle‘ – dem vier Jahre zuvor zugänglich gewordenen *Zend-Avesta* – auf Parallelen in dieser Schrift zur Apokalypse und zum vierten Evangelium hingewiesen hatte.²⁸

²⁵ Während ‚kosmischer‘ Dualismus im Sinne Bianchis meint, daß die Welt von dem ‚guten‘ Gott (und nicht von einem ‚bösen‘ Demiurgen oder dem Teufel) geschaffen ist (s. dazu STROUMSA, *Dualism* [s. Anm. 22], 1005), bezeichnet der Terminus in der Bibelwissenschaft in der Regel die Entgegensetzung zweier oberster Mächte (Gott – Belial bzw. Michael – Belial) und der ihnen jeweils zugehörenden Menschenklassen.

²⁶ Zu bedenken ist dabei, daß ‚Dualismus‘ seit Beginn seiner Anwendung auf Phänomene der christlichen Religionsgeschichte ein Terminus zur Charakterisierung häretischer Strömungen war, so daß die Etikettierung einzelner Elemente als ‚dualistisch‘ nicht selten mit dem Sinngehalt des Fremdreligiösen bzw. Fehlgeleiteten verbunden war, das es abzuwehren oder zu überwinden galt.

²⁷ Diese existentielle Interpretation führt Bultmann erstmals in seinem richtungsweisenden Aufsatz über die Eschatologie des Johannesevangeliums vor. Dort wird gleich zu Beginn festgestellt, ein Verständnis des johanneischen Lebensbegriffs sei „aus der Einsicht in den johanneischen Dualismus zu gewinnen“ (BULTMANN, *Eschatologie* [s. Anm. 6], 135).

²⁸ J.G. HERDER, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle*, Riga 1775, in: *Herders Sämtliche Werke* (hg. B. Suphan u.a.) VII, Berlin 1884, 335–470. Herder bezog sich auf die Edition des iranischen *Zend-Avesta* durch den Orientreisenden A. ANQUETIL DU PERRON, *Zend-Avesta, Ouvrage de*

Als Pionier der religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen | Testaments hat Herder auch die dualistische Antithese von Licht und Finsternis, Vorstellungen von Engeln und eschatologischen Gegenspielern, von Gericht und Weltende sowie den Gedanken der Wiedergeburt auf den Zoroastrismus als ursprünglichste Wurzel zurückgeführt.²⁹ Für Herder verband sich diese Annahme mit der These, daß der Apostel Johannes die religiöse Sprache der Chaldäer als den ‚würdigsten‘ Ausdruck seiner Zeit bewußt aufgenommen habe ohne inhaltlich von ihr bestimmt zu sein. Ein religionsgeschichtliches Problem stellte sich damit für ihn noch nicht, und von ‚Dualismus‘ ist bei Herder noch nicht die Rede.

Anders ist der Sachverhalt etwa 60 Jahre später bei *Ferdinand Christian Baur*, der im Blick auf die christliche Gnosis sehr wohl von ‚Dualismus‘ spricht,³⁰ aber in seiner Darstellung der johanneischen Theologie diese Kategorie dann doch zurückweist.³¹ Der Gegensatz von Licht und Finsternis sei bei Johannes nicht völlig metaphysisch – wie in der Gnosis –, sondern lasse sich noch aus der Freiheit als „eine Folge der sittlichen Selbstbestimmung begreifen“.³² Johannes bleibe somit auf der „Grenzlinie“ zur Gnosis stehen, ohne diese zu überschreiten.³³ Im übrigen leistet Johannes nach Baur idealistischer Deutung gerade die Versöhnung aller Gegensätze

Zoroastre, Paris 1771. Vgl. den enthusiastischen Bericht über den Textfund und Herders Entdeckungen darin in dem Zwischenstück aus der von Herder geplanten, aber dann unveröffentlicht gelassenen Schrift ‚Johannes‘ (in: *Sämmtliche Werke VII*, [313–334]316f.), das dann modifiziert in die „Erläuterungen“ aufgenommen wurde (VII, 341f.), außerdem die spätere Schrift ‚Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium‘ (in: *Herders Sämmtliche Werke* [hg. B. Suphan u.a.] XIX, Berlin 1880, 253–424), wo Herder das iranische Denken beschreibt und dann fortfährt: „Johannes Schriften nehmen nicht nur Bilder dieses Systems an, sondern sind großentheils in demselben geschrieben“ (279). In der zugehörigen Fußnote (279 Anm. **) begegnen Verweise auf Engel (Joh 1,51 und Apk); Teufel (Joh 8,44; Apk 12,7) und die Teilung der Welt in Licht und Finsternis, Kinder Gottes und des Satans. S. zu Herders Arbeit an den Evangelien J. FREY, Herder und die Evangelien, in: V. Leppin/M. Kessler (Hg.), *Johann Gottfried Herder, Aspekte seines Lebenswerkes*, AKG 92, Berlin/New York 2005, 47–91 (zu den ‚Erläuterungen‘ 56–59; zu ‚Von Gottes Sohn‘ 70–74).

²⁹ S. dazu FREY, Herder und die Evangelien (s. Anm. 28), 75f.

³⁰ Vgl. F.CH. BAUR, *Die christliche Gnosis. Oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835 (Nachdruck Darmstadt 1967), 744 (im Register s.v. Dualismus)

³¹ F.CH. BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864 (Nachdruck Darmstadt 1973), 359f.

³² BAUR, *Vorlesungen* (s. Anm. 31), 362. Hier ist deutlich, daß ‚Dualismus‘ nicht nur als eine Bezeichnung für spätantike Häresien verwendet wird, sondern auch für den idealistischen Interpreten eine unangenehme Nuance trägt, insofern ein so (deterministisch) verstandener Dualismus dem Gedanken der Sittlichkeit und der Selbstbestimmung entgegensteht.

³³ BAUR, *Vorlesungen* (s. Anm. 31), 362.

von Jenseits und Diesseits, Welt und Gott, indem dem Evangelisten „alle Gegensätze ... immer wieder ein fließender Unterschied werden“, ³⁴ so daß von einem strengen Dualismus nicht die Rede sein kann. Auch in den religionsgeschichtlich inspirierten Arbeiten aus der Zeit um 1900 begegnet das Stichwort ‚Dualismus‘ nur gelegentlich und ohne großes Gewicht. *Wilhelm Bousset* sah bei Paulus viel deutlichere dualistische Züge vorliegen als bei Johannes, ³⁵ | bei dem die dualistischen Motive theoretisch weniger präzise ausgebildet und auch nicht einheitlich durchgeführt seien, wengleich der „praktische Dualismus ... härter und schroffer“ sei als bei Paulus. ³⁶ Doch erklärt sich dies für Bousset primär aus dem Interesse an der Polemik gegen das Judentum, die ungläubige Welt und die Ketzerei, ³⁷ nicht aus der Beeinflussung durch ein spezifisches religiöses Milieu. *Wilhelm Heitmüller* hatte in seinem einige Jahre vorher erschienenen Johanneskommentar mit der Einwirkung orientalisch-synkretistischer Elemente gerechnet und dabei eigens „Dualismus, Begriffe wie Licht und Leben, Wiedergeburt, sakramentale Anschauungen“ ³⁸ genannt, doch zum selbständigen Thema, ja zur Dominante der Interpretation konnte der Dualismus auch bei ihm nicht werden.

Dies geschah erst dort, wo man Johannes nicht mehr auf dem Hintergrund des älteren hellenistischen Christentums und damit auch des Paulus, sondern ganz aus dem Geist der Gnosis oder der ihr zugrunde liegenden orientalischen Weltanschauung erklärte. Eine solche Erklärung wurde zunächst von dem Außenseiter *Johannes Kreyenbühl* vorgetragen, ³⁹ der das vierte Evangelium dem Gnostiker Menander zuschreiben wollte, aber mit dieser These verständlicherweise kaum Zustimmung fand. Erst auf der Basis der religionsgeschichtlichen Konstruktionen von *Richard Reitzenstein*, der den von ihm rekonstruierten gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos auf den iranischen Dualismus zurückgeführt hatte, ⁴⁰ konnten *Rudolf Bult-*

³⁴ BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 31), 406.

³⁵ Vgl. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen ⁶1967 (= ²1921), 120ff.126.129f.144 zu Paulus; 182f. zu Johannes. Bousset hält insbesondere die Antithese von Fleisch und Geist sowie die paulinische Pneuma-Lehre für ‚dualistisch‘ (ebd., 120f.), doch wird dieser Dualismus noch als Indiz einer hellenistischen Prägung des Paulus verstanden.

³⁶ BOUSSET, *Kyrios* (s. Anm. 35), 182.

³⁷ BOUSSET, *Kyrios* (s. Anm. 35), 182.

³⁸ W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium*, in: J. Weiß (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments II*, Göttingen ²1908, 685–861 (698f.).

³⁹ J. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I-II*, Berlin 1900/1905. Vgl. ebd., 91: „Der zoroastrische Dualismus von Licht und Finsternis ist ein locus communis der Gnosis, und es ist darum ganz begreiflich, daß das 4. Evglm und Basilides an diesem Punkt übereinstimmen.“

⁴⁰ R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904; DERS., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig/Berlin (1910) ³1927, sowie insbesondere DERS., *Das iranische Erlösungsmysteri-*

mann und Hans Heinrich Schaefer in ihren Arbeiten eine dualistische Weltanschauung im Hintergrund des vierten Evangeliums bzw. seiner Quellen annehmen.⁴¹ Denn wenn das gnostische Erlösungsverständnis, wie Reitzenstein meinte, auf dem iranischen Dualismus basierte, und wenn sich hinter dem vierten Evangelium, wie Bultmann und Schaefer meinten, eine derartige gnostische Mythologie erkennen ließ, dann mußte dieser dualistische Urgrund auch das Welt- und Selbstverständnis charakterisieren, das die johanneische Sprache und das johanneische Denken voraussetzte. Unter dieser Voraussetzung konnte, ja mußte postuliert werden, daß die johanneische Sprache *als Ganze* (und nicht nur einzelne ihrer Bestandteile) auf dem Hintergrund des gnostisch-dualistischen Denkens zu verstehen sei. Der orientalistisch-gnostische Dualismus als religionsgeschichtlicher Hintergrund verlieh somit der Johannesinterpretation Bultmanns ihre Einheit und damit zugleich ihre bezwingende Kraft. Offenbarungstheologisch interpretiert als Gegensatz von Gott und Welt wurde ‚der johanneische Dualismus‘ nun zum Ausgangspunkt der Johannesinterpretation.⁴²

Bultmanns polemisch gegen seine Kritiker formulierte These, daß die johanneische Sprache ein „Ganzes“ sei und daß jeder einzelne Terminus von diesem „Ganzem“, eben dem gnostischen Dualismus und seinem Offenbarungsverständnis her, „seine feste Bestimmung erhält“,⁴³ war allerdings weniger eine philologisch fundierte Feststellung als vielmehr ein hermeneutisches Postulat, dem für Bultmanns Gesamtinterpretation des johanneischen Werks eminente Bedeutung zukam.⁴⁴ Umgekehrt konnte die

um. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1921. Rudolf Bultmann hat Reitzensteins Arbeiten früh wahrgenommen und aufgenommen, s. dazu die Liste der Rezensionen in R. BULTMANN, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. v. M. Dreher/K.W. Müller, Tübingen 2002, 557. S. zur (durchschlagenden) Kritik an den religionsgeschichtlichen Konstruktionen Reitzensteins C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos*, FRLANT 78, Göttingen 1961.

⁴¹ Vgl. R. BULTMANN, *Hintergrund* (s. Anm. 6), 10–35, und DERS., *Quellen* (s. Anm. 6), 55–104; weiter insbesondere den Beitrag des Iranisten H.H. SCHAEFER, *Der ‚Mensch‘ im Prolog des IV. Evangeliums*, in: R. Reitzenstein/H.H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland III*, Leipzig/Berlin 1926, 306–341. Die Bedeutung der Arbeit Schaefers wird häufig übersehen. Durch ihn wurde der gesamte Johannesprolog in den Kontext der iranischen Erlösungsspekulation gestellt. S. dazu L. SCHMID, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte*. Teildruck aus der Arbeit: *Geschichte der Johannesforschung*, Diss. Tübingen 1933, 39ff.

⁴² Vgl. BULTMANN, *Eschatologie* (s. Anm. 6). Vgl. auch die Anlage der Darstellung der johanneischen Theologie bei BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 6), 367ff.

⁴³ So die in der schroffen Abwehr der sorgfältigen Kritik von E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939, formulierte These (BULTMANN, *Johanneische Schriften und Gnosis* [s. Anm. 6], 233).

⁴⁴ Zur Bedeutung der religionsgeschichtlichen Gnosisthese für Bultmanns Hermeneutik s. FREY, *Die johanneische Eschatologie I* (s. Anm. 19), 130–132. H. THYEN, *Aus der*

Einheit ‚des‘ johanneischen Dualismus letztlich nur im Schatten der Hermeneutik Bultmanns behauptet werden, in der sich die unterschiedlichen dualistischen Motive als ein kohärentes Welt- und Offenbarungsverständnis darstellten, auf das dann das johanneische Kerygma rekurrieren konnte. Unter dem Eindruck dieser literarkritisch und religionsgeschichtlich begründeten und darüber hinaus hermeneutisch äußerst fruchtbaren Konstruktion avancierte ‚der johanneische Dualismus‘ zum Schlüsselthema der Johannesforschung.

Nur im Schatten der Interpretation Bultmanns war es dann möglich, daß manche Interpreten nach den Textfunden vom Toten Meer den gnostischen Hintergrund schlicht durch einen qumranischen ersetzen und die johanneische Sprache nun gleichermaßen einheitlich aus dem „Mutterboden“⁴⁵ einer anderen dualistischen Weltanschauung, eben der in den Qumrantexten belegten, verstehen konnten. Dieser Dualismus aus vorchristlich-jüdischen Quellen lag quellenmäßig zweifellos näher als die von Bultmann herangezogenen mandäischen und manichäischen Texte,⁴⁶ und die Einheitlichkeit des qumranischen Denkens war in der Frühzeit der Qumranforschung, als ohnehin erst wenige Texte aus Höhle 1 erschlossen waren, noch kein Problem. Für die religionsgeschichtliche Rekonstruktion legte sich die Ersetzung des gnostischen durch einen qumranischen Hintergrund zumal dann nahe, wenn man – wie anfangs viele Forscher meinten – auch den qumranischen Dualismus aus iranischen Einflüssen herleitete.⁴⁷ Die ‚Qumran-These‘ hat insofern forschungsgeschichtlich die ‚Gnosis-These‘

Literatur zum Johannesevangelium I, ThR 39 (1974), 1–69 (51), formulierte die berechtigte Anfrage, ob nicht „Bultmanns Verständnis der Einheit der johanneischen Sprache zu stark von seiner eigenen vorgegebenen Systematik bestimmt“ sei.

⁴⁵ Vgl. KUHN, Palästina (s. Anm. 7), 210: „Wir bekommen in diesen neuen Texten *den Mutterboden des Johannesevangeliums* zu fassen, und dieser Mutterboden ist palästinisch-jüdisch, ist aber nicht das pharisäisch-rabbinische Judentum, sondern ist eine palästinisch-jüdische Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur.“ S. zum forschungsgeschichtlichen Kontext dieser These FREY, Licht (s. Anm. 1), 123–127; DERS., Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums, in: Frey/Schnelle, Kontexte (s. Anm. 1), 3–46 (26f. = Nr. 2 in diesem Band).

⁴⁶ So auch BECKER, Das Heil Gottes (s. Anm. 8), 220f; R. BERGMEIER, Glaube als Gabe nach Johannes, BWANT 112, Stuttgart 1980, 28.

⁴⁷ Vgl. etwa K.G. KUHN, Die Sektenschrift und die iranische Religion, ZThK 49 (1952), 296–316, der die Zweigeisterlehre aus 1QS III 13 – IV 26 mit einigen Stellen aus der avestischen Literatur verglich. In der Frühzeit der Qumranforschung erfreute sich die Herleitung qumranischer Theologumena aus dem Zoroastrismus großer Beliebtheit; vgl. parallel zu K.G. Kuhn auch A. DUPONT-SOMMER, L’instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de Discipline, RHR 142 (1952), 5–35. S. neuerdings noch M. PHILONENKO, La doctrine Qoumrânienne des deux Esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique, in: G. Widengren/A. Hultgård/M. Philonenko (Hgg.), Apocalyptique Iranienne et dualisme Qumrânien, Recherches intertestamentaires 2, Paris 1995, 163–211.

beerbt, doch blieb der hermeneutische Rahmen der Interpretation im wesentlichen unverändert, insofern für die Motive und Sprachformen in den johanneischen Schriften ein relativ einheitlicher weltanschaulich-dualistischer Hintergrund postuliert wurde, von dem sich die Theologie des Evangelisten dann in eigentümlicher Weise abheben konnte.

Allerdings hat sich auch hinsichtlich der Einschätzung der Qumrantexte das Bild seit den 50er und 60er Jahren beträchtlich verändert, und die neuere Forschung steht vor dem Sachverhalt, daß die dualistischen Anschauungen in den Texten aus Qumran ebenso wenig als einheitlich gelten können wie die dualistischen Motive und Sprachformen im Corpus Johanneum. Längst nicht alle Texte aus den Funden von Qumran spiegeln ein dualistisches Denken, und zwischen der Spielart des Dualismus, wie sie in der Zweigeisterlehre 1 QS III 13 – IV 26 vorliegt und dem Vorstellungsgefüge der Kriegsregel 1QM und anderer Texte ist sachlich und wohl auch religionsgeschichtlich zu unterscheiden.⁴⁸

Damit ist die Herleitung der dualistischen Sprachelemente des Johannesevangeliums aus einem qumranischen Milieu in der von einigen Exegeten praktizierten Form⁴⁹ unmöglich geworden.⁵⁰

Damit wurden aber auch alle Versuche, sämtliche Elemente der johanneischen Sprache aus einem einheitlichen theologischen oder religionsgeschichtlichen Milieu zu erklären, erheblich erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht. Religionsgeschichtlich ist somit die Einheit ‚des‘ johanneischen Dualismus erneut fraglich geworden. Das bedeutet aber, daß die dualistischen Sprachelemente des Johannesevangeliums nicht mehr als der umfassende Hintergrund für die Interpretation desselben dienen können. Die interpretatorische Dominanz ‚des‘ Dualismus für das Verständnis des Johannesevangeliums erscheint mithin als eine Episode der Forschung im Schatten der Konstruktionen Reitzensteins und Bultmanns. Die sorgfältige

⁴⁸ Vgl. FREY, *Different Patterns of Dualism* (s. Anm. 1), 289ff.; DERS., *Licht* (s. Anm. 1), 156–170.

⁴⁹ S. insbesondere die Beiträge von R.E. BROWN, *The Qumran-Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles*, CBQ 17 (1955), 403–419.559–574 (dt.: *Die Schriftrollen von Qumran und das Johannesevangelium und die Johannesbriefe*, in: K.H. RENGSTORF [Hg.], *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, 486–528), sowie – zunehmend dezidiert – J.H. CHARLESWORTH, *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13 – 4:26 and the ‚Dualism‘ Contained in the Gospel of John*, in: DERS. (Hg.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, 76–106; DERS., *Qumran, John, and the Odes of Solomon*, ebd., 107–136; DERS., *The Dead Sea Scrolls and the Gospel According to John*, in: R.A. Culpepper/C.C. Black (Hgg.), *Exploring the Gospel of John*, In Honor of D. Moody Smith, Louisville 1996, 65–97; DERS., *The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John*, in: P.L. Hofrichter (Hg.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, *Theologische Texte und Studien* 9, Hildesheim 2002, 73–114.

⁵⁰ S. dazu die ausführliche Kritik bei FREY, *Licht* (s. Anm. 1), passim.

Differenzierung unterschiedlicher Formen dualistischen Denkens in den johanneischen Schriften, wie sie Jürgen Becker vorgenommen hat, und sein Versuch, anhand der Wandlungen des johanneischen Dualismus die Theologiegeschichte der johanneischen Gemeinde zu rekonstruieren, haben ihrerseits nicht unwesentlich zu diesem Befund beigetragen.⁵¹

2. Dualistische Motive im vierten Evangelium und die religionsgeschichtliche Frage

Ob dem vierten Evangelium (oder einzelnen seiner Bestandteile oder Quellen) ein ‚Dualismus‘ zugeschrieben werden darf⁵² – und welche | Bedeutung diesem interpretatorisch zukommt, hängt von religionsgeschichtlichen und exegetischen Urteilen ab. Wie lassen sich die dualistischen Motive und Sprachformen religionsgeschichtlich einordnen und welche interpretatorische Bedeutung kommt ihnen dann zu? Zur Klärung dieser Fragen ist zunächst eine – relativ cursorische – Bestandsaufnahme der wesentlichen dualistischen Sprachformen und Motive im Johannesevangelium erforderlich (2.1), bevor dann nach den religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergründen dieser Motive gefragt werden kann (2.2). Erst auf dieser Basis kann dann nach ihrer textlichen Stellung und Funktion gefragt werden.⁵³

⁵¹ S. zur Frage nach der religionsgeschichtlichen und funktionalen Einheit des johanneischen Dualismus auch FREY, Licht (s. Anm. 1), 173–175.

⁵² Skeptisch urteilte demgegenüber schon der Bultmann-Schüler H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ²1968, 385: „Trotz der antithetischen Begrifflichkeit ist nur mit Vorsicht von einem johanneischen Dualismus zu reden“. Auch T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn, 1984, 19, spricht nur vom „sogenannten johanneischen Dualismus“; ähnlich auch R. KÜHSCHLIMM, Verstockung, Gericht und Heil, BBB 76, Frankfurt a.M. 1990, 266, und O. SCHWANKL, Licht und Finsternis, HBS 5, Freiburg 1995, 355. Ein theologisches Fragezeichen hinter die Rede vom ‚johanneischen Dualismus‘ setzt insbesondere H. WEDER, Die Menschwerdung Gottes, in: DERS., Einblicke ins Evangelium, Göttingen 1992, (363–400)393f.

⁵³ Dazu s.u. Abschnitt 3.

2.1 Dualistische Sprachformen und Motive im Johannesevangelium: eine kursorische Bestandsaufnahme

Schon ein flüchtiger Blick auf das Johannesevangelium zeigt, daß nicht alle seine Teiltex-te durch dualistische Motive geprägt sind und daß diese Motive in sehr unterschiedlicher Ausprägung begegnen.⁵⁴

a) Am auffälligsten ist vielleicht die antithetische Rede von *Licht und Finsternis*, die das Evangelium vom Prolog (Joh 1,4f.7f.9) an bestimmt, allerdings nur bis zum Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Joh 12. Die letzten Belege für diese Antithetik begegnen in Joh 12,35f.46, danach klingt die Lichtmetaphorik (allerdings ohne die signifikanten Termini φῶς κτλ. oder σκότος/σκοτία) noch einmal in Joh 13,30 an, wenn Judas in die ‚Nacht‘ (νύξ) hinausgeht, aber vom ‚Licht‘ nun nicht mehr die Rede.⁵⁵ Der gesamte Komplex der Abschiedsreden sowie die Passions- und Ostergeschichte sind ohne das Motiv der Entgegensetzung von Licht und Finsternis ausgestaltet. Darin liegt ein starkes Indiz dafür, daß *die johanneische Licht/Finsternis-Terminologie weniger aus externen religionsgeschichtlichen Einflüssen als vielmehr in ihrer dramaturgischen Funktion im Gesamttext und d.h. aus dem sprachlichen Gestaltungswillen des Evangelis|ten zu erklären ist.*⁵⁶ Im übrigen begegnet der negative Aspekt der Finsternis im Evangelium wesentlich weniger häufig als der positive Aspekt des Lichts,⁵⁷ so daß aufgrund dieser auffälligen *Asymmetrie* der Verwendung die eigentlich dualistische Antithese im Evangelium eher selten ist.⁵⁸

b) Das zweite relevante Begriffspaar ist die Antithese von *Leben und Tod*. Sie durchzieht sachlich das ganze Evangelium, wenngleich auch sie sprachlich weder in den Abschiedsreden noch in der johanneischen Passions- und Ostergeschichte zur Geltung kommt. Auch diese Antithese wird

⁵⁴ Zur Bestandsaufnahme dualistischer Motive im Johannesevangelium und den Johannesbriefen s. die Aufstellung bei POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 14–17.

⁵⁵ Das Motiv deutet sich noch einmal in narrativer Gestalt an, wenn die Dunkelheit vor Anbruch des Ostermorgens (Joh 20,1) erwähnt wird, Joh 19,39 ist ein schlichter Rückverweis auf 3,2; Joh 21,3 ist thematisch nicht relevant.

⁵⁶ Dieses Argument ist auch dann stichhaltig, wenn man – anders als hier vorausgesetzt – Teile der Abschiedsreden dem Evangelisten abspricht und mit einem vorjohanneischen Passionsbericht rechnet. Denn unstrittig ist, daß in dem genannten Textbereich an zentralen Stellen das theologische Anliegen des Evangelisten zur Sprache kommt, so daß hinreichend Gelegenheit geboten wäre, dualistische Sprachformen einzusetzen.

⁵⁷ S. die Belege bei POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 14.

⁵⁸ S. lediglich Joh 1,5; 3,19–21; 8,12; 11,9f.; 12,35f.

in einer auffälligen *Asymmetrie* verwendet:⁵⁹ Leben bzw. ‚ewiges Leben‘ ist ja der johanneische Heilsbegriff schlechthin.⁶⁰ Es ist Gott und dem prä-existenten Logos (Joh 1,4) zu eigen, der Sohn trägt es in sich (Joh 5,26). Er ist ‚das Leben‘ in Person (Joh 11,25; 14,6). Den Glaubenden wird ‚Leben‘ gegeben (Joh 3,15.16 u.ö.), sie sind „aus dem Tod hinübergeschritten“ (Joh 5,24; 1 Joh 3,14). Mit der Rede vom ‚Hinüberschreiten‘ (μεταβαίνειν) wird zugleich deutlich, daß der Gegensatz von Leben und Tod im johanneischen Denken soteriologisch aufgebrochen ist. Der Sieg des Lebens ist in der österlichen Perspektive des Evangeliums grundlegend vorausgesetzt, und die schroffe Entgegensetzung von Leben und Tod dient letztlich nur dazu, die Konsequenzen des Christusgeschehens deutlich zu machen.⁶¹ Darin zeigt sich, daß *die dualistischen Elemente in der johanneischen Sprache der Christologie untergeordnet, ja lediglich ein Epiphänomen der Christologie sind.*⁶² Wenn Christus ‚das Leben‘ und ‚das Licht‘ ist, dann werden die je|weiligen Opposita entsprechend zugeordnet, aber zugleich *der soteriologischen Dynamik des Evangeliums eingefügt.*

c) Eine dritte Opposition, die besonders in den Johannesbriefen hervortritt, ist die Entgegensetzung von *Wahrheit und Lüge*.⁶³ Im Evangelium ist sie als Antithese lediglich an einer einzigen Stelle präsent, nämlich dort, wo in Joh 8,44 von den Juden als Teufelskindern und vom Teufel als dem uranfänglichen Lügner die Rede ist. Auch diese terminologische Entgegensetzung ist im Evangelium ganz *asymmetrisch* und *christologisch konzentriert* verwendet. Die Rede von der ‚Wahrheit‘ als Attribut Gottes und sei-

⁵⁹ Die Rede vom Leben ist im Evangelium ebenso wie im 1. Johannesbrief wesentlich häufiger als die Rede vom Tod. Die Antithese begegnet in Joh 5,24f.; 6,47–50.58; 11,25f.; 12,24f.

⁶⁰ S. zum joh Lebensbegriff zuletzt M. STARE, *Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, NTA 49, Münster 2004, dort die ältere Literatur. Vgl. weiter J. Frey, *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000, 261ff.

⁶¹ Gemäß der programmatisch-nachösterlichen Perspektive der johanneischen Darstellung zeigen sich diese Konsequenzen auch schon dort, wo narrativ vom Auftreten des irdischen Jesus vor seiner Passion bzw. vor seiner ‚Stunde‘ die Rede ist.

⁶² Diese Beobachtung wurde in der Forschung in Auseinandersetzung mit Bultmann geltend gemacht. Während Bultmann die johanneische Christologie der Eschatologie (d.h. dem Offenbarungsverständnis und damit dem ‚dualistischen‘ Weltverständnis) ein- bzw. unterordnen wollte, stellen übereinstimmend so unterschiedliche Exegeten wie Ernst Käsemann und Josef Blank fest, daß bei Johannes „die Christologie der Horizont der Eschatologie“ ist (so E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 41980, 42; vgl. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1964, 38; s. dazu FREY, *Eschatologie I* [s. Anm. 19], 162.237.260). Wenn Jürgen Becker interpretatorisch den johanneischen Dualismus als Schlüssel verwendet, knüpft er darin an Bultmann an.

⁶³ S. die Bestandsaufnahme bei POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 17; weiter FREY, *Licht* (s. Anm. 1), 187f.

nes Wortes (Joh 17,15; vgl. 3,33; 7,28; 8,26) sowie des Geist-Parakleten (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insbesondere als christologisches Prädikat (Joh 14,6; vgl. 1,9; 15,1; vgl. zum Wort Jesu 5,32; 8,14.45f.; 16,7; 18,37) durchzieht das Werk vom Prolog (Joh 1,9.14.17) bis in die Passionsgeschichte (Joh 18,37f.). Abschließend wird – wohl von den Herausgebern des Evangeliums – das Zeugnis des ‚Lieblingsjüngers‘ als ‚wahr‘ bekräftigt (Joh 21,24; vgl. 19,35), so daß das ganze Evangelium letztlich als ‚wahres‘ Zeugnis dasteht. Der Gegenbegriff – hier anders als in Qumran nicht ‚Frevel‘, sondern Lüge – findet sich hingegen nur in einem einzigen Vers (Joh 8,44).⁶⁴ Die Asymmetrie in der Verwendung des Begriffspaares zeigt, daß auch die johanneische Rede von der Wahrheit nicht einfach als Indiz einer vorgegebenen dualistischen ‚Weltanschauung‘ zu werten ist.⁶⁵

d) Ein weiteres Begriffspaar, das ebenfalls gelegentlich zu einem ‚dualistischen‘ Gegensatz zusammentreten kann, ist bei Johannes andersartig verwendet: Die Antithese von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘, die bei Paulus (Gal 5,16; Röm 8,3ff.) theologisch prononciert hervortritt, trägt bei Johannes völlig andere Konnotationen.⁶⁶ Das Lexem σάρξ bezeichnet hier keine sündige oder gottfeindliche Macht, vielmehr klingt in der Entgegensetzung zum πνεῦμα in Joh 3,6–9 und auch in Joh 6,63 eher die hellenistische Un-

⁶⁴ Vgl. noch Joh 7,18, wo ἀδικία als Gegenbegriff erscheint.

⁶⁵ Dies war die von R. BULTMANN, Art. ἀλήθεια, ThWNT I, 239–248 (245) entwickelte Position, der freilich sein Verständnis der ‚Wahrheit‘ im Johannesevangelium interessanterweise nicht aus den johanneischen Stellen selbst entwickelt, sondern aus dem vorgängig erhobenen hellenistisch-gnostischen Sprachgebrauch herleitet und zunächst in Anlehnung an diesen beschreibt (s. zur Analyse und Kritik CHR. LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999, 250–253; dort zum Wahrheitsverständnis Bultmanns ausführlich 169–323). Eine geschlossene dualistische Weltanschauung läßt sich auch nicht für jene Stellen behaupten, wo vom ‚Tun der Wahrheit‘ (Joh 3,21; vgl. 1 Joh 1,6) die Rede ist. Diese Wendung klingt „für griechische Ohren“ sehr ungewöhnlich (so H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Zürich u.a. 1991, 89) und läßt sich daher schwerlich in einem hellenistischen Rahmen begreifen. Sie hat Parallelen in den Qumrantexten (dort s. 1QS I 5; V 3; VIII 2), aber zuvor bereits in der hebräischen Bibel (2 Chr 31,20), weiter in der LXX in (Gen 47,29; Jes 26,10; Tob 4,6; 13,6) sowie in TestBen 10,3 (vgl. TestRub 6,9), das aramäische Äquivalent עבד קיששא findet sich im Prophetentargum zu Hos 4,1 (s. FREY, Licht [s. Anm. 1], 133f.). In Joh 3,20f. ist zwar eine Dualität ethischer Verhaltensweisen (τὰ φαῦλα πράσσειν – ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν) ausgesagt, aber auch diese ist ganz asymmetrisch konstruiert (s. dazu FREY, Eschatologie III [s. Anm. 61], 299f.).

⁶⁶ S. die Bestandsaufnahme bei POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 15. Vgl. zur neutestamentlichen Verwendung E. SCHWEIZER, Art. σάρξ κτλ. ThWNT VI, 98–104.108f.118–151.138–141; s. auch J. FREY, Die paulinische Antithese von Fleisch und Geist und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, ZNW 90 (1999), (45–77)45f.

terscheidung einer niedrigeren und einer höheren Seinssphäre an.⁶⁷ *σάρξ* bezeichnet die menschlich-irdische Denk- und Urteilsweise (Joh 1,13; 3,6; 8,15), die für die Erkenntnis Christi verschlossen ist. Wenn beide Termini in Joh 6,63 zusammen gebraucht werden, dann geht es um die soteriologische Unwirksamkeit der irdisch-menschlichen Zugangsweise und die Notwendigkeit der Offenbarung bzw. des lebendig machenden Geistes, der durch die von ihm erinnerten Worte Jesu das Heil erschließt und vermittelt. Wollte man hier von einem ‚Dualismus‘ reden, dann wäre dies jedenfalls ein ganz anderer als der in der paulinischen Antithese von Fleisch und Geist gegebene,⁶⁸ und zu den bei Johannes christologisch konzentrierten Oppositionen Licht/Finsternis, Wahrheit/Lüge und Tod/Leben besteht ebenfalls eine klare Differenz.

e) Zwei weitere Motive sind im Blick auf die Frage nach ‚dualistischen‘ Unterscheidungen von Bedeutung: die ‚familienmetaphorische‘ Zuordnung des ‚Kind-Seins‘ bzw. ‚Geborensens‘ oder ‚Seins‘ aus Gott (Joh 1,12f.; 8,42), dem Geist (Joh 3,5.8), der Wahrheit (18,36) oder eben auch aus dem Teufel (8,44)⁶⁹ und die ‚spatiale‘ Unterscheidung von ‚oben‘ und ‚unten‘, die in vielfältigen Wortfeldern wie *ἀναβαίνειν/καταβαίνειν* (Joh 3,13; 6,33.38.41f.50f.58.62), aber auch *οὐρανός/γῆ* (Joh 3,31) impliziert ist.⁷⁰ |

Diese für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde bedeutsamen familienmetaphorischen Aussagen⁷¹ werden in einen dualistischen Gegensatz gebracht, wenn nach Joh 8,44 ‚die Juden‘ auf den Teufel als ihren Vater zurückgeführt werden.⁷² Allerdings scheint sich diese singuläre

⁶⁷ Vgl. BERGMIEIER, Glaube als Gabe (s. Anm. 46), 220: „nicht ... ein Denken in Gegensätzen im Sinne des Zwei-Mächte-Dualismus, sondern in sphärischen Bestimmungen“.

⁶⁸ Ob hier paulinische Terminologie nachwirkt, wie F.W. HORN, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, FRLANT 154, Göttingen 1992, 278, meint, muß offen bleiben. Nachweisen läßt sich eine solche jedenfalls nicht.

⁶⁹ S. dazu FREY, Licht (s. Anm. 1), 181f.; die Bestandsaufnahme dualistischer Motive bei POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 16, ordnet diese Aussagen der übergreifenden Kategorie „Positive ontologische Grundverfassung“/„Negative ontologische Grundverfassung“ zu.

⁷⁰ S. die Bestandsaufnahme bei POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 16. Zur Kategorie oben/unten als einer „konzeptuellen Bildlichkeit“ im vierten Evangelium s. jetzt R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoeik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 228–231.

⁷¹ S. dazu M. VELLANICKAL, The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings, AnBib 72, Rom 1977; D. RUSAM, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe, BWANT 133, Stuttgart 1993; zur Familienmetaphorik bei Johannes umfassend J.G. VAN DER WATT, Family of the King, BIS 47, Leiden/Boston/Köln 2000.

⁷² Analog stehen sich in 1 Joh 3,10 „Gotteskinder“ und „Teufelskinder“ gegenüber.

Parallelbildung zu der verbreiteten Rede von der Gotteskindschaft weniger einer vorgegebenen dualistischen Weltsicht, sondern eher einer konkreten Konfliktlage im johanneischen Kreis zu verdanken.⁷³

Familien- und Raummetaphorik verbinden sich, wenn in Joh 3,3 ein Geborensein ‚von oben‘ (d.h.: aus Gott) formuliert wird oder wenn in Joh 8,23 das Sein Jesu bzw. seiner Gegner als ἐκ τῶν ἄνω bzw. ἐκ τῶν κάτω bezeichnet wird (vgl. Joh 3,31f.). In dieser ‚raummetaphorischen‘ Gegenüberstellung von „oben“ und „unten“ liegt nach Auffassung mancher Interpreten die Grundstruktur des johanneischen Dualismus vor.⁷⁴ Freilich besteht auch in dieser Hinsicht keine statische Trennung zwischen diesen beiden ‚Bereichen‘, vielmehr ist die Rede von ‚oben‘ und ‚unten‘ von Anfang an in eine durch die Sendung des Sohnes und – vom Prolog her noch grundlegender – durch seine ‚Fleischwerdung‘ bestimmte revelatorische und soteriologische Dynamik einbezogen. Dies zeigt eine signifikante Differenzierung im Sprachgebrauch: Der einzige, der ‚von oben‘ stammt, ist der johanneische Jesus (Joh 8,23), die Glaubenden werden lediglich von oben ‚geboren‘ (Joh 3,3)⁷⁵ und werden insofern der durch die metaphorische Prädikation ‚oben‘ gekennzeichneten ‚Sphäre‘ zugehörig.

f) Als ein letztes und zu Unrecht oft vernachlässigtes Element dualistischer Redeweise sind die Bezeichnungen *eschatologischer Gegenspieler* wahrzunehmen,⁷⁶ mit denen gelegentlich ‚dualistische‘ Entgegensetzungen konstruiert werden: Auffällig ist neben der ganz selbstverständlich gebrauchten Rede vom ‚Teufel‘ (ὁ διάβολος Joh 8,44; 13,2; vgl. auch 1Joh | 3,8[dreimal].10)⁷⁷ bzw. ‚Satan‘ (ὁ σατανᾶς Joh 13,27) und der gleichfalls personal konnotierten Rede von ‚dem Bösen‘ (ὁ πονηρός Joh 17,15; vgl. 1Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f.) vor allem der eigentümlich johanneische Titel ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου) (Joh 12,31; 14,30; 16,11),⁷⁸ in dem natürlich ebenfalls eine Bezeichnung des Teufels vorliegt. Die Johannesbriefe zeigen darüber hinaus, daß es in der johanneischen Schule eine eigene Tradi-

⁷³ S. ausführlicher FREY, Licht (s. Anm. 1), 182. Dasselbe läßt sich auch für die Rede von den Gegner als τέκνα τοῦ διαβόλου in 1 Joh 3,10 vermuten. Auch diese ‚Verteufelung‘ verdankt sich einer konkreten polemischen Situation.

⁷⁴ So D.E. AUNE, Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls, in: D.E. Aune etc. (Hgg.) Neotestamentica et Philonica. Studies in Honour of Peder Borgen, NT.S 106, Leiden/Boston/Köln 2002, (281–303)285: „the basic structure of Johannine dualism“.

⁷⁵ Darauf weist BERGMIEER, Glaube als Gabe (s. Anm. 46), 220, hin.

⁷⁶ S. die ausführlichere Bestandsaufnahme bei FREY, Licht (s. Anm. 1), 177–181. Vgl. auch E.E. POPKES, Von Antichristen und Weltherrschern. Zur Funktion der eschatologischen Gegenspieler Jesu in den johanneischen Schriften, in: R. Heß/M. Leiner (Hgg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße (FS J.Ch. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2005, 231–244.

⁷⁷ Vgl. daneben die auf Judas bezogene Aussage Joh 6,70.

⁷⁸ Vgl. dazu FREY, Licht (s. Anm. 1), 177f.

tion über das endzeitliche Kommen eines eschatologischen Gegenspielers gegeben haben muß, der – mit einem hier erstmals belegten Terminus – ὁ ἀντίχριστος genannt wird (1Joh 2,18; 4,3; 2Joh 7). Dieser wird in den Briefen offenbar schon sekundär nicht auf eine Einzelgestalt, sondern auf eine Pluralität von Irrlehrern bezogen, woraus zu folgern ist, daß das Motiv auf älteren Traditionen basiert, die im johanneischen Kreis aufgenommen und angesichts der in den Briefen thematisierten Krise modifiziert wurden.⁷⁹

Dieses letzte Beispiel zeigt, daß *dualistische Motive und Sprachformen* zumindest teilweise aufgrund der Erfahrungen im johanneischen Gemeindeverband ausgestaltet wurden⁸⁰ und somit *nicht unmittelbar auf ein spezifisches religiöses Milieu, dem sie möglicherweise entstammen, zurückweisen*. Wenn dies zutrifft, dann erschwert das den religionsgeschichtlichen Rückschluß von den johanneischen Formulierungen auf ‚ursprüngliche‘ religionsgeschichtliche Kontexte zusätzlich.

2.2 Zur religionsgeschichtlichen Herleitung der dualistischen Motive

Fragt man dennoch nach religionsgeschichtlichen Parallelen, dann zeigt sich ein ausgesprochen vielschichtiges Bild. Eine *einlinige Ableitung*, sei es aus dem jüdischen, z.B. qumranischen Bereich, sei es aus dem hellenistischen Judentum oder dem paganen Hellenismus, sei es aus einer hypothetisch angenommenen oder aus Nag-Hammadi-Texten erschlossenen frühen Gnosis, *kommt kaum mehr in Frage*.⁸¹

a) Beginnen wir mit der Rede von *eschatologischen Gegenspielern*: In den für sie verwendeten Bezeichnungen könnten sich religionsgeschichtliche Bezüge besonders deutlich nachvollziehbar niederschlagen, so daß sich auf dieser Basis solcher Bezeichnungen wesentlich konkretere und validere religionsgeschichtliche Bezüge erheben lassen als etwa auf der Basis bloßer Analogien einer antithetischen Rede von Licht und Finsternis.⁸² Freilich führt der Vergleich der Bezeichnungen eschatologischer Gegenspieler zu einem eher ernüchternden Ergebnis: Eine qumranische oder

⁷⁹ S. dazu ausführlich FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 23–29.

⁸⁰ Schon BECKER, Dualismus (s. Anm. 2), 80, hatte in diesem Sinne (zu Joh 3,19–21) bemerkt: „Der Evangelist geht mit verschiedenen Dualismen frei um.“ – Nimmt man diese gestaltende Tätigkeit des Evangelisten ernst, dann ist allerdings der von ihm versuchte methodische Rückschluß von eingefügten Traditionsstücken auf die religions- und theologiegeschichtliche Prägung der Gemeinde in ihrer Frühphase kaum mehr möglich.

⁸¹ S. weiter FREY, Auf der Suche nach dem Kontext (s. Anm. 45), 31–35.

⁸² Der Hinweis auf die Verwendung von Licht-Finsternis-Terminologie, wie er häufig sowohl im Blick auf die Qumran-Texte als auch im Blick auf vermutete gnostische Parallelen begegnet, ist religionsgeschichtlich wenig aussagekräftig, weil diese als Element einer religiösen ‚Koine‘ in sehr unterschiedlichen Kontexten ausgebildet werden kann und über konkrete religionsgeschichtliche Beziehungen daher wenig auszusagen vermag.

gnostische Herleitung johanneischer Sprachformen legt sich gerade nicht nahe:

In der Rede vom ‚Satan‘ und vom ‚Teufel‘ zeigen sich Spuren einer frühjüdischen, apokalyptischen Tradition, die bereits bei Jesus (vgl. Lk 10,18) und im älteren Urchristentum⁸³ rezipiert wurde. Hinweise auf direkte Übernahmen gibt es nicht – im Gegenteil: Die für den essenischen Dualismus charakteristische Teufelsbezeichnung ‚Belial‘ בלעל⁸⁴ oder die in den Patriarchentestamenten häufige, im Neuen Testament nur einmal in 2Kor 6,15 rezipierte griechische Form Βελιάρ⁸⁵ begegnet im johanneischen Schrifttum nirgendwo. Dies spricht entscheidend gegen die Annahme einer direkten oder indirekten Rezeption der Sprache der Qumran-Texte in der johanneischen Gemeinde.⁸⁶ Läge eine solche vor, dann müßte man annehmen, daß gerade diese für den essenischen Dualismus kennzeichnende Benennung sich in den johanneischen Traditionen niedergeschlagen hätte. Dies ist m.E. das stärkste Argument gegen die Annahme einer engen Beziehung zwischen den Qumran-Texten und dem johanneischen Schrifttum.⁸⁷ Die johanneischen Teufelsbezeichnungen ὁ διάβολος und ὁ σατανᾶς weisen vielmehr auf einen allgemeineren frühjüdischen, durch das Urchristentum vermittelten Hintergrund zurück. |

Auch die spezifisch johanneische Rede vom „Herrscher dieser Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) hat Vorläufer im älteren Christentum: Paulus spricht in 1Kor 2,6.8 – vermutlich im Blick auf menschliche Machthaber – von „Herrschern dieses Äons“ (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου)⁸⁸ und in

⁸³ S. dazu J. LEONHARDT-BALZER, Gestalten des Bösen im frühen Christentum, in: M. Becker/J. Frey (Hg.), Apokalyptik und Qumran, Einblicke. Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte 10, Paderborn 2007.

⁸⁴ Vgl. FREY, Different Patterns of Dualism (s. Anm. 1), 327–331; A. STEUDEL, God and Belial, in: L.H. Schiffman/E. Tov/J.C. VanderKam (Hg.), The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997, Jerusalem 2000, 332–340; DIES., Der Teufel in den Texten aus Qumran, in: Becker/Frey (Hg.), Apokalyptik und Qumran (s. Anm. 83). S.D. SPERLING, Art. Belial, in: K. van der Torn/B. Becking/P.W. van der Horst (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden etc. 21999, 169–171.

⁸⁵ Vgl. TestRub 2,2; 4,7.11; 6,3; TestSim 5,3; TestLevi 3,3; 18,12; 19,1; 25,3; TestIss 6,1; 7,7; TestSeb 9,8; TestDan 1,7; 4,7; 5,1.10f; TestAss 1,8; 3,2; TestJos 7,4; 20,2; TestBen 3,3f.8; 6,1.7; 7,1f.; VitProph 4,6.21B.22.; 17,2.2B; OrSib 3,63.73.

⁸⁶ Vgl. dazu FREY, Licht (s. Anm. 1), 169f.180.

⁸⁷ S. dazu die ausführliche Argumentation in FREY, Licht (s. Anm. 1); ebenso kritisch gegenüber engen Qumran-Bezügen argumentieren AUNE, Dualism (s. Anm. 74) und R. BAUCKHAM, Qumran and the Fourth Gospel. Is there a Connection?, in: S.E. Porter/C.A. Evans (Hg.), The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After, JSPS 26/RILP 3, Sheffield 1997, 267–279; DERS., The Qumran Community and the Gospel of John, in: Schiffman/Tov/VanderKam (Hgg.), Dead Sea Scrolls (s. Anm. 84), 105–115.

⁸⁸ S. später IgnEph 17,1; 19,1; IgnMagn 1,3; IgnPhld 6,2; IgnRöm 7,1; IgnTrall 4,2.

2Kor 4,4 gar vom „Gott dieses Äons“ (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), womit zweifellos der Teufel/Satan gemeint ist. Hinter beiden Wendungen stehen jüdisch-apokalyptische Sprachtraditionen über den Teufel als Beherrscher der Dämonen⁸⁹ oder überhaupt der gottfeindlichen Welt.⁹⁰ Bei Johannes tritt der Begriff κόσμος an die Stelle von αἴων, hinzu kommt die in Joh 12,31 verarbeitete mythologische Motivik vom ‚Sturz‘ des Gottesfeindes, die in Lk 10,18⁹¹ und breiter in Apk 12,7–10.13 belegt ist,⁹² im Johannesevangelium allerdings nur ganz verkürzt aufgenommen und eigenständig verarbeitet ist. Mit dem Motiv des Satanssturzes sind andere apokalyptische Motive wie z.B. von einem himmlischen Kampfgeschehen (vgl. Apk 12,7) verbunden,⁹³ aber das Evangelium zeigt keine Spuren einer Anknüpfung an diese. Vielmehr dürfte die Vorstellung vom Satan als ‚Herrscher dieser Welt‘ wie auch das Motiv seines Sturzes der johanneischen Überlieferung bzw. dem Evangelisten aus der älteren christlichen Tradition (vgl. Lk 10,18) zugeflossen und dann eigenständig und in spezifischer theologischer Intention verarbeitet worden sein.

Auch der in den Johannesbriefen auffällige Terminus ὁ ἀντίχριστος – der hier, wie schon erwähnt, nicht auf einen einzigen Gegenspieler, sondern auf eine Pluralität von Irrlehrern appliziert wird – ist eine christliche Bildung, die zeigt, daß die frühjüdisch verbreitete Vorstellung von einer | endzeitlichen und widergöttlichen Herrscher- oder Verführergestalt, die natürlich frühjüdische Parallelen hat,⁹⁴ in den johanneischen Gemeinden

⁸⁹ Jub 10,8; vgl. auch Eph 2,2.

⁹⁰ Religionsgeschichtlich besitzt die Rede vom „Herrscher dieser Welt“ Parallelen in der späteren Apokalyptik (z.B. AscJes 1,3; 2,4; 10,29; TestSal 2,9; 3,5f.; 6,1; vgl. auch Barn 18,2: der „Herrscher der gegenwärtigen Zeit der Ungerechtigkeit“) und bei den Rabbinen, wo der Terminus שׂר הָעוֹלָם begegnet oder auch das als Fremdwort übernommene κοσμοκράτωρ (קוֹמוֹקְרַטוֹר). Belege dazu bei J.U. KALMS, Der Sturz des Gottesfeindes, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 267.

⁹¹ Die Anspielung auf die in Apk 12,7-10.13 ausführlich rezipierte mythologische Tradition vom Sturz des Gottesfeindes (Jes 14,12) ist hier eindeutig, auch Lk 10,15 spielt an Jes 14,12 an. Vgl. I.H. MARSHALL, The Gospel of Luke, NIC, Exeter 1978, 428f.; J.A. FITZMYER, Luke II, AncB 28A, New York 1985, 862. Zur lukanischen Deutung der Tradition s. auch KALMS, Sturz (s. Anm. 90), 207–234.

⁹² Zu diesem Text und seinem frühjüdischen Hintergrund s. ausführlich KALMS, Sturz (s. Anm. 90), der a.a.O., 267f., die strukturelle Parallele zwischen der ausführlichen bildhaft-mythologischen Aussage in Apk 12 und der knappen Erwähnung in Joh 12,31 eindeutig aufweist. Zu Joh 12,31 weiter FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 188f.

⁹³ Dazu KALMS, Sturz (s. Anm. 90); P. BUSCH, Der gefallene Drache, TANZ 19, Tübingen/Basel 1996, sowie grundlegend A. YARBRO COLLINS, The Combat Myth, HDR 9, Missoula 1976.

⁹⁴ S. zum Ganzen FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 23–28; ausführlich G.C. JENKS, The Origins and Early Development of the Antichrist Myth, BZNW 59, Berlin/New York 1991; L.J. LIETAERT PEERBOLTE, The Antecedents of the Antichrist, JSJ.S

aufgenommen, tradiert und in der Auseinandersetzung mit den Sezessionisten eigenständig umgewandelt wurde.

Die johanneischen Benennungen eschatologischer Gegenspieler belegen *keine direkte Anknüpfung* des vierten Evangeliums an *frühjüdisch-apokalyptische oder qumranische Traditionen, sondern die Rezeption und z.B. eigenständige Weiterbildung von Bezeichnungen, die auf frühjüdischen Sprachtraditionen basieren, aber bereits im älteren Urchristentum belegt sind* und über diesen Weg in den johanneischen Kreis gelangt sein dürften.

b) Ähnliches läßt sich für die *familienmetaphorischen Zugehörigkeitsaussagen* feststellen: Gewiß sind Begriffe wie „Söhne des Lichts“ oder „Söhne der Finsternis“ in verschiedenen Qumran-Texten häufig und fungierten dort sehr wahrscheinlich als Selbstbezeichnung der Gemeindeglieder bzw. als Bezeichnung der Außenstehenden,⁹⁵ und die griechische Rede τέκνα bzw. υἱοί + Gen. weist natürlich auf semitisches Sprachempfinden (בני in unterschiedlichen Konstruktionen) zurück, aber analoge Wendungen sind vorjohanneisch bereits bei Paulus und in der synoptischen Tradition belegt,⁹⁶ so daß sich eine unmittelbare Übernahme dieser Sprachform aus einem frühjüdischen, qumranischen oder synagogalen Kontext nicht wahrscheinlich machen läßt. Gerade der Gedanke der Gotteskindschaft der Glaubenden läßt sich nicht aus Qumran herleiten, denn dort bezieht sich der Ausdruck בני אל Qumran (11QMelch 2 i 8.14) nicht auf Gemeindeglieder, sondern auf Engelwesen.⁹⁷ Vielmehr ist auch das Motiv der Gotteskindschaft bereits im älteren Christentum, insbesondere bei Paulus, belegt, so daß für den johanneischen Kreis auch hierfür mit der Weiterführung urchristlicher Motive zu rechnen ist.

Die spezifisch johanneischen Wendungen γεννησθαι ἐκ θεοῦ ἄνωθεν ἐκ τοῦ πνεύματος sind im palästinischen Judentum ohne wirkliche Parallelen. | Sie können „so nur auf hellenistischem Boden erwachsen sein“.⁹⁸ Auch dies spricht gegen eine unmittelbare Anknüpfung der johanneischen

49, Leiden 1995; G.W. LOREIN, The Antichrist Theme in the Intertestamental Period, JSP.S 44, London etc. 2003.

⁹⁵ S. insbesondere die signifikante ‚Liturgie‘ in 1QS I 9f., weiter 1QS II 16; III 13.24f.; auch 1QM I 1–3.9f.13.16 u.ö. Vgl. weiter POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 118f.

⁹⁶ Vgl. Joh 12,36; 1 Thess 5,5; Eph 5,8: „Kinder des Lichts“ (vgl. auch 1 Thess 5,5: „Kinder des Tages“); Joh 1,12; 11,52; 1 Joh 3,1f.10; 5,2: „Kinder Gottes“ (vgl. auch Mt 5,9; Röm 8,14.16; 9,26; Gal 3,26, sowie Mt 5,45); Lk 6,35 „Kinder des Höchsten“; Joh 8,39; Mt 3,9 u.ö. „Kinder Abrahams“ – negativ Lk 16,8; 20,34: „Kinder dieses Äons“; Eph 2,2f.: „Söhne des Ungehorsams“, „Kinder des Zorns“.

⁹⁷ Zur religionsgeschichtlichen Differenz zu den qumranischen Aussagen s. POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 117–119; RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes (s. Anm. 71), 59.

⁹⁸ So mit Recht BERGMEIER, Glaube als Gabe (s. Anm. 46), 217; vgl. bereits C.K. BARRETT, The Gospel according to John, London¹ 1955, 172.

Sprache an palästinisch-jüdische Sprachtraditionen und für eine Vermittlung solcher Traditionen durch die urchristliche Überlieferung und ihre Weiterbildung im johanneischen Kreis.

In Anbetracht dieser Befunde dürfte auch die korrespondierende Bezeichnung der Gegner im ersten Johannesbrief als „Kinder des Teufels“ in 1Joh 3,10⁹⁹ ebenso wie die ‚Verteufelung‘ der jüdischen Gegner Jesu in Joh 8,44 eher aus der Schärfe der Konflikte zu erklären sein und nicht aus der Übernahme von Elementen eines religionsgeschichtlich vorgegebenen Dualismus.

c) Die in der johanneischen Sprache besonders auffällige raummetaphorische Unterscheidung zwischen einem ‚oberen‘, himmlischen und dem ‚unteren‘, irdischen Bereich hat natürlich vielfältige Entsprechungen sowohl in einigen Traditionen der jüdischen Apokalyptik (z.B. in der Henochliteratur) als auch in Texten des hellenistischen Judentums und des paganen Hellenismus. In den Qumrantexten besitzt diese Opposition keine spezifische Entsprechung.¹⁰⁰ Die ältere Forschung hat diese spatialen Aussagen häufig als Indiz für ein atemporales Denken gewertet und deshalb eher an hellenistische¹⁰¹ oder gar gnostische Einflüsse gedacht. Allerdings wird eine Alternative zwischen spatialen und temporalen Aussageformen weder den johanneischen Texten noch den frühjüdischen Bezugstexten gerecht, und die neuere Forschung hat gerade für die frühjüdische Apokalyptik das ursprüngliche Nebeneinander von spatialen und temporalen Aussageformen aufgewiesen.¹⁰² Entscheidend ist jedoch die textliche Ein-

⁹⁹ Vgl. zur Vorstellung noch Act 13,1 und Mt 13,38. Eine exakte Antithese besteht freilich auch hier nicht: Während die Gotteskinder aus Gott „geboren“ sind (1 Joh 5,1.4.18; vgl. Joh 1,13), kann von einer *Geburt* „vom Teufel“ oder „aus dem Teufel“ offenbar nicht die Rede sein, s. dazu G. STRECKER, Die Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1989, 175.

¹⁰⁰ Vgl. zum religionsgeschichtlichen Profil der spatialen Motive der johanneischen Christologie POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 219–221; zur Interpretation s. weiter ZIMMERMANN, Christologie der Bilder (s. Anm. 70), 228–231.

¹⁰¹ Für E. v. DOBSCHÜTZ, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, JBL 41 (1922), (212–223)220, galten die spatialen Kategorien geradezu als „Gradmesser für die Hellenisierung“. Die gelegentlich vorgenommene Alternativsetzung zwischen spatialen und temporalen Kategorien ist jedoch weder dem vierten Evangelium noch den Texten des antiken Judentums angemessen. S. zum Problem auch FREY, Eschatologie I (s. Anm. 19), 414f.

¹⁰² Dies gilt insbesondere für die inzwischen als älteste Tradition der Apokalyptik erkannte Henochliteratur. Im Wächterbuch sind Vorstellungen einer ‚himmlischen‘ Welt (Gottesthron, kosmische Reisen, himmlische ‚Orte‘) und temporale Vorstellungen (des ausstehenden Gerichts) eng verbunden. Nur in den späteren ‚historischen Apokalypsen‘ wie dem Danielbuch dominiert die temporale Dimension stärker. S. zu den neueren Entwicklungen der Apokalyptikforschung J. FREY, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: Becker/Frey (Hgg.), Apokalyptik und Qumran (s. Anm. 83).

bettung und Verwendung der Kategorien ‚oben‘ und ‚unten‘ im Johannes-evangelium: Diese werden hier in erster Linie zur Kennzeichnung der Zugehörigkeit des von ‚oben‘, d.h. von Gott kommenden und mit dem ‚Himmel‘ verbundenen Gesandten, Sohnes oder Menschensohnes (Joh 1,51; 3,13; 3,31; 8,23), d.h. im christologischen Sinne gebraucht. Von dieser Verwendung abhängig ist dann der Gebrauch im anthropologischen oder soteriologischen Sinn, d.h. zur Bezeichnung der Geburt ‚von oben‘ (Joh 3,3). Eine scheinbare Ausnahme sind die Aussagen in Joh 8,23, in denen für die Gegner Jesu im Gegensatz zu ihm selbst ein Sein ‚von unten‘ ausgesagt wird, doch geht dieser Feststellung erzählerisch bereits die negative Reaktion dieser Menschen auf die Selbstoffenbarung Jesu voraus. Von einer statischen Trennung, einem ‚prädestinarianisch‘ zu verstehenden Festgelegtsein der Menschen auf den einen oder anderen Bereich kann daher aufgrund dieser Aussagen nicht die Rede sein. Vielmehr liegt in der johanneischen Verwendung der ‚oben‘/‚unten‘-Kategorie gerade keine statische Trennung, keine bleibende Geschiedenheit der Sphären vor, sondern eine Bewegung, wie sie in der Rede vom Kommen bzw. der Fleischwerdung des Logos, der Sendung des Sohnes bzw. umgekehrt seiner Erhöhung und ebenso in den Aussagen über das ‚Geboren-‘ bzw. ‚Gezeugtwerden‘ der Glaubenden ‚von oben‘ (Joh 3,3), so daß die getrennten Sphären eigentümlich durchbrochen erscheinen. *Die raummetaphorischen Elemente sind gleichfalls „ein integraler Bestandteil der joh Christologie“*.¹⁰³

d) Besonders schwer einzuordnen erscheint die Rede vom ‚Leben‘.¹⁰⁴ Dieser Begriff hat in vielen jüdischen und paganen Texten (z.B. den Hermetica¹⁰⁵), aber auch in der Gnosis große Bedeutung.¹⁰⁶ Gegenüber allen Herleitungen aus paganen oder gnostischen Kontexten legt die für Johannes grundlegende Rede vom ‚ewigen Leben‘ (ζωὴ αἰώνιος) nahe, daß der | johanneische Lebensbegriff ebenfalls auf einer primär jüdischen Sprachmatrix basiert,¹⁰⁷ die im Urchristentum übernommen wurde. Vermutlich

¹⁰³ POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 222.

¹⁰⁴ Vgl. zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des johanneischen Lebensbegriffs FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 262ff.; zu seiner semantischen Ausleuchtung zuletzt STARE, Durch ihn leben (s. Anm. 60).

¹⁰⁵ Vgl. CH I 9.12.17.21.32; XI 13.14; XII 15; XIII 9.12.18f.

¹⁰⁶ Vgl. etwa in den Oden Salomos (OdSal 3,9; 6,18; 8,2; 9,4; 10,2; 15,10; 22,10; 24,8; 28,6f.; 31,7; 38,3; 40,6; 41,3.16, sowie 11,6.16 griech. Text), für die freilich ein johanneischer Einfluß nicht ausgeschlossen erscheint, s. in den Nag-Hammadi Schriften NHC I 1,7; II 4,4; 20,19; 23,23; 24,15; 104,28; 107,4; 113,12; 115,12.32; 121,27; III 53,8; 87,5; 95,5.18f.32; 111,8; VII 91,8f.; 106,25; 107,13; 112,10; 113,15; XI 24; 29,30.32; 30,31; 31,29; 49,31.35.

¹⁰⁷ R. BULTMANN, Art. ζῶω κτλ., ThWNT II, (833–844.850–853.856–877)840 Anm. 56 kann nur zwei Belege paganer Schriftsteller für diese Wendung anführen, von denen

ausgehend von Dan 12,3 (לחיי עולם) begegnet diese Wendung in einigen Qumrantexten¹⁰⁸ und anderen frühjüdischen Schriften¹⁰⁹ und dann natürlich auch im vorjohanneischen Christentum,¹¹⁰ so daß sich die johanneische Verwendung auf dem Hintergrund der frühchristlichen Tradition erklären läßt. Die ‚dualistische‘ Antithese von Tod und Leben besitzt jedoch auffälligerweise keine Entsprechung in den Qumrantexten.¹¹¹ Zugleich erscheint die *johanneische Ausgestaltung der Rede vom ‚Leben‘ (und – im Gegensatz dazu – vom Tod) deutlich als ein Resultat der theologischen Reflexion im johanneischen Kreis*. Dies zeigt insbesondere die in Joh 3 nachweisbare terminologische ‚Ersetzung‘, in der der ‚neue‘ Heilsbegriff ζωὴ αἰώνιος programmatisch an die Stelle des in der älteren Jesustradition dominanten, aber möglicherweise im griechischsprachigen Bereich nicht mehr hinreichend verständlichen Heilsbegriffs der „Königsherrschaft Gottes“ tritt.¹¹² Die hier im johanneischen Text selbst erkennbare, offenbar bewußt reflektierte terminologische Verschiebung gegenüber der älteren Tradition macht deutlich, daß die johanneischen Sprachelemente nicht einfach auf religiöse ‚Milieus‘ oder religionsgeschichtliche Hintergründe zurückzuführen sind, sondern im Rahmen der Darstellung mit Bedacht gewählt sind.

nur der erste ungefähr Zeitgenosse des Evangeliums ist: Plutarch, Is. et Os. 1 = mor. II 351d/e (αἰώνιος ζωή als Zustand des Gottes, d.h. des Zeus) und Maximus v. Tyrus. dial. 6,1 (65,13f. Hobein). Das Vorkommen der Wendung in den Oden Salomos (6,18; 9,4; 11,16 gr. Text; 41,16) weist auf deren jüdisch-christlichen Ursprung und vielleicht sogar auf johanneischen Einfluß hin.

¹⁰⁸ Vgl. עולם חיי 4Q181 1 ii 3–6; 4Q266 6 i 12; 4Q272 1 i 7; 4Q272 1 ii 1; daneben כַּחַסְדֵי CD III 20; 4Q228 1 i 9; 4Q257 V,7; 6Q19 2,2.

¹⁰⁹ Vgl. 2 Makk 7,9: εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει; 7,11.14: ἀνάστασις εἰς ζωὴν; 7,36: πόνον ἀνάου ζωῆς; 4 Makk 15,3: αἰώνιος ζωή; sowie v.a. JosAs 8,9: ζωὴ αἰώνιος in 8,9 im Rahmen des Segensgebets für Aseneth, in unmittelbarem Bezug auf den Übertritt zum jüdischen Glauben als Übergang vom Tod zum Leben. Im palästinischen Judentum s. auch PsSal 3,10–12 (vgl. 13,11); 1 Hen 10,10; 15,4.6; 37,4; 40,9; 58,3; TestAss 5,2; 6,6; Ps.-Philo LAB 23,13; TestAbr 14,14; 20,15. Die beiden Stellen 1 Hen 10,10 und 15,4.6 könnten noch älter als Dan 12,2f. sein, freilich wird die Wendung dort auf das ‚lange‘ Leben der Wächterengel bzw. der Menschen der Vorzeit bezogen, während erstmals Dan 12,2f. den Ausdruck im Zusammenhang der Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten gebraucht.

¹¹⁰ Mk 10,30 par. Lk 18,30; κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον (Mk 10,17 par. Lk 18,18; auch Lk 10,25 und Mt 19,16); (ἀπ)έρχασθαι εἰς ζωὴν αἰώνιον (Mt 25,46); bei Paulus Röm 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8.

¹¹¹ Vgl. schon R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium I, HThK IV/1, Freiburg⁶ 1986, 113: „Das dürfte das stärkste Argument dafür sein, daß der joh. ‚Dualismus‘ nicht von Qumran übernommen sein kann.“

¹¹² S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 261; DERS., Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition, in: Th. Söding (Hg.), Johannes-evangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg u.a. 2003, (60–118)100–104.

e) Dies scheint auch für die bei Johannes christologisch konzentrierte Rede von *Licht und Finsternis* zu gelten. *Eine Herleitung aus Qumran legt sich auch hier, wo man dies am häufigsten vermutet hatte, nicht nahe*: Der vermeintlich ganz qumranische Ausdruck „Kinder des Lichts“, der im Corpus Johanneum nur ein einziges Mal in Joh 12,36 belegt ist, begegnet interessanterweise nicht nur in den gruppenspezifisch-qumranischen Texten der Qumranbibliothek,¹¹³ sondern bereits in einer eindeutig vor-essenischen Schrift wie den aramäischen Visionen Amrams, dort sogar in unmittelbarer Gegenüberstellung zu ‚Söhne der Finsternis‘.¹¹⁴ Zum anderen ist gerade diese Wendung schon im vorjohanneischen Christentum belegt, bei Paulus (1Thess 5,5), im lukanischen Traditionsgut (Lk 16,8) und dann – vielleicht gleichzeitig mit Johannes – im Epheserbrief (Eph 5,8). Das negative Pendant, die Wendung „Söhne/Kinder der Finsternis“, fehlt im johanneischen Schrifttum ganz.¹¹⁵ Die Grundstruktur der essenischen Verwendung der Licht-Finsternis-Terminologie wird im Corpus Johanneum also gerade nicht aufgenommen, vielmehr ist die Funktion der Lichtmetaphorik bei Johannes eine ganz andere, so daß sich auch für dieses Sprachelement kein Anschluß an qumranische Vorgaben nahelegt.

Die Frage nach *alternativen Herleitungen* der johanneischen Rede von Licht und Finsternis wurde in der neueren Forschung in zweifacher Hinsicht beantwortet: *Richard Bauckham* hat in seiner Kritik der qumranischen Herleitung auf die zahlreichen frühjüdischen Texte hingewiesen, in denen in der *Auslegung des Schöpfungsberichtes* das Licht des ersten Tages metaphorisch auf die Erkenntnis (z.B. der Wahrheit) oder auf das ‚Leben‘ in einem umfassenden Sinn bezogen wird.¹¹⁶ An diese Traditions-

¹¹³ Vgl. 1QS I 9; II 16; III 13.24.25; 1QM I 1.3.9.11.13; 4Q177 12–13i7.11; mit Artikel 4Q177 10–11,7; 4Q280 2,1. Dabei sind die Belege aus der Zweigeisterlehre 1QS III 13.24f. nur mit Vorsicht zu gebrauchen, da dieser Text ein selbständiges Stück ist, das in der Sammelhandschrift 1QS aufgenommen wurde (aber in anderen parallelen Handschriften des Serekh-Stoffes aus Höhle 4 fehlt) und sehr wahrscheinlich vor der Konstitution der ‚essenischen‘ Gemeinschaft (des קה"ל) entstanden ist. Dieser Text hatte zwar dann für die essenische Gemeinschaft eine große Bedeutung, was sich an späteren Zitierungen und Anspielungen zeigt, er kann jedoch nicht als die weltanschauliche Basis dieser Gemeinschaft gelten. S. zum Problem FREY, *Different Patterns* (s. Anm. 1), 295–300; DERS., *Licht* (s. Anm. 1), 148–151; A. LANGE/H. LICHTENBERGER, Art. Qumran, TRE 28 (1997), (45–79)57f.; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg u.a. 1993, 154.

¹¹⁴ 4Q548 I ii – 2,10f.15f.; vgl. dort auch die Opposition „Söhne der Lüge“/„Söhne der Wahrheit“ (4Q548 I ii,8f.).

¹¹⁵ Hingegen deutet sich eine derartige Entgegensetzung immerhin in 1Thess 5,5 an.

¹¹⁶ Vgl. BAUCKHAM, *Qumran* (s. Anm. 87), 276, wo daneben 4Esra 6,40; Ps.-Philo, LAB 28,f.; 60,2; 4Q392 1,4–7; 2 Hen 24,4j; 25; Aristobulos (bei Eus. praep. ev. XIII 12,9–11) und Philo, Op 29–35 genannt werden; s. ausführlicher zu den frühjüdischen

linie knüpft der Johannesprolog an, der selbst in Aufnahme von Gen 1 Licht und Leben mit dem Logos, dem uranfänglichen Wort Gottes verbindet. Hinzu kommt als eine zweite Traditionslinie die alttestamentlich breit belegte und im antiken Judentum konventionalisierte Rede von der *Tora als Licht*,¹¹⁷ die sich zur christologisch-soteriologischen Übertragung anbot, außerdem Traditionen über den *Messias als Licht*,¹¹⁸ die sich mit der Rede von der Tora als Licht leicht verbinden ließen. Weiterführend ist daneben der von *David E. Aune*¹¹⁹ vorgetragene Hinweis auf die *frühjüdische und urchristliche Bekehrungssprache*, in der – ebenfalls in Anspielung an Gen 1,2–5 – „Licht“ und „Finsternis“ als Metaphern verwendet werden. Im Gebet in JosAs 8,9, ruft Gott alle Dinge „von der Finsternis zum Licht, vom Irrtum zur Wahrheit und vom Tod zum Leben“. Diese metaphorische Verwendung von Licht und Finsternis im Rahmen der Bekehrungssprache findet sich auch in frühchristlichen Texten: Apg 26,18 erscheint die Bekehrung der Heiden „von der Macht Satans zu Gott“ als Öffnung der Augen, als Übergang „von der Finsternis zum Licht“.¹²⁰ Im Rahmen eschatologisch orientierter Paränesen wie z.B. in 1Thess 5,4–8 und in Röm 13,12–14 konnte diese Metaphorik gleichermaßen Aufnahme finden.¹²¹ Auf diesem Hintergrund erscheint sowohl der offenbarungstheologische Gebrauch der Licht-Terminologie im Johannesevangelium als auch die auf dem Hintergrund des Gemeindekonflikts im ersten Johannesbrief belegte paränetische Verwendung der Antithese von Licht und Finsternis erklärlich. Die theologische Leistung des Evangelisten ist dann in der christologischen Konzentration zu sehen, die in der Verwendung der Licht-Metaphorik ebenso wie in der Rede von der Wahrheit bzw. dem Leben ein Charakteristikum des vierten Evangeliums ist.

Der Überblick zeigt deutlich: Eine *religionsgeschichtliche* Einheit bilden die verschiedenen dualistischen Motive im Johannesevangelium nicht.¹²² Die Rede von ‚oben‘ und ‚unten‘ oder auch vom ‚Sein‘ und | ‚Ge-

Auslegungen des Schöpfungsberichts M. ENDO, *Creation and Christology*, WUNT II/149, Tübingen 2002.

¹¹⁷ Vgl. Ps 119,105; Prov 6,23; Jes 2,3.5; 51,4; weiter Weish 18,4; Ps.-Philo, LAB 11,1; 19,4; 33,3; 4 Esra 14,20; 2 Bar 17,4; 18,2; 59,2.

¹¹⁸ Vgl. Jes 9,1f.; 42,6f.; 49,6; 60,1ff.

¹¹⁹ AUNE, *Dualism* (s. Anm. 74), 289–291.

¹²⁰ Vgl. noch 2 Kor 4,6; Kol 1,12f.; Eph 5,88; 1 Petr 2,9; 1 Clem 59,2.

¹²¹ Auch dieser paränetische Gebrauch hat frühjüdische Parallelen: Vgl. TestLevi 19,1, wo ein ausgebildeter kosmischer Dualismus vorliegt.

¹²² Als solche konnte der johanneische Dualismus nur erscheinen, wenn ein einziger Hintergrund als maßgeblich voraussetzt wurde (wie etwa bei R. Bultmann und L. Schottroff der gnostische Mythos und bei K.G. Kuhn oder J.H. Charlesworth der qumranische Dualismus; s. dazu o. Abschnitt I), auf dem sich dann das Gesamtbild systematisieren ließ.

borensen‘ ,aus ...‘ weisen eher auf einen *Einfluß hellenistischer Denk- und Sprachformen* hin. Die Rede von eschatologischen Gegenspielern nimmt hingegen klar *frühjüdisch-apokalyptische Traditionen* auf; die metaphorische Rede von Leben und Tod, von Licht und Finsternis sowie von Wahrheit und Lüge greift auf *biblische und diverse frühjüdische Traditionen* zurück, wobei mit einer *Vermittlung und Modifikation durch die christliche Überlieferung* zu rechnen ist. Ein qumranischer oder überhaupt ein unmittelbar frühjüdischer Einfluß läßt sich nirgendwo plausibel machen, auch nicht für Joh 3,19–21.¹²³ Die allein auf diese drei Verse gestützte These von der Beeinflussung des johanneischen Kreises durch einen qumran-nahen Dualismus in seiner Frühphase ist daher nicht hinreichend begründet und mittlerweile auch von Jürgen Becker aufgegeben worden.¹²⁴ Aber auch die Annahme einer gnostisierenden Entwicklung des johanneischen Denkens in einer späteren Phase läßt sich textlich kaum erweisen.¹²⁵ Ohnehin ist der Versuch, aus der religionsgeschichtlichen Uneinheitlichkeit auf unterschiedliche Stadien der Beeinflussung des johanneischen Gemeindeverbandes zu schließen, kaum mehr durchführbar, | wenn man nicht davon ausgehen kann, daß der Autor die Ingredienzien seines Werks unverändert übernommen hat. Davon aber läßt sich bei einem so eigenständig gestal-

¹²³ Zwar spricht einiges dafür, in dem antithetisch geformten Spruch eine sentenzenhafte Tradition aus der johanneischen Gemeinde zu sehen (zur Analyse s. BECKER, Evangelium I [s. Anm. 2], 154f.173f.). Ob man aus dem kurzen Textstück allerdings eine ausgeformte deterministisch-dualistische Weltanschauung erheben kann, ist fraglich. BECKER (ebd., 174.176), muß viele Aspekte konjizieren, die nicht in Joh 3,20f. stehen. Er gesteht dabei ein, daß „diese geschlossene Konzeption ... so im joh Schriftum nicht mehr als ganzes aufweisbar“ ist (176). Der deterministisch-ethische Dualismus, den Becker v.a. der Zweigeisterlehre entnimmt (s. DERS., Das Heil Gottes [s. Anm. 8], 222f.) ist in den beiden Versen gar nicht ausgesprochen: Während nach der Sicht der Zweigeisterlehre das Sein das Tun völlig bestimmt, scheint dies hier tendenziell eher umgekehrt zu sein: Das böse Tun führt zum Fernbleiben vom Licht, das „Tun der Wahrheit“ ist mit dem „Kommen zum Licht“ verbunden. Ein Determinismus ist dem Doppelspruch gerade fremd. In Beckers (inzwischen aufgegebenen) Interpretation liegt somit eine Eintragung vor, die auf der Voraussetzung basiert, daß die beiden Verse qumranisch beeinflusst sind. Doch die sprachliche Parallele zwischen dem Ausdruck „die Wahrheit tun“ und dem in essenischen Texten (vgl. IQS I 5; V 3; VIII 2) – nicht der Zweigeisterlehre – belegten Ausdruck *עשה אמת* keineswegs exklusiv qumranisch, vielmehr begegnen entsprechende Formulierungen in der LXX, im Tobitbuch und auch in den Targumim. Auch für Joh 3,20 lassen sich andere jüdische Sprachparallelen benennen (2Bar 55,8; 88,3; vgl. BERGMELER, Glaube als Gabe [s. Anm. 46]), 270 Anm. 559), so daß sich sprachlich keine spezifische Abhängigkeit von qumranischen Texten oder gar einem voressenischen bzw. essenischen Determinismus annehmen läßt.

¹²⁴ BECKER, Johanneisches Christentum (s. Anm. 2), 104f. S. dazu o. Anm. 13.

¹²⁵ Zum religionsgeschichtlichen Profil der dualistischen Motive im Corpus Johanneum s. die sorgfältigen Vergleiche sowohl mit qumranischen als auch mit gnostischen Parallelen bei POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), passim.

tenden Theologen wie dem vierten Evangelisten nicht ausgehen, und die Beobachtungen zur Verwendung der einzelnen dualistischen Sprachformen sprechen deutlich gegen eine solche Annahme.

Die hohe Gestaltungskraft des Evangelisten zeigt sich nicht nur an der christologischen Konzentration der wesentlichen Gegensatzpaare, sondern besonders signifikant auch an der Verteilung der lichtmetaphorischen Aussagen im Evangelium. Insofern ist ein Verständnis der dualistischen Aussagen nur zu gewinnen, wenn man die Textelemente in ihrem Zusammenspiel beachtet. Erst dann läßt sich auch entscheiden, ob man bei Johannes wirklich noch von Dualismus reden kann¹²⁶ oder ob diese Kategorie als Ganze – abgesehen von einzelnen Motiven oder Sprachelementen – für das vierte Evangelium als unangemessen gelten muß.

3. Die dualistischen Motive und die revelatorische Dynamik des Evangeliums

Ich frage im folgenden nicht mehr nach ‚dem‘ Dualismus, sondern nur noch nach einzelnen *dualistischen Motiven*. Ich frage auch nicht – wie Jürgen Becker – nach einzelnen Textschichten, sondern nach der Stellung und Bedeutung dieser Motive im Text des gesamten Evangeliums.¹²⁷ Ich verzichte zugleich auf die Begriffe, mit denen Dualismen meist kategorisiert werden und rede nicht von kosmischen, ethischen oder gar verkirchlichten Dualismen. Es geht mir vielmehr darum, die *revelatorische Dynamik* aufzuzeigen, in welche die verschiedenen dualistischen Motive im Evangelium eingefügt sind und die ihre Verwendung bestimmt. |

¹²⁶ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 356, weist darauf hin, daß auch die „Spuren einer ... Gott-Welt- oder Oben-Unten-Aufteilung ... nur dann einen ‚Dualismus‘ [ergeben], wenn man die Aussagen isoliert und verabsolutiert“, d.h. aus ihrem Kontext, ihrer dramaturgischen Einbettung herausnimmt und - selbst wenn es sich um Traditionsstücke handeln sollte - auswertet, als ob sie bei ihrer joh Verarbeitung nicht eine Umwandlung erfahren hätten.

¹²⁷ Dabei muß Joh 21 als wahrscheinlicher Nachtrag gesondert betrachtet werden. Die zuletzt von H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 4f.773 u.ö. noch einmal untermauerte These, daß Joh 21 ein ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums sei und daß auch alle narrativen Fäden erst dort zusammenlaufen, überzeugt mich nach wie vor nicht. Vgl. zur Begründung FREY, Eschatologie I (s. Anm. 19), 446ff. Ob das Evangelium allerdings jemals ohne diesen Nachtrag verbreitet wurde, ist – darin ist Thyen Recht zu geben – äußerst fraglich, da die Textüberlieferung dafür keine positiven Indizien zu bieten vermag.

3.1 Die Licht-Metaphorik und ihr johanneischer Gebrauch: Zur dramaturgischen und revelatorischen Funktion einer dualistischen Sprachform

Deutlich wird diese zunächst in der *Licht-Metaphorik*,¹²⁸ die im Evangelium allein den Bericht des öffentlichen Wirkens Jesu vom Prolog bis Joh 12 umspannt und damit in ihrer Verwendung eindeutig von dramaturgischen Intentionen bestimmt erscheint.

Schon im Prolog, der mit seiner Schöpfungsaussage (1,3) jede metaphysische Dualität apriorisch ausschließt, wird in Joh 1,4f. die Lichtmetaphorik eingeführt. Daß diese von Anfang an in dualer Gestalt zur Sprache kommt, kann angesichts des in den Joh 1,1-5 vorliegenden Rückbezugs auf den biblischen Schöpfungsbericht Gen 1,1ff. nicht überraschen: „Das Licht scheint in der Finsternis – und die Finsternis hat es nicht überwältigt“.¹²⁹

In vielen Versuchen der Rekonstruktion eines ‚vorjohanneischen‘ Logoshymnus werden Joh 1,4.5 ebenso wie Joh 1,9 zur Tradition gerechnet,¹³⁰ womit dann – je nach der Einschätzung des Aufbaus und der Referenz des Hymnus – noch einmal unterschiedliche Bezüge der Aussagen über das in der Finsternis scheinende Licht (1,5) und das ‚wahrhaftige‘ Licht (1,9) vermutet werden können.¹³¹ Doch bleiben diese Bezüge auf der Basis eines rekonstruierten vorjohanneischen Textes unsicher und für die Interpretation des vorliegenden Textes letztlich irrelevant. Die Referenz der Textausagen auf der Ebene des Johannesevangeliums bzw. für dessen ‚erste Le-

¹²⁸ Zu den breiten metaphorischen Horizonten der Licht-Aussagen im antiken Kontext s. ausführlich SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 38–73; zu den johanneischen Licht-Aussagen ebd., passim; auch POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 229–239.

¹²⁹ Zur Übersetzung von καταλαμβάνω s. insbesondere Joh 12,35; vgl. M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos, NTA 20, Münster 1988, 212–216; SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 93f.; O. HOFIUS, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18, in: Ders./H.-Chr. Kammler, Johannesstudien, WUNT 88, Tübingen 1996, (1–23)18 mit Anm. 108; THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 127), 74.

¹³⁰ Vgl. etwa HOFIUS, Struktur und Gedankengang (s. Anm. 129), 10; anders z.B. BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 85f.; zur Vielzahl und Divergenz der Rekonstruktionen s. den Überblick bei THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 129), 67ff. (bes. die Graphiken 71.84.95. Die These eines vorchristlichen Ursprungs dieses Hymnus (so für die ersten beiden Strophen des Hymnus noch BECKER, Beobachtungen [s. Anm. 2], 75, in Anlehnung an BULTMANN, Evangelium [s. Anm. 6], 4f.; anders bereits BECKER, Evangelium I, 91–93) ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten.

¹³¹ Häufig werden V. 4f. noch ganz auf den Kontext des Schöpfungsgeschehens bezogen (s. etwa HOFIUS, Struktur und Gedankengang (s. Anm. 129), 17f.; BECKER, Evangelium I [s. Anm. 2], 89), während für das ‚wahrhaftige‘ Licht in V. 9 entweder ebenfalls noch ein Bezug auf den *logos asarkos* (so HOFIUS, Struktur und Gedankengang [s. Anm. 129], 18) oder bereits ein stärkerer Bezug auf das Christusgeschehen möglich wird (s. Belege bei THEOBALD, Fleischwerdung [s. Anm. 129], 90ff.; auch ebd., 234).

ser⁴ ist unabhängig von den möglichen Bezügen der Aussagen der vermuteten Textvorlage. |

Wenn man Joh 1,1–5 in seinem jetzigen Kontext trotz aller Anknüpfung an die biblisch-frühjüdische Schöpfungsüberlieferung¹³² als *christliche* Aussage erfaßt, dann kann V. 5 nicht anders als auf die *Gegenwart* der Gemeinde bezogen sein, die das Scheinen des Lichtes (im Präsens) konstatiert und auf sein Nicht-Ausgelöschtwerden als ein geschichtliches Geschehen (im Aorist) zurückblickt.¹³³ Darin liegt für die Adressaten des Evangeliums bereits ein Reflex auf das Christusgeschehen vor.¹³⁴ Schon hier wird die später für das ganze Evangelium charakteristische nachösterliche Perspektive¹³⁵ eingenommen. Die neue Wirklichkeit, die durch Jesu Tod und Auferstehung gegeben ist, wird also von Anfang an mit Hilfe der metaphorischen Rede von Licht und Finsternis zur Sprache gebracht. Diese Redeweise ermöglicht es zugleich, den Aspekt des Schöpfungs- und Urlichtes und den der geschichtlich gewordenen Offenbarung zusammenzudenken und nicht – wie die Ausleger später immer wieder versuchten – säuberlich zu unterscheiden. Textpragmatisch wird dadurch das Christus-

¹³² S. dazu ausführlich ENDO, *Creation and Christology* (s. Anm. 116), passim.

¹³³ Vgl. in diesem Sinne ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 43f.; THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 129), 211–216; J. FREY, *Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110, Tübingen 1998, 158f. Wo man – gegebenenfalls unter Einfluß der Annahmen über einen vorjohanneischen Hymnus – im Prolog eine zeitlich – chronologische Abfolge vom *logos asarkos* zum *logos ensarkos* sehen will, muß das *φαίνει* in V. 5 notwendigerweise „rätselhaft“ bleiben (so bei E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen 1980, 122f.). Eine ‚heilsgeschichtliche‘ Lektüre des Prologs, d.h. die Unterstellung einer chronologischen Abfolge der Bezugspunkte der Prolog-Aussagen (Schöpfung – Logoswirken *vor* der Inkarnation – Wirken des inkarnierten Logos) ist dem Text nicht angemessen.

¹³⁴ Dieser kommt allerdings aufgrund der metaphorischen Sprachgestalt noch nicht völlig unzweideutig zur Sprache. Seine ‚Entzifferung‘ ist vielmehr abhängig von der Vorinformation und der Lektürepräsentation der jeweiligen Leser. Die in der Prologauslegung höchst strittige Frage, wo im Prolog der Schritt hin zum geschichtlichen Jesus erfolgt, hängt nämlich, wie SCHWANKL, *Licht und Finsternis* (s. Anm. 52), 144, zutreffend beschreibt, „von der Einstellung ab, die der *Hörer/Leser* mitbringt. Der *Autor* hat ... *von Anfang an* Jesus Christus im Sinn und spricht bereits spätestens in V. 5 auch vom christlichen Urereignis, d.h. vom Geschick Jesu, von Tod und Auferstehung. Er spricht davon freilich metaphorisch und stellt es so dem Leser frei, ob er schon hier diesen konkreten Sinn entdeckt und einträgt. Wenn er bereits an Jesus glaubt, wird er es ebenfalls als ausgemacht ansehen, daß der Prolog sofort von Jesus Christus spricht.“ In dieser rezeptionsästhetischen Perspektive lösen sich manche Aporien der Prologauslegung, die sich aus einer rein produktionsästhetischen oder traditionsgeschichtlich orientierten Lektüre ergeben, auf.

¹³⁵ S. dazu FREY, *Die johanneische Eschatologie II* (s. Anm. 133), 247ff.; ausführlich CHR. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT II/84, Tübingen 1996, passim.

bild der johanneischen Leser nach seiner kosmischen Dimension hin erweitert und ‚entgrenzt‘.¹³⁶

Eindeutig wird dieser Zusammenhang allerdings erst *a posteriori*, nämlich dann, wenn man nicht nur den Prolog, sondern das ganze Evangelium zu Ende liest, in dem eben der fehlgeschlagene Versuch der Finsternis, das Licht zu überwältigen, zur Darstellung kommt: die Gegnerschaft, die Jesus erfährt, das Geschick seiner Passion und seines Todes, der in der österlichen Sichtweise des Evangeliums dann doch nicht als seine ‚Beseitigung‘,¹³⁷ sondern als Erhöhung und Verherrlichung zu verstehen ist und somit kein Scheitern, sondern der ‚Sieg‘ über den Kosmos¹³⁸ und der Antritt der Herrschaft des Gekreuzigten ist. „Der komplexe ‚metaphorische Prozeß‘ ..., den die Begriffe *λόγος*, *ζωή* und *φῶς* in Gang setzen, zielt also von vorneherein auf den Christus des Evangeliums: den präexistenten, den irdischen und den verherrlichten“.¹³⁹

Im Verlauf der Lektüre des Evangeliums lehrt die Licht-Metapher zunehmend deutlicher Jesus Christus¹⁴⁰ als die Inkarnation des uranfänglichen Lichtes zu sehen¹⁴¹ und führt so in allgemein zugänglicher Sprache¹⁴² „trichterförmig“ auf die christologische Botschaft des Evangeliums zu.¹⁴³ Umgekehrt läßt sie denen, die von Jesus Christus und seiner Geschichte wissen, den Bekannten in verfremdeter, neuer Weise erscheinen.¹⁴⁴ Nimmt man diese kommunikative Wirkung der metaphorischen Rede vom Licht

¹³⁶ So SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 144. Umgekehrt könnte bei (noch) nicht christlichen Lesern das mitgebrachte Bild von Logos, Licht oder Leben Konkretion und Gestalt gewinnen, indem es sukzessive auf die Person Jesu bezogen wird (ebd., 144).

¹³⁷ Diese Intention zeigt sich im Todesbeschluß des Synhedriums Joh 11,47f.

¹³⁸ Vgl. dazu Joh 16,33 sowie die Rede vom Gericht über den ‚Herrscher der Welt‘ in Jesu ‚Stunde‘ Joh 12,31; 16,11.

¹³⁹ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 99.

¹⁴⁰ Dies beginnt mit V. 9, wo der Logos mit dem ‚wahren‘ Licht identifiziert wird, setzt sich in der Inkarnationsaussage V. 14.16 fort und findet im Abschluß des Prologs V. 17f. mit der Nennung des Namens Jesu Christi seinen vorläufigen Höhepunkt.

¹⁴¹ Zum ‚Sehen als‘ s. SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 101; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder (s. Anm. 70), 55–60.

¹⁴² Zur Zugänglichkeit der metaphorischen bzw. bildhaften Sprache s. ZIMMERMANN, ebd., 425ff.; am Beispiel der Brot-Metapher auch J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), Bilder-Sprache verstehen, Übergänge 38, München 2000, (331–361)350ff. (= Nr. 8 in diesem Band).

¹⁴³ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 103.

¹⁴⁴ Zu den vitalisierenden, erneuernden und verfremdenden Wirkungen der Metaphorik s. SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 100f. Zum Prinzip von „Verschleierung und Entschleierung“ ebd., 112f. sowie H. LAUSBERG, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, NAWG.PH 5/1984, Göttingen 1984, (189–279)196.272.

wahr, dann könnte der Gegensatz zu qumranischen oder gnostischen Dualismen nicht größer sein. Während dort die Bereiche von Licht und Fin|sternis klar voneinander abgegrenzt sind¹⁴⁵ und eine Durchlässigkeit gerade nicht vorgesehen ist, behält das Licht im johanneischen Sprachgebrauch von seiner ersten Erwähnung an die Oberhand: Es setzt sich durch und macht an der Grenze der Finsternis nicht Halt. Schon in der ersten Passage des Evangeliums zeigt sich die *revelatorische Dynamik* des Christusgeschehens, und sie kommt unter anderem im Mittel der Lichtmetaphorik zur Geltung.

Die Sinn-Bewegungen, in denen im Fortgang des Evangeliums das Motiv des Lichts (und – in Opposition dazu – der Finsternis) in vielschichtiger Weise weitergeführt und mit anderen Motiven verknüpft wird, können im folgenden nur knapp skizziert werden:

Schon im Verlauf des Johannesprologs wird das Licht als ‚wahres‘ Licht (1,9) von seinem (bloßen) Zeugen, dem ‚Menschen mit Namen Johannes‘, abgehoben und mit dem ‚fleischgewordenen‘ Logos verbunden,¹⁴⁶ dessen Herrlichkeit die Gemeinde bezeugt, und dessen Name Jesus Christus schließlich (1,17) genannt wird. Dabei liegt die Verbindung von Licht, Leben und Logos, wie sie in 1,4f. noch relativ offen zur Sprache kommt, natürlich ganz auf der Linie der alttestamentlich-frühjüdischen Schöpfungstraditionen.¹⁴⁷ Sie wird aber dann nach den auf den Täufer bezogenen Versen 6–8 in 1,9 durch das Exklusivitäts-Prädikat τὸ ἀληθινόν in 1,9 zugespitzt auf die Verbindung des ‚wahren‘ Lichts mit dem Logos, dessen geschichtliche Erscheinung dann in 1,14–18 explizit thematisiert ist. Somit erscheint die Verwendung der Licht-Metapher schon zu Ende des Prologs eindeutig christologisch konnotiert.

Interessanterweise wird das Licht-Motiv im Eingang des *Corpus Evangelii* nicht gleich weitergeführt, vielmehr begegnet es erst „nach Durchschreiten der Eingangshalle“¹⁴⁸ in Joh 3,19–21, im Abschluß der ersten kerygmatischen Zusammenfassung des Johannesevangeliums, die ja selbst ein „Evangelium en miniature“¹⁴⁹ darstellt, d.h. an einer kompositionell

¹⁴⁵ Zum Licht-Finsternis-Motiv in Qumran s. FREY, Licht (s. Anm. 1), 151–165.189–191; zur Verwendung der Lichtmetaphorik im Thomasevangelium s. E.E. POPKES, „Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik, in: Frey/Schnelle (Hgg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte (s. Anm. 1), (641–674)652–662.

¹⁴⁶ Der Bezug des Lichts auf den Logos ist natürlich bereits in V. 9 gegeben: „Er (sc. der Logos) war das wahrhaftige Licht...“.

¹⁴⁷ S. dazu ENDO, Creation and Christology (s. Anm. 116), 216–219.

¹⁴⁸ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 148.

¹⁴⁹ So W. REBELL, Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums, BET 20, Frankfurt 1987, 13.147. Vgl. zu Joh 3 aus-

außerordentlich hervorgehobenen Stelle, und nun erstmals im Munde des johanneischen Jesus. Die Rede vom Licht steht hier im Rahmen einer Aus|sage über die im Kommen Jesu und der entsprechenden Reaktion der Menschenwelt erfolgte κρίσις sowie in der angeschlossenen Doppelaussage V. 20f., die vermutlich einen traditionellen Doppelspruch über die negative bzw. positive Stellung der Menschen zum ‚Licht‘¹⁵⁰ aufnimmt. Dabei begegnet φῶς wieder besonders konzentriert, nämlich fünfmal innerhalb von drei Versen (der Gegenbegriff σκότος¹⁵¹ hingegen nur einmal). Schon diese Konzentration des Terminus weist zurück auf jene Passage, in der zum ersten Mal und ähnlich gehäuft vom Licht die Rede war (Joh 1,4–9).¹⁵² Indem Joh 3,19–21 den Anfang des Nikodemusgesprächs inkludierend wieder aufnimmt,¹⁵³ erfolgt in diesen Versen eine Verknüpfung der Themen des Nikodemusgesprächs mit den lichtmetaphorischen Aussagen des Prologs. Zugleich schließen die Licht-Aussagen in Joh 3,19–21 unmittelbar an die den zuvor ‚situationsgelöst‘¹⁵⁴ vorgetragenen kerygmatischen Formulierungen über Jesu Sendung an.¹⁵⁵ Die Aussage, daß „das Licht in die Welt gekommen ist“ (Joh 3,19b), nimmt unmittelbar die Aussagen über die Sendung des Sohnes in die Welt (Joh 3,17) bzw. über die Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel (Joh 3,13) auf. Damit wird das christologische Kerygma lichtmetaphorisch erläutert und umgekehrt die Lichtmetaphorik christologisch vereindeutigt: Die im Prolog an-

führlig FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 242ff., zu Joh 3,19–21 ebd., 283–285.294–300, sowie besonders instruktiv SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 148–185.

¹⁵⁰ Zur traditionsgeschichtlichen Analyse s. BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 154f.173f. Eine eher weisheitliche Prägung der hier vorliegenden Dualität wird inzwischen auch von BECKER, Johanneisches Christentum (s. Anm. 2), 105, vermutet. Interessanterweise fehlt dieser Spruch in dem umfassenden Kompendium von M. THEOBALD, Herrenworte Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg u.a. 2002, völlig.

¹⁵¹ Dieser markiert hier in V. 19 eine Differenz zu Joh 1,5 und zu den weiteren Verwendungen im Evangelium.

¹⁵² In Joh 1,4–9 begegnet φῶς sechsmal. Joh 3,19bc kann geradezu als „Kommentar“ zur Lichtaussage in 1,5 (und 1,9) begriffen werden, M. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, SBS 106, Stuttgart 1983, 120; ausführlich SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 157f.

¹⁵³ Vgl. die Rückbezüge von von Joh 3,19 „das Licht ist in die Welt gekommen“ auf 3,2 „ein Lehrer von Gott gekommen“ und von Joh 3,21 „kommt zum Licht“ auf 3,2 „kam zu ihm bei Nacht“ (s. FREY, Eschatologie III [s. Anm. 61], 244 Anm. 8).

¹⁵⁴ So die – nicht wirklich zutreffende – Bezeichnung der Abschnitte Joh 3,13–21 und 3,31–36 bei SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I (s. Anm. 111), 374–377.393–432; DERS., Die ‚situationsgelösten‘ Redestücke in Joh 3, ZNW 49 (1958), 88–99.

¹⁵⁵ Vgl. zur Verbindung von 3,19–21 mit 3,16–18 SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 159–161; zur kompositionellen Anbindung von 3,19–21 an 3,18 auch FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 284f., sowie O. HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt, in: DERS./KAMMLER, Johannesstudien (s. Anm. 129), (33–80)68.

gelegte *christologische Zuspitzung* der Rede vom Licht wird dadurch deutlich *intensiviert*.

In anderer Weise kommen die Motive von Licht und Finsternis ins Spiel, wenn in Joh 4,6 das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin in der Mittagsstunde situiert wird, während | zuvor das Gespräch mit Nikodemus „bei Nacht“ (Joh 3,2) angesetzt ist. Zwar bleibt dieses *νυκτός* zunächst noch „ambivalent“¹⁵⁶ – die Nacht könnte Zeit des ungestörten Gesprächs und der Schriftforschung sein, andererseits könnte die Wahl dieser Zeit auch auf die ‚Furcht‘ vor anderen (Joh 12,42f.) hindeuten –, aber der Gebrauch des Lexems *νύξ* in Joh 11,10 und 13,30 sowie schon der auffällige Kontrast zur Zeitangabe in Joh 4,6 vereindeutigen den negativen Symbolwert dieser Erwähnung der Nacht, auf deren Bedeutung durch die Reminiszenz in Joh 19,39 noch einmal eigens hervorgehoben wird.¹⁵⁷ Die chronologischen Notizen erhalten ihre symbolische Kraft aus der Licht-Finsternis-Metaphorik: Während Nikodemus im Unverständnis (Joh 3,10) und damit – trotz seines Kommens zu Jesus – in der Dunkelheit bleibt (vgl. Joh 3,20), wird die Samaritanerin am hellen Mittag zur Zeugin Jesu und zum Paradigma für die positive Aufnahme seiner Offenbarung. Darin spiegelt sich ein *offenbarungstheologischer Gebrauch* der Antithetik von Licht und Finsternis, der sich in der Konzeption des Evangeliums mit dem christologisch fokussierten Gebrauch verbindet.

Eine interessante Weiterführung erfährt dieser offenbarungstheologische Gebrauch, wenn im Kontext der Erzählung vom Seewandel in Joh 6,17 ausdrücklich auf die Dunkelheit verwiesen wird, welche die Zeit charakterisiert, in der Jesus abwesend bzw. noch nicht zu den Jüngern gekommen war (*καὶ σκοτία ἤδη ἐγγύθει καὶ οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς*). Mit dieser Notiz, die sicher nicht nur als eine schlichte Tageszeitangabe zu verstehen ist, wird die ‚dunkle Folie‘ skizziert, vor der sich Jesu Epiphanie ereignet.¹⁵⁸ Dunkelheit und Abwesenheit Jesu sowie zusätzlich Wind und Wellen (Joh 6,18) charakterisieren die Situation, die durch Jesu Erscheinung bzw. präziser noch durch seine Selbstpräsentation in der Form *ἐγὼ εἰμι* gewendet wird. Vom Licht ist in dieser Passage nicht die Rede, doch genügt die Schilderung der Finsternis, um Jesu Erscheinen und sein Wort als „Lichtung“¹⁵⁹ zu verstehen. Diese für das vierte

¹⁵⁶ So THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 127), 185. Allerdings bietet der Rückbezug auf Joh 2,23 schon eine negative Konnotation. Nikodemus ist einer jener vielen Menschen, denen sich Jesus nicht ‚anvertraut‘ – dementsprechend mündet auch das Gespräch ins Unverständnis.

¹⁵⁷ Vgl. auch FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 188f. mit Anm. 159f.

¹⁵⁸ Dies wird deutlich bei B. HINRICHS, „Ich bin“. Die Konsistenz des Johannesevangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu, SBS 133, Stuttgart 1988, 44–49.

¹⁵⁹ SCHWANKL, *Licht und Finsternis* (s. Anm. 52), 190.

Evangelium zentrale Offenbarungsformel¹⁶⁰ erklingt im übrigen hier erstmals vor den Jüngern, nachdem Joh 4,26 lediglich die Selbstkundgabe vor einer Einzelperson, der Samaritanerin, erzählte. Man darf deshalb nicht übersehen, daß das ἐγώ εἰμι in Joh 6,20 mit seiner exakten Parallele in Mk 6,50 das wichtigste Bindeglied dieser charakteristisch johanneischen Sprachform zur synoptischen Tradition ist: Die Erzählung vom Seewandel Jesu „enthält gewissermaßen den Wurzelstock, der die joh Ich-bin-Worte in der synoptischen Tradition verankert“.¹⁶¹ Im Blick auf die Licht-Finsternis-Metaphorik ist jedoch besonders bedeutsam, daß das ἐγώ εἰμι in Joh 6,20 mit seinem Kontext (σκοτία, περιπατεῖν) semantisch zu Joh 8,12 hinüberführt¹⁶² und daß die metaphorische ἐγώ εἰμι-Aussage von Jesus als „Licht der Welt“ durch diese Stichwortbezüge deutlich auf die Passage vom Seewandel und die dort berichtete Epiphanie Jesu in der Dunkelheit zurückweist.

Vorbereitet durch Joh 6,20 und seinen Kontext, erreicht die Verwendung der Licht-Metapher ihren Höhepunkt, wenn sich der johanneische Jesus sich in Joh 8,12 explizit als „das Licht der Welt“ (τὸ φῶς τοῦ κόσμου) prädiziert. In diesem „Summarium der joh Offenbarungstheologie“¹⁶³ spricht der Evangelist explizit aus, was in der Erzählung von der Erscheinung Jesu vor den Jüngern im Dunkel der nächtlichen Seefahrt impliziert war.¹⁶⁴ In Aufnahme der dort absolut gebrauchten ἐγώ εἰμι-Formulierung erscheint der johanneische Jesus in der Vollmacht des sich offenbarenden Gottes.

Man hat vermutet, daß in dieser Formulierung ein vorgeformtes Spruchgut vorliegt,¹⁶⁵ doch läßt sich hier wie so oft bei Johannes nicht aus-

¹⁶⁰ Nach HINRICHS, Ich bin (s. Anm. 127), 16, liegt in diesen Worten das „irreduzible Konzentrat johanneischer Theologie“ vor. Zu den ἐγώ εἰμι-Worten s. insbesondere die Beiträge von H. THYEN, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, JbAC 35 (1992), 19–42; DERS., Ich-bin-Worte, RAC 17, Stuttgart 1995, 147–213, der mit Recht für die strukturelle Zusammengehörigkeit der sogenannten ‚absoluten‘ und der ‚metaphorischen‘ ἐγώ εἰμι-Belege argumentiert. Die Ich-bin-Formel ist zudem sprachlich sorgfältig durch die Negation („Ich bin nicht...“) durch den Täufer in Joh 1,19–21 (vgl. 1,8: „nicht er war das Licht“) und die deiktische Variante („dieser ist...“/„du bist“) in Joh 1,30.33f.49 und 4,19 vorbereitet, bevor das „Ich bin“ Jesu in Joh 4,26 erstmals erklingt; s. dazu HINRICHS, ebd., 18–28; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 133), 86f.

¹⁶¹ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 188.

¹⁶² S. dazu SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 188f.; vgl. HINRICHS, Ich bin (s. Anm. 158), 47.

¹⁶³ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 206.

¹⁶⁴ S. dazu SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 190.

¹⁶⁵ So die Vermutung bei BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 339f.; s. zuletzt THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 150), 259–261. Das Wort in EvThom 77 kann allerdings kaum als unabhängiger Zeuge für dieselbe Überlieferung gelten, gemeinsam ist nur die

schließen, daß der Evangelist selbst an seiner Formung und Ausgestaltung beteiligt war.¹⁶⁶ Auch ist das Wort in seinem Kontext nicht so isoliert, wie dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Es ist nicht nur durch Joh 6,16–21, sondern auch durch die Aufforderung der Brüder Jesu in Joh 7,4, er solle sich „vor der Welt“ offenbaren, vorbereitet, und es wird später durch die Erzählung von der Blindenheilung in Joh 9 narrativ weitergeführt, so daß das Licht-Wort trotz seiner Unverbundenheit mit dem unmittelbaren Kontext im Verlauf des Evangeliums nicht als erratischer Block dasteht, sondern viel eher als ein wichtiger ‚Schrittstein‘ in der Linie der Licht-Aussagen gelten muß. Insbesondere zeigen die späteren Licht-Aussagen in ihrem Vokabular deutliche Rückbezüge auf Joh 8,12.¹⁶⁷

Das entscheidend Neue in Joh 8,12 ist die Verbindung der Licht-Metapher mit der personalen Ich-Aussage, der Selbstvorstellungsformel, die im Johannesevangelium exklusiv Jesus vorbehalten bleibt¹⁶⁸ und in der für den schriftkundigen Hörer die Selbstvorstellung des biblischen Gottes (Ex 3,14 | und besonders Jes 43,11; 44,6.24; 45,5) anklingt.¹⁶⁹ Damit kommt die personal-christologische Fokussierung der Lichtmetaphorik zu ihrem Gipfel.

Mit der ἐγώ εἰμι-Formel rückt der johanneische Jesus also (wie bereits in der Epiphanieerzählung Joh 6,16–21) in das Licht des sich offenbarenden Gottes Israels. Zugleich tritt er mit der Prädikation ‚Licht‘ bzw. determiniert: ‚das Licht‘ überbietend in die Linie jener alttestamentlichen Instanzen, durch die sich Gott zum Menschen hin vermittelte,¹⁷⁰ insbesondere der Tora (Ps 119,105; Prov 6,23; Weish 18,3f.) und der Weisheit (Weish 7,26). Auffällig ist weiter die Anknüpfung an biblische Aussagen, in denen der Gottesknecht¹⁷¹ als „Licht der Völker“ (Jes 42,6; 49,6; vgl. 1Hen 48,4) bezeichnet wird und in denen sich die universale Reichweite jenes göttli-

Formulierung „Ich bin das Licht“, während die weiteren Aussagen fundamental differieren. Zur Frage des Verhältnisses s. POPKES, Ich bin das Licht (s. Anm. 145), passim.

¹⁶⁶ S. die Diskussion bei THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 150), 260f., und SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 200 Anm. 46.

¹⁶⁷ S. die Hinweise bei SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 201.

¹⁶⁸ Zur sprachlichen ‚Anbahnung‘ der Aussage im Munde Jesu durch entsprechende Negativ-Aussagen des Täufers und Bekenntnis-Aussagen anderer s. Anm. 160.

¹⁶⁹ S. dazu H. ZIMMERMANN, Das absolute *Ego eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4 (1960), 54–69.266–276; THYEN, Ich bin das Licht der Welt (s. Anm. 160).

¹⁷⁰ Vgl. Ps 36,10; 43,3. In diesen Texten ist Gott selbst „die Quelle und der Ursprung des Lichts, doch ... strahlt es nur indirekt und vermittelt auf: im Heiligtum bzw. in Gottes Fürsorge für den Gerechten, die ihn zum Heiligtum begleitet“ (THEOBALD, Herrenworte [s. Anm. 150], 264).

¹⁷¹ Zur Rezeption der jesajanischen Aussagen s. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)256ff (= Nr. 6 in diesem Band).

chen Lichts bereits in der alttestamentlichen Tradition andeutete. Die dort ausgesprochene Zuwendung des Schöpfergottes zur Völker- bzw. Menschenwelt wird bei Johannes darin aufgenommen, daß Jesus dezidiert als τὸ φῶς τοῦ κόσμου, als das (eine und einzige) Licht der (gesamten) Menschenwelt prädiert wird, worin sich eine signifikante Differenz von jeglichen gnostischen Konzepten (wie z.B. EvThom 77,1) zeigt.¹⁷²

Der soteriologische Nachsatz, „wer an mich glaubt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern das Licht des Lebens haben“, thematisiert in konditionaler Formulierung – durchaus werbend und appellativ, aber doch primär zusprechend¹⁷³ – den ‚Gewinn‘ der Nachfolge.¹⁷⁴ Dabei werden Licht und Finsternis nun metaphorisch auf den Lebensweg und die Gesamtorientierung der Existenz zur Sprache gebracht: Die Existenz im Unglauben wird damit als (Lebens-)Wandel in der Finsternis gekennzeichnet, während das Leben in der Nachfolge bzw. im Glauben an ‚das Licht der Welt‘ als ein – gegenwärtiges – ‚Haben‘ des ‚Lebenslichts‘ erscheint. Diese | Zusage greift mit der Wendung φῶς τῆς ζωῆς wieder alttestamentlich-frühjüdische Wendungen (Hi 33,30; 1 QS III 7; 1Hen 58,3), aber auch die bereits in Joh 1,4 gegebene terminologische Verknüpfung von Licht und Leben auf. So faßt dieser Spruch als „Dreh und Angelpunkt ... der Licht-Finsternis-Metaphorik“¹⁷⁵ des Johannesevangeliums die bisher angelegten Sinn-Verknüpfungen des Motivs zusammen, fokussiert und amplifiziert sie und bietet damit die Grundlage für die weitere Verwendung des Licht-Motivs im Verlauf der Erzählung vom öffentlichen Wirken Jesu.

Auf diesem Hintergrund erscheint die Erzählung von der Blindenheilung Joh 9 wie ein narrativer Kommentar, eine „*Nacherzählung und Inszenierung des Offenbarungswortes* 8,12“.¹⁷⁶ Das Licht-Motiv ist in dieser Erzählung in vielfältiger Weise aufgenommen. Die Ich-Aussage Jesu vom ‚Licht der Welt‘ wird in Joh 9,5 verkürzt wieder aufgenommen.¹⁷⁷ Dabei wird Jesu Licht-Sein auf seine Gegenwart ‚in der Welt‘, d.h. sein Wirken in der Welt bezogen. Seine erleuchtende Wirksamkeit erscheint – wie der

¹⁷² S. zur Differenz von EvThom 77,1 und anderen gnostischen Aussagen POPKES, „Ich bin das Licht“ (s. Anm. 145), 663ff.

¹⁷³ Vgl. zur Pragmatik des Spruchs zutreffend THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 150), 262, in kritischer Auseinandersetzung mit SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 203, der den Spruch als „Handlungsaufforderung und -anweisung“ versteht.

¹⁷⁴ Soweit ist SCHWANKL, a.a.O., 216, durchaus zu folgen: „Die Nachfolge ... ist vorteilhaft, sie ‚empfiehlt sich“.

¹⁷⁵ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 219.

¹⁷⁶ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 225

¹⁷⁷ Sie wird freilich dadurch entschärft, daß das ἐγώ fehlt. Analog fehlt in Joh 12,46 εἰμί. So bleibt Joh 8,12 der Höhepunkt der Verwendung der Lichtmetaphorik, auch wenn der Sachgehalt der hier gewonnenen Aussagen bei allen folgenden Passagen erhalten bleibt.

Tag durch die Nacht – zeitlich befristet.¹⁷⁸ In der Erzählung von Joh 9 erfaßt die Licht-Metaphorik zusätzlich auch die Rede von Blindsein und Sehen: Daß der Blindgeborene die Augen geöffnet bekommt, wird zum Bild für das Geschehen des Zum-Glauben-Kommens, während umgekehrt seine Gegner in ihrer Blindheit am Ende ironischerweise fragen: „Sind wir etwa auch blind?“ (Joh 9,40).¹⁷⁹ Sehen und Blindsein werden so gleichermaßen auf Glauben und Unglauben bezogen und zu Metaphern der Existenz: Damit vernetzt sich die Metaphorik weiter: Jesus ist das Licht der Blinden und eben darin der Heilsbringer, in dem die in den jesajanischen Weissagungen¹⁸⁰ verheißenen Heilsgüter zur Erfüllung kommen. Weiterhin „illustriert und inszeniert die Erzählung auch das lichtmetaphorische Gerichtswort 3,19–21“¹⁸¹ nach dem die einen das Licht hassen und die anderen (glaubend) zu ihm kommen. |

Bevor die Lichtmetaphorik in Joh 12 ein letztes Mal intensiv verwendet wird, führt ein knapper, in die Lazaruserzählung eingebetteter Spruch von den zwölf Stunden des Tages (Joh 11,9f.) den in Joh 9,4f. angeklungenen Aspekt von der zeitlichen Begrenztheit des Lichts fort.¹⁸² In ihm klingen weitere Stichworte der bisherigen Licht-Aussagen, insbesondere von Joh 8,12 an, so v. a. die Rede vom „Wandeln“ (hier am Tage bzw. in der Nacht) und vom „Licht der Welt“, hier modifiziert als „Licht *dieser* Welt“ (vgl. Joh 8,12).¹⁸³ Aber auch die Schlußaussage „denn das Licht ist nicht in ihm“ erinnert an die Aussage vom „Haben“ des Lebenslichts in Joh 8,12. Ungeachtet seiner lockeren Einbettung in die Lazaruserzählung und seiner dortigen Funktion, den Gang Jesu zum Grab des Lazarus trotz der Nachstellungen der Juden zu begründen, erscheint der Spruch damit als eine allgemeinere Beschreibung des Wandels der Jünger ‚im Licht‘ und – daneben – des Strauchelns derer, die im Dunkeln tappen. In diesem Kontext beschreiben die beiden Licht-Aussagen „weil er das Licht dieser Welt sieht“ (Joh 11,9) und „weil das Licht nicht in ihm ist“ (Joh 11,10) das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Nachfolgern, so daß hier – ganz auf der

¹⁷⁸ Dazu s. SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 228; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 133), 228f., anders THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 127), 457.

¹⁷⁹ Dabei ist die Ironie besonders subtil. In ihrer Blindheit für Jesus treten die Gegner in Kontrast zu dem geheilten Blindgeborenen. Aber weil sie dennoch – zumindest ihrem eigenen Anspruch nach – Sehende sind, ist ihr Unglaube schuldhaft (Joh 9,41).

¹⁸⁰ Vgl. Jes 29,18; 35,4f.; 42,6f.16; 49,6 sowie Ps 146,8; s. dazu THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 127), 455f.

¹⁸¹ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 225.

¹⁸² S. dazu SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 235–250 (s. Anm. 52); auch FREY, Eschatologie II (s. Anm. 133), 228f.; DERS., Eschatologie III (s. Anm. 61), 428f.

¹⁸³ Oberflächlich ist die Rede vom Licht dieser Welt (φῶς τοῦ κόσμου τούτου) zwar zunächst auf die Sonne zu beziehen, der Anklang an Joh 8,12 legt aber weitere metaphorische Sinngehalte nahe.

Höhe der christologischen Konzentration der Licht-Metaphorik – „das Licht“ als Chiffre für das Jesus selbst fungiert. Hier zeigt sich die außerordentliche Flexibilität und Variabilität der Lichtmetaphorik in der johanneischen Verwendung, die weit von einem fixierten dualistisch-weltanschaulichen Sprachgebrauch entfernt ist.

Die letzten Belege für die Licht-Finsternis-Metaphorik finden sich im Abschluß der letzten öffentlichen Rede Jesu in Joh 12,35f. und dann – erneut ‚situationsgelöst‘ – im zusammenfassenden Kerygma in Joh 12,46.

Der letzte Appell in 12,35f. verstärkt diverse Aspekte abschließend: Die begrenzte Zeit der Gegenwart des Lichts wird nun noch einmal und besonders intensiv hervorgehoben, und der daraus resultierende Appellcharakter tritt hier – in imperativer Form – besonders stark hervor. Doch steht am Ende nicht der drohende Verweis auf die Finsternis, die den im Unglauben verharrenden „ergreift“ (καταλαμβάνειν),¹⁸⁴ sondern die positive Zusage an die Glaubenden, daß sie, sofern sie an das Licht glauben, „Söhne des Lichts“ (υἱοὶ φωτός) werden.¹⁸⁵ Die „Prävalenz des Heils“ wird durch diesen positiven Abschluß erneut bestätigt.¹⁸⁶ Eine wesentliche Zusammenführung bisher getrennter Motive besteht zugleich darin, daß die Lichtmetaphorik sich nun – erstmals – explizit mit der Rede vom ‚Glauben‘ verbindet.¹⁸⁷ Diese Aufforderung an die Zeitgenossen Jesu, an das Licht zu *glauben*, damit sie „Söhne des Lichts“ werden, ist zugleich das letzte öffentliche Wort Jesu im vierten Evangelium (bevor er sich nun ‚verbirgt‘ und dann nur noch zu seinen Jüngern spricht). Der Nachklang dieser Worte in Joh 12,46 ist weithin eine Variation von Joh 8,12 und „bringt in der Sache nichts Neues ..., sondern rekapituliert und resümiert das bisher Gesagte“:¹⁸⁸ „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (vgl. auch Joh 3,19 und 9,4).

Die Tatsache, daß die Licht-Metaphorik so prägnant in der abschließenden Zusammenfassung der öffentlichen Verkündigung Jesu begegnet und kurz zuvor auch deren eigentlichen Abschluß prägt, zeigt die Bedeutung,

¹⁸⁴ Damit wird – in differierendem Bezug – Joh 1,5 aufgenommen: Den im Unglauben Verharrenden ergreift die Finsternis, während sie ‚das Licht‘, d.h. Jesus selbst, nicht zu ergreifen vermochte.

¹⁸⁵ Damit wird zugleich das seit dem Prolog (Joh 1,12f.) bekannte Thema der Gotteskindschaft aufgenommen und mit der Lichtmetaphorik verbunden.

¹⁸⁶ So mit Recht SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 264.

¹⁸⁷ Die Verbindung war zuvor durch die Rede vom ‚Nachfolgen‘ (Joh 8,12) und in Joh 9 narrativ durch das Motiv der Blindenheilung gegeben. Außerdem war bereits das „die Wahrheit tun“ in Joh 3,20f. als Umschreibung von πιστεύειν Joh 3,18 zu verstehen (s. dazu FREY, Eschatologie III [s. Anm. 61], 291–295). Explizit begegnet die Verbindung aber erst in Joh 12,36.

¹⁸⁸ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 275.

die diesem Motiv für die johanneische Darstellung der Worte Jesu zukommt. Deutlich wird aber zugleich die „Asymmetrie“,¹⁸⁹ zu der die christologisch-soteriologische Verwendung führt: Ziel des Kommens des Lichts, d.h. des Kommens Christi ist eben, daß die Glaubenden nicht in der Finsternis bleiben (Joh 12,46), sondern zum Licht kommen (Joh 3,21), Jesus, dem Licht, nachfolgen (Joh 8,12; 12,35) bzw. an ihn als das Licht glauben (Joh 12,36; vgl. auch 20,30f.) und darin das ‚Lebenslicht‘ haben (Joh 8,12; vgl. 11,9f.). Das Ziel der so gestalteten Verkündigung ist eben, daß die Angesprochenen selbst aus der Finsternis zum Licht, d.h. zum Glauben und zum Leben gelangen (Joh 20,30f.; vgl. 5,24). An dieser soteriologischen Zielsetzung und an der christologischen Konzentration der Lichtmetaphorik und der daraus resultierenden Asymmetrie ihrer Verwendung „entscheidet sich letztlich auch die Frage des joh Dualismus“.¹⁹⁰ Ein Dualismus im eigentlichen Sinn des Wortes ist *dies* jedenfalls nicht mehr.

Die revelatorische Dynamik der Verwendung der Lichtmetaphorik wird dadurch erreicht, daß die personale Identität des Lichts zunächst nur verhüllt angedeutet (Joh 1,5.9) und dann sukzessive immer durch einen immer stärkeren Bezug auf die Sendung (Joh 3,19ff.) und Selbstoffenbarung Jesu (Joh 6,16–21) expliziert wird, bevor sie dann in Joh 8,12 deutlich zur Sprache kommt und an allen weiteren Stellen vorausgesetzt wird. Gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu trägt die Lichtmetaphorik dazu bei, die Zeit | der Offenbarung, konkret des irdischen Wirkens Jesu, als eine begrenzte und abgeschlossene zu kennzeichnen. Damit gewinnt der Appell, im Licht zu wandeln und an dieses Licht zu glauben, an Dringlichkeit. Die Rede vom Licht stellt die Verbindung her zwischen der Offenbarung in Christus und dem uranfänglichen Schöpfungsgeschehen sowie der Rede von der österlichen Herrlichkeit, in der Jesu Person und Weg nach der Sichtweise des Johannesevangeliums stehen. Zugleich leistet sie die Verknüpfung zwischen der Christologie und der Rede über den Weg, ja die Existenzausrichtung der Menschen. Sie thematisiert die im Glauben erfolgende ‚Erhellung‘ des Lebens und umgekehrt das bleibende Verhaftetsein in der Finsternis bei denen, die sich dem Licht verweigern.

Damit kommt zweifellos ein Konflikt zur Sprache, doch stellt sich die Frage, welcher Konflikt in diesen Formulierungen angesprochen ist: Ist es ein metaphysisch-urzeitlicher oder endzeitlicher Kampf, der hinter dem Evangelium als ‚weltanschauliche‘ Erklärung stünde? Die Dynamik, die sich in der Rede vom Licht in der Finsternis, vom „Kommen zum Licht“ etc. äußert, spricht ebenso dagegen wie auch die Tatsache, daß die Licht-

¹⁸⁹ Diesen Begriff hat mit Recht H. WEDER, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie, in: DERS., Einblicke ins Evangelium, Göttingen 1992, 435–465, hervorgehoben.

¹⁹⁰ SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 360.

metaphorik so ungleich über das Evangelium verteilt ist, d.h. offenbar in dramaturgischer Funktion eingesetzt ist. Die nachösterliche Sprechperspektive, die in den johanneischen Reden programmatisch die Sicht auf Jesus bestimmt, legt nahe, daß hier viel konkreter der von der johanneischen Gemeinde erfahrene Konflikt zwischen Glauben und Unglauben im Vordergrund steht, der nun in die erzählte Geschichte vom irdischen Wirken Jesu eingetragen wird. Die dualistischen Motive im Johannes-evangelium reflektieren also die Konfliktsituation, in der sich die johanneische Gemeinde vorfand,¹⁹¹ und sie interpretieren diese im Rekurs auf den Weg und das Geschick Jesu Christi sowie in Aufnahme einer Offenbarungsterminologie, die bereits alttestamentliche Vorläufer hat, aber zugleich als Bestandteil einer religiösen Koine der antiken mediterranen Welt universal verständlich ist.

3.2 Die Antithese von Gemeinde und Welt und das Motiv der Liebe Gottes

Die hier an der Lichtmetaphorik aufgezeigte revelatorische Dynamik ließe sich in ähnlicher Weise an der Rede vom Leben oder von der Wahrheit verdeutlichen. Auch diese Heilsbegriffe sind im vierten Evangelium konzentriert auf Christus bezogen und stark asymmetrisch gebraucht. Auch in ihrer Verwendung entfaltet sich eine Dynamik vom Tod zum Leben, von der Unfreiheit in der Lüge zum Freiwerden durch die Wahrheit.

Ich kann dies hier nicht weiter ausführen und möchte statt dessen eine weitere, bislang noch nicht thematisierte Dualität ins Spiel bringen, die | immer wieder als Indiz für eine ‚weltfeindliche‘ Stellung des johanneischen Christentums gewertet wird: die Opposition von *Gemeinde* und *Welt*, wie sie besonders in den Abschiedsreden, in der Rede vom *Haß der Welt* zur Sprache kommt (Joh 15,18ff.).

Ganz gleich, ob man diese Passagen dem Evangelisten selbst oder einer späteren Redaktion zuschreibt,¹⁹² stellt sich im Blick auf diese Antithese

¹⁹¹ Vgl. dazu SCHWANKL, Licht und Finsternis (s. Anm. 52), 359.

¹⁹² S. grundlegend J. WELLHAUSEN, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907; auch J. BECKER, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, ZNW 61 (1970), 215–245; DERS., Evangelium (s. Anm. 2) II, 572ff.; dazu kritisch FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 113–119. H. THYEN, Art. Joahnnesevangelium, TRE 17 (1988), (200–225)216,43f. will Joh 14,31 als Signal an den Leser und Zeichen für einen folgenden Exkurs an die Zuhörer verstehen; vgl. DERS., Johannesevangelium (s. Anm. 126), 636f. Freilich kranken die Versuche einer literarisch oder narrativ einheitlichen Lektüre der johanneischen Abschiedsreden daran, daß die klassische ‚Aporie‘ oft nur im Sinne eines synchronen Prinzipialismus beiseitegeschoben wird. Besser Argumente auf gattungsgeschichtlicher Basis bietet jetzt die Arbeit von G.L. PARSENIOS, Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in the Light of Greco-Roman Literature, NT.S 117, Leiden/Boston 2005, 49ff., der das Phänomen des angekündigten, aber verzö-

die Frage, ob ein soziologisch durch Gruppenzugehörigkeit begründeter, ‚verkirchlichter‘¹⁹³ Dualismus die Konzeption des Evangeliums bestimmt. Träfe dies zu, dann könnte in Anbetracht des redaktionell abgeschlossenen Evangeliums kaum mehr von einer Universalität der johanneischen Heilsaussagen die Rede sein; die Gesamtaussage des Werks wäre dann streng partikularistisch zu deuten.¹⁹⁴ Zumindest darin läge dann eine Analogie zum Denken der Qumrangemeinde vor, in der – wenigstens in der letzten Phase der Textentwicklung – ein strikt durchgeführter Gegensatz von ‚innen‘ und ‚außen‘, von Mitgliedern und Nichtmitgliedern vorliegt,¹⁹⁵ wobei die jeweilige Gruppenzugehörigkeit aus der Setzung und Bestimmung Gottes, d.h. prädestinatianisch, erklärt wird.¹⁹⁶ Zu fragen ist somit, wie die negativen Aussagen über den κόσμος im Ganzen des Johannesevangeliums zu verstehen sind.

Weiterführend sind auch hier terminologische Beobachtungen: Die Rede vom κόσμος ist im Evangelium ebenfalls ungleich verteilt und nicht einheitlich konnotiert.¹⁹⁷ Positive und neutrale Aussagen über den κόσμος stehen neben der pointiert negativen Rede von der ‚Welt‘, die den Logos nicht erkannt hat (1,10), Jesus und die Jünger haßt (Joh 7,7; 15,18f.; 17,14) und darin geradezu als widergöttlicher Bereich erscheint (Joh 8,23; 12,25.31; 14,17.30; 16,8.11.20.33; 17,9.11.15; 18,36). Diese Aussagereihe erscheint vor allem in den Abschiedsreden, in denen mit dem Begriff κόσμος das Phänomen des ‚Unglaubens‘ thematisiert wird, während dieses in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu überwiegend in Gestalt der konkreten Zeitgenossen Jesu, der Ἰουδαῖοι, zur Darstellung kommt. Umgekehrt fehlen ‚die Juden‘ in den Abschiedsreden fast völlig,¹⁹⁸ ebenso

gerten ‚Abgangs‘ Jesu zum Tod im Lichte der Einflüsse antiker Schauspiele, konkret, des Motives des ‚delayed exit‘, versteht.

¹⁹³ So der – m.E. unglückliche – Terminus bei BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 179.

¹⁹⁴ S. das Referat der Deutungsansätze von Käsemann, Bergmeier und Hofius bei POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 32–36.

¹⁹⁵ Daß dies nicht für alle Qumrantexte der Fall ist, habe ich ausführlich gezeigt in FREY, Different Patterns (s. Anm. 1); vgl. DERS., Licht (s. Anm. 1), 165–170. Maßgeblich sind die sicher in der essenischen Gemeinschaft entstandenen Texte.

¹⁹⁶ Vgl. die unter Verweis auf die Qumrantexte vorgenommene Bestimmung des johanneischen Dualismus als eines strikt prädestinatianischen bei BERGMEIER, Glaube als Gabe (s. Anm. 46).

¹⁹⁷ S. dazu den Exkurs bei U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig ³2004, 88f.; POPKES, Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 352 Anm. 77; weiter N.A. CASSEM, A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμοι in the Johannine Corpus, NTS 19 (1972/73), 81–91, sowie zuletzt L. KIERSPEL, The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, function, and context, WUNT II/220, Tübingen 2006.

¹⁹⁸ Vgl. nur Joh 13,33, sowie dann - ohne diesen Terminus - Joh 16,2f.

im Prolog¹⁹⁹ und in den Johannesbriefen, wo jeweils ὁ κόσμος Chiffre für die gegenüber Christus bzw. Gott verschlossene Größe ist. Zugleich läßt sich eine gewisse Parallelität in den semantischen Konnotationen der Termini κόσμος und Ἰουδαῖοι beobachten.²⁰⁰ Beide begegnen als ‚Verfolger‘ der Glaubenden (Joh 5,16; 15,20), und beide werden auch mit dem Teufel verbunden.²⁰¹ Andererseits findet sich daneben sowohl für Ἰουδαῖοι (Joh 4,9.22)²⁰² als auch für κόσμος (Joh 3,16; 4,42; 6,51; 8,12; 9,5; vgl. 17,21.23) ein dezidiert positiver Gebrauch, zumindest an einzelnen Stellen und vorwiegend in den ersten Kapiteln des Evangeliums. Dies läßt vermuten, daß auch die Verwendung dieser beiden Termini in hohem Maße dramaturgisch bestimmt und kommunikativ auf die johanneischen Leser hin ausgerichtet ist.

Man kann daher aus der Parallelität der Verwendung von κόσμος und Ἰουδαῖοι nicht folgern, daß ‚die Juden‘ im Johannesevangelium lediglich Chiffre für die ‚ungläubige | Welt‘ wären,²⁰³ oder umgekehrt, daß die ‚johanneische‘ Welt, d.h. die Umwelt der johanneischen Gemeinde, ganz oder überwiegend aus Juden bestanden hätte.²⁰⁴ Der johanneische Text ist nicht einfach ein ‚Spiegel‘ seiner unmittelbaren Zeit und Umwelt,²⁰⁵ sondern ein komplexeres fiktionales Gebilde, in dem Elemente der Geschichte des irdischen Jesus, der älteren Geschichte der frühchristlichen und johanneischen Gemeinde und der Situation des Evangelisten und seiner Adressaten zu

¹⁹⁹ Allenfalls die Rede von den Ἰδιοι Joh 1,11 könnte ein Hinweis auf die Rolle ‚der Juden‘ im Corpus Evangelii sein.

²⁰⁰ KIERSPEL, *The Jews and the World* (s. Anm. 197), 54–93.

²⁰¹ Vgl. einerseits die Anrede der Juden als ‚Teufelskinder‘ in Joh 8,44; andererseits die Rede vom ‚Herrscher d(ies)er Welt‘ in Joh 12,31; 14,30 und 16,11. Vgl. auch die Parallelen zwischen den Gesprächen Jesu mit Nikodemus und Pilatus (s. KIERSPEL, *The Jews and the World* [s. Anm. 197], 92f.).

²⁰² Überhaupt ist der Gebrauch in Joh 1–4 noch durchgehend eher neutral (Joh 1,19; 2,6.13.18.20; 3,1.25) oder gar positiv (4,9.22) und erst ab Joh 5 (vgl. 5,10.16.18) polemisch-negativ.

²⁰³ So die Position bei BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 6), 59; ähnlich E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, in: DERS., *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1973, 50–69.

²⁰⁴ So einflußreich J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979, und auch K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München ⁴1992. Zu beiden Modellen s. J. FREY, *Das Bild ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strothmann (Hgg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2003, 33–53 (39–41).

²⁰⁵ Vgl. T. ONUKI, *Zur literatursoziologischen Analyse des Johannesevangeliums – auf dem Wege zur Methodenintegration*, AJBI 8 (1982), 162–216, jetzt in: DERS., *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, WUNT 165, Tübingen 2004, 152–185; DERS., *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 10f mit Anm. 47.

einem vielschichtigen Ganzen verschmolzen wurden,²⁰⁶ so daß ein schlichter Rückschluß aus der johanneischen Erzählung auf die reale Welt ihrer ersten Leser nicht angemessen ist. Auch die Versuche, aus der narrativen Abfolge der Auseinandersetzung Jesu mit ‚den Juden‘ (Joh 5–12) und der Jüngergemeinde mit ‚der Welt‘ (Joh 13–17) auf eine chronologische Abfolge der Konflikte der johanneischen Gemeinde mit jüdischem bzw. heidnischem Unglauben zu schließen,²⁰⁷ wird der dramaturgischen Gestaltung des Evangeliums nicht gerecht.

Wenn es zutrifft, daß die Situation der Adressatengemeinden am deutlichsten aus den johanneischen Abschiedsreden zu erkennen ist, dann sieht sich die johanneische Gemeinde eben der Gegnerschaft einer ‚Welt‘ gegenüber, die hier gerade nicht mehr spezifisch oder gar ausschließlich – wie zuvor im Bericht des öffentlichen Wirkens Jesu (Joh 1,19–12,36) – als jüdisch charakterisiert ist, sondern in größerer Allgemeinheit als κόσμος erscheint. Auch eine Vielzahl weiterer Indizien sprechen dafür, daß die Umwelt der johanneischen Gemeinde zumindest schon gemischt war, d.h. aus jüdischen und paganen Gegnern bestand, ebenso wie auch im johanneischen Gemeindekreis Juden- und Heidenchristen nebeneinander anzunehmen sind.²⁰⁸ Die Rede vom κόσμος, die in den Abschiedsreden und im Prolog ebenso wie im ersten Johannesbrief dominiert, nimmt die Ablehnung der johanneischen Verkündigung durch unterschiedliche Kreise auf der grundsätzlicheren Sinnebene²⁰⁹ sprachlich auf. Sie wäre aber unzureichend verstanden, wollte man sie nur als eine ‚verallgemeinernde‘ Form | der Beschreibung der außersprachlichen Wirklichkeit der Zeit Jesu oder der johanneischen Gemeinde erfassen. Vielmehr geht es darum, daß mit der Rede von der ‚Welt‘ – ebenso wie durch die Darstellung ‚der Juden‘ – den johanneischen Adressaten selbst ein neues Verständnis ihrer Lebenswelt, ihrer Stellung darin und ihrer Sendung vermittelt werden soll.²¹⁰ Dies geschieht – entsprechend der Dramaturgie des Evangeliums – im linearen Durchgang durch den Text, in dem sich auch das Bild der ‚Welt‘ in einer facettenreichen Weise aufbaut. Insofern kommt es darauf an, die unterschiedlichen Nuancen der Rede vom κόσμος wahrzunehmen:

Die erste Erwähnung des κόσμος findet sich im Prolog (Joh 1,9f.) und damit ohnehin im Kontext der Reinterpretation des Schöpfungswerks. Hier

²⁰⁶ Vgl. grundlegend W. TRILLING, *Gegner Jesu, Widersacher der Gemeinde, Repräsentanten der ‚Welt‘*, in: DERS., *Studien zur Jesusüberlieferung*, SBAB 1, Stuttgart 1998, 209–231.

²⁰⁷ So insbesondere R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York etc. 1979, 63; vgl. zur Kritik FREY, *Das Bild ‚der Juden‘* (s. Anm. 204), 41f.

²⁰⁸ Dazu ausführlich FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder* (s. Anm. 171).

²⁰⁹ So ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 110.

²¹⁰ Dazu grundlegend ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), passim. S. auch u. Abschnitt 3.3.

begegnet der Terminus viermal in wenigen Zeilen, d.h. auffällig konzentriert.²¹¹ Dabei wird, wie in einer vorweggenommenen ‚Summe‘ der johanneischen Erzählung, die ‚Welt‘ als göttliche, durch den Logos entstandene Schöpfung und zugleich als Ziel der Sendung (1,9c) bzw. der Ort der Offenbarung des Logos (1,10b) zur Sprache gebracht, bevor in der abschließenden Aussage, adversativ abgesetzt, der negative Aspekt thematisiert wird: „die Welt erkannte ihn nicht“. Der anschließende V. 11 beschreibt eine analoge Bewegung mit anderen Begriffen, so daß die Vermutung naheliegt, daß die nun erwähnte ἴδιοι das ‚Eigentumsvolk‘ Israel bezeichnen sollen, so daß in diesem Vers die später im Evangelium thematisierte Ablehnung Jesu durch die Ἰουδαῖοι angedeutet wäre. Wenn dies zutrifft, dann ist hier in Joh 1,10f. bereits die später dramatisch zur Darstellung gebrachte Offenbarung und ihre Abweisung durch ‚die Juden‘ wie durch ‚die Welt‘ benannt. Der Prolog nimmt in zwei knappen Versen vorweg, was dann im Evangelium in unterschiedlichen Abschnitten (c. 5–12 und 13–17) diskursiv breit entfaltet wird.

Im weiteren Verlauf des Evangeliums dominieren zunächst positive Aussagen über die Welt. Der κόσμος erscheint als Gegenstand der heilvollen Zuwendung Gottes: Die ‚Sünde der Welt‘ wird durch das ‚Lamm Gottes‘ weggetragen, d.h. beseitigt (Joh 1,29), die Welt ist Gegenstand der Liebe Gottes, welche die Sendung und Hingabe des Sohnes begründet. Ziel der Sendung Jesu ist die Rettung ‚der Welt‘ (Joh 3,17), und am Ende der Samaritaner-Perikope wird Jesus sogar pointiert als ‚Retter der Welt‘ bekannt (Joh 4,42). Die Welt soll die Gabe des Lebens empfangen (Joh 6,33), ja durch Jesu ‚Fleisch‘, d.h. durch seinen stellvertretenden bzw. heilschaffenden Tod (Joh 6,51) soll ihr dieses zuteil werden. Schließlich ist Jesus pointiert als ‚das Licht der Welt‘ dargestellt (Joh 8,12; 9,5), als derjenige, | der als Licht in die Welt gekommen ist, damit diejenigen, die glauben, nicht in der Finsternis bleiben (Joh 12,46).

Mit dieser letzten großen Licht-Aussage kommt aber zugleich das Problem der Reaktion der Menschenwelt auf die Sendung Jesu ins Spiel. Und die Aussagen über den κόσμος trüben sich in der Tat schon im Verlauf des Konflikts zwischen Jesus und seinen jüdischen Zeitgenossen, wie er in Joh 5–12 dargestellt wird, sukzessive ein: Einen stärker negativen Unterton erhält die Rede vom κόσμος schon, wenn betont von ‚dieser Welt‘ (Joh 8,23; 9,39; 12,25; vgl. 11,9) gesprochen²¹² und dadurch die Distanz zwi-

²¹¹ Darin liegt eine Parallele zu der gehäuften Verwendung der Rede vom Licht im Prolog vor.

²¹² Zumindest Joh 12,25 zeigt, daß hinter dieser Formulierung die Antithese von diesem und einem kommenden Äon steht. Das johanneische Denken übernimmt hier eine schon in der älteren Jesusüberlieferung belegte Gegenüberstellung (vgl. die Parallelen Mt 10,39; Mk 8,35; 16,25; Lk 9,24; 17,33).

schen Jesus und den aus ‚dieser Welt‘ existierenden Menschen aufgebaut wird (Joh 8,23; 9,39). So sehr auch am Ende von Joh 12 noch das Ziel der ‚Rettung‘ der Welt formuliert wird (Joh 12,47; vgl. 3,17), ist damit doch – parallel zum Konflikt mit den ‚Juden‘ – auch der Begriff des κόσμος ambivalent geworden, zumal bereits zuvor von der negativen Reaktion ‚der Menschen‘ (Joh 3,19) auf das Licht die Rede war und dieser Sachverhalt nun, am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu, wieder in Erinnerung gerufen und mit dem Gerichtsgedanken verbunden wird.

Eindeutig negativ ist die Rede vom κόσμος konnotiert, wenn in Joh 12,31 von dem ‚jetzt‘, d.h. in der eben proklamierten ‚Stunde Jesu‘ ergehenden Gericht über ‚die Welt‘ und von der Hinausstoßung des ‚Herrschers dieser Welt‘ (Joh 12,31; vgl. 14,30; 16,11) die Rede ist. Im Gegensatz zur Gemeinde erscheint ‚die Welt‘ dann in den Abschiedsreden, wenn gesagt wird, daß sie – anders als die Jünger – den Geist nicht empfangen kann und nicht kennt (Joh 14,17), daß sie – anders als die Jünger – Jesus fortan nicht mehr sehen wird (Joh 14,19), und daß sie – anders als die Jünger – nicht (mehr) Empfängerin der Selbstoffenbarung Jesu sein soll (Joh 14,22). Die ‚Weltdistanz‘ der Jüngergemeinde, die hier schon deutlich zur Sprache kommt, wird dann in Joh 15,18ff. weiter gesteigert, wenn explizit das ‚Nicht-von-der-Welt-Sein‘ der Glaubenden herausgestellt (Joh 15,19) und in höchster Steigerung vom Haß ‚der Welt‘ gegen die Glaubenden gesprochen wird, die ihrem Haß gegen Jesus selbst entspricht (Joh 15,18). In diesem Zusammenhang begegnet auch noch einmal das signifikante ἀποσυναγωγός (Joh 16,2), das auf die Gegnerschaft jüdischer Kreise schließen läßt, aber da dies der einzige derartige Hinweis innerhalb der gesamten Abschiedsreden ist,²¹³ drängt sich die Folgerung auf, daß dieser Aspekt für die hier thematisierte Entgegensetzung zur ‚Welt‘ zumindest nicht vorrangig ist. Joh 16,20 kontrastiert schließlich die Freude ‚der Welt‘ mit der Trauer bzw. Bedrängnis (Joh 16,33; vgl. 16,6) der Jünger ‚in der Welt‘. Hinzu kommt die abschließende und für die Jünger tröstliche Proklamation des ‚Sieges‘ Jesu über ‚die Welt‘ (Joh 16,33) sowie die Rede von der Wirksamkeit des Geist-Parakleten, der die Sünde der im Unglauben verharrenden Welt richterlich aufweist (Joh 16,8f.) und insofern der Gemeinde beisteht.

Das Hohepriesterliche Gebet, in dem der Terminus κόσμος in höchster Konzentration 13mal begegnet, schließt sich hier nahtlos an: Jesus bittet nicht für die Welt (Joh 17,9), er ist nach seinen eigenen Worten bereits ‚nicht mehr in der Welt‘ (Joh 17,11; vgl. 17,12), in der die Jünger noch leben und – wie schon zuvor gesagt – Haß und Gegnerschaft erfahren (Joh 17,14). Aber auch sie sind nicht ‚von der Welt‘ (Joh 17,16; vgl. 15,19),

²¹³ Die rückverweisende Erwähnung der ‚Juden‘ in Joh 13,33 kann hier vernachlässigt werden.

obwohl sie doch in der Welt leben, ja in die Welt gesandt sind (Joh 17,18), und die Bitte Jesu geht dahin, daß sie vor ‚dem Bösen‘ – das hier offenbar mit der Welt verbunden ist (vgl. 1Joh 5,18f.) – bewahrt werden.

Am Ende des Gebetes Jesu eröffnet sich jedoch – kompositionell durchaus signifikant – eine andere Perspektive: Die Einheit der Jünger, um die Jesus bittet, soll dazu führen, „daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie (d.h. die Jünger) geliebt hast, wie du mich geliebt hast“ (Joh 17,23). Joh 17,21 formuliert analog unter Verwendung von ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ: „damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“. In durchaus entsprechender Weise endet auch schon die erste Abschiedsrede mit einer positiven Aussage über den κόσμος: Die Begegnung Jesu mit dem ‚Herrscher dieser Welt‘, dem Teufel, der über ihn keine Macht hat, d.h. die Ereignisse von Jesu Passion und Ostern, sollen zur Erkenntnis auf Seiten *der Welt* führen: „damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater geboten hat“ (Joh 14,31b).

Diese Aussagen sind – zumal aufgrund ihrer Stellung – in ihrem sachlichen Gewicht wahrzunehmen: Der vermeintlich geschlossene Gegensatz zwischen Jesus und den Jüngern auf der einen und der Welt auf der anderen Seite wird dadurch aufgebrochen.²¹⁴ Gewiß ist hier nicht explizit von einer Bekehrung der Welt die Rede: Eine universale Aufhebung des Unglaubens und der Heilverslossenheit der Menschen wird nicht in Aussicht gestellt. Gleichwohl wird dem κόσμος eine Erkenntnisfähigkeit nicht abgesprochen, und als Inhalt der Erkenntnis kann hier sicher nicht nur das eigene Gerichtet- oder Verlorensein gelten. Vielmehr ist als Inhalt der Erkenntnis die Liebe Jesu zum Vater, seine Handlungseinheit mit dem Vater und die Liebe des Vaters zu Jesus und den Jüngern erwähnt. In diesen kompositionell gewichtig am Ende der ersten Abschiedsrede bzw. der Abschiedsreden insgesamt positionierten Aussagen wird also von einer Erkenntnis der Welt gesprochen, die nach Ostern durch das Liebeszeugnis der Jünger, durch ihre Einheit bzw. ihre Orientierung am Maßstab Jesu bewirkt werden soll. Wenn sich diese Erkenntnis an der innergemeindlichen Liebe entzünden soll (vgl. Joh 13,35; 17,23), dann heißt dies nichts anderes, als daß die Grenze zwischen Gemeinde und Welt doch nicht unverrückbar feststeht, sondern daß mit ihrer Verschiebung, mit einer Dynamik der sich vermittelnden Erkenntnis, ja des sich vermittelnden Heils gerechnet wird. Ein verfestigter bzw. starr auf Dauer hin angelegter Dualismus von Gemeinde und Welt läßt sich daher auch im Ganzen der johanneischen Abschiedsreden nicht erkennen – sofern man diese in ihrer kompositionellen Endgestalt ernst nimmt und sie nicht durch fragwürdige literarkritische Operationen zertrümmert.

²¹⁴ S. zu diesen Aussagen POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes (s. Anm. 20), 346–349.

Vom Schluß von Joh 17 her tritt insbesondere jenes Motiv ins Blickfeld, das als die entscheidende Relativierung der dualistischen Aussagen im Johannesevangelium gelten muß: das Motiv der *Liebe*, die sich vorzeitiglich auf den Sohn richtet, in dessen Sendung aber die Jünger und ihre Gemeinschaft ergreift und zugleich auf den κόσμος zielt,²¹⁵ wie bereits in der programmatischen Formulierung Joh 3,16 von der Liebe Gottes zur Welt ausgesprochen worden war.

Vielfach wurde versucht, das sachliche Gewicht der Rede von der Liebe Gottes zur Welt einzuschränken, in dem diese entweder als bloß mitgeschleppte urchristliche Tradition für sachlich irrelevant angesehen²¹⁶ oder als nur uneigentlich gemeinte Aussage im Rahmen eines sachlich bestimmenden prädestinatianischen Dualismus gewertet wurde.²¹⁷ Beide Interpretationen können nicht überzeugen. Die Aussage von Gottes Liebe zum κόσμος wird nicht nur an einem äußerst prominenten Punkt des Evangeliums, in der ersten ‚Offenbarungsrede‘ des johanneischen Jesus, eingeführt; sie erklingt zugleich auf dem kompositionellen Höhepunkt dieses Redeab-

²¹⁵ „So wie die Jünger in der Sendung und Dahingabe Jesu die Liebe des Vaters zu ihnen und zur Welt erkannten, so sollen ‚alle‘ bzw. der Kosmos an der liebenden Einheit der Gemeinde zur rettenden Erkenntnis des Sendungsanspruchs Jesu gelangen“ (POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes [s. Anm. 20], 354).

²¹⁶ So etwa KÄSEMANN, Jesu letzter Wille (s. Anm. 62), 124f., der darauf hinweist, daß diese Aussage im Evangelium nicht wiederholt wird. Sie werde vielmehr durch 13,1 im Sinne der Liebe Jesu zu den Seinen präzisiert. Auch wenn zutrifft, daß die johanneische Sendungsformel im johanneischen Kreis traditionell war, so ist doch hier wie in 1 Joh 4,9 gerade die Rede von der Liebe Gottes ein johanneisches Spezifikum. Die Liebe Gottes zur Welt wird zwar bei Johannes nicht wiederholt, aber – was Käsemann in seiner Deutung übersehen hat – in den anderen positiven Aussagen über die Erkenntnis der Welt etc. (Joh 17,21.23) sachlich aufgenommen und weitergeführt.

²¹⁷ Nach M. LATTKE, Einheit im Wort, StANT 41, München 1975, 12, fällt die Aussage im Zusammenhang des Johannesevangeliums „sachlich aus dem Rahmen“, so daß sie für die Interpretation nicht von Bedeutung sein kann. Eine gelehrte Umdeutung nimmt HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt (s. Anm. 155), 66, vor. Er setzt dabei voraus, daß der Evangelist die Rede vom κόσμος stets als qualitative Aussage im Sinne der gottfeindlichen Menschheit und nie quantitativ im Sinne der ganzen Menschenwelt verwende. „Macht er [sc. der Evangelist] eine *positive* Aussage über den κόσμος, so sind die Erwählten gemeint, die in sich selbst nicht weniger gottlos und verloren sind als die Nicht-Erwählten. Das heißt: Der vierte Evangelist redet in diesen Fällen synekdochisch – nämlich im Sinne eine ‚Totum pro parte‘-Metonymie – von der ‚Welt‘. Obwohl die Formulierung von Joh 3,16 ohne Frage universalistisch klingt, ist die Aussage gleichwohl *keine* universalistische (Gott hat *alle* ohne Ausnahme geliebt), sondern eine solche, die auf die Qualität der Erlösten abhebt.“ Daß in Joh 3,16 eine ‚Totum pro parte‘-Metonymie vorliege, ist durch nichts im Text begründet. Vielmehr werden die Spannungen im johanneischen Text mit dieser Erklärung geglättet, die Textaussage selbst wird dabei trotz des betriebenen philologischen Aufwands nicht ernstgenommen, sondern mit Hilfe einer gelehrten, aber unbegründeten Erklärung aus dogmatischen Motiven eliminiert.

schnitts,²¹⁸ und sie enthält spezifisch johanneische Weiterbildungen von Aussagen traditionell frühchristlicher Aussagen. Das heißt, daß die Aussage von der Liebe Gottes zum κόσμος auch in ihrem sachlichen Gewicht nicht unterschätzt werden darf.

So sehr die Struktur der Sendungsaussage von Joh 3,17a (vgl. 1Joh 4,9f.) und der ihr entsprechenden, aber den Tod Jesu einschließenden Hingabeaussage von Joh 3,16aß auf die vorpaulinische bzw. paulinische Traditionen (vgl. Röm 8,32) zurückweist, erscheint gerade die Aussage von der diese Sendung motivierenden *Liebe* Gottes in Joh 3,16aa als eine spezifisch johanneische Weiterbildung der Sendungsformel. War schon bei Paulus von der Liebe Gottes im Blick auf den Tod Jesu „für uns“ die Rede (Röm 5,8), so erscheint dieses Motiv in der johanneischen Traditionslinie nun in die Sendungsformeln eingefügt, so daß „die Sendung des Sohnes als Vollzug der Liebe Gottes verstanden“²¹⁹ wird. In Abwandlung der vermutlich schon im johanneischen Kreis gebräuchlichen Verbindung der Rede von der Liebe Gottes mit der Sendung Jesu (1Joh 4,9.10)²²⁰ bezieht die Aussage in Joh 3,16 dieses Motiv noch präziser auf die Hingabe des Sohnes durch Gott,²²¹ d.h. auf den Tod Jesu, auf den bereits die vorangestellte Aussage in Joh 3,14 sehr eindeutig mit Hilfe des typologisch verwendeten Bildes der ‚ehernen Schlange‘ verweist und der somit auch der Horizont des ἔδωκεν in 3,16 ist.²²² Ein weiterer, sehr auffälliger Schritt über die nachweisbar älteren Traditionsströme hinaus ist schließlich die Aussage von der Liebe Gottes *zur Welt* in Joh 3,16aa. Diese Aussage geht

²¹⁸ In Joh 3,11–14 wird der Leser durch Stichwortanschlüsse und aneinandergesetzten Parallelismen „wie zu einem Plateau geführt“ (W. REBELL, *Gemeinde als Gegenwelt*, BET 20, Frankfurt etc. 1987, 144), das mit V. 14f. erreicht ist. An die dort – im Rückbezug auf die Schrift – vorgeführte Vorausdeutung der Kreuzigung Jesu als Erhöhung schließt sich die folgende Aussage über die (Hin-)Gabe Jesu durch Gott V. 16 begründend an. S. zum Aufbau auch J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat... Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.“, in: M. Hengel/H. Lühr (Hgg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (180f.; = Nr. 3 in diesem Band).

²¹⁹ So H. WEDER, *Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14-21 im Rahmen johanneischer Theologie*, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium* (s. Anm. 52), 445.

²²⁰ Dazu FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 287.

²²¹ Auch in 1 Joh 3,16 ist das Motiv der Liebe mit dem der Selbsthingabe Jesu verbunden.

²²² Im Hintergrund steht hier die Dahingabeformel Röm 8,32. Dem johanneischen Sprachgebrauch eigentümlich ist die möglichste Vermeidung von Kompositaverben. Daher braucht es nicht zu verwundern, daß hier nur ἔδωκεν und nicht wie bei Paulus παρέδωκεν steht. Joh 3,16 kann jedenfalls nicht als bloße Sendungsaussage verstanden werden. So zutreffend HOFIUS, *Wunder der Wiedergeburt* (s. Anm. 155), 65; SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 197), 88; vgl. auch FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 287f.

auch über 1Joh 4,9f. hinaus.²²³ Man wird sich hier nicht mit der Auskunft begnügen können, daß die Rede vom κόσμος nur unreflektiert von den vielleicht überkommenen Aussagen über Jesu *Sendung* in die Welt (1Joh 4,9; Joh 3,17 etc.) übernommen sei, vielmehr ist in Anbetracht der zentralen Stellung der Aussage und der reflektierten Komposition des Abschnitts davon auszugehen, daß der Autor diese erste Liebes-Aussage in seinem Evangelium sehr bewußt im Blick auf den Kosmos und damit *universal* formuliert hat. Die Aussage von Gottes Liebe *zur Welt* ist somit als „Fundamentalaussage des Johannesevangeliums“ zu werten.²²⁴

Auch diese Aussage erfolgt traditionsgeschichtlich nicht unvorbereitet.²²⁵ Von der voraussetzungslosen Liebe Gottes ist im Alten Testament grundlegend im Rahmen der Rede von der Erwählung Israels (Dtn 7,6–8; vgl. Jer 31,3b [LXX 38,3b]) die Rede. Im Frühjudentum steht neben ausgesprochen partikularistischen Fassungen der Liebesaussage (z.B. in 1QS I 3f.9f. etc.) auch die Aussage, daß Gott alles liebt, was existiert bzw. was er geschaffen hat (Sap 11,24f.);²²⁶ die johanneische Aussage kann als Weiterführung und spezifische Zuspitzung dieser Traditionslinie verstanden werden. Freilich geht es im johanneischen Kontext nicht um Gottes allgemeine Einstellung zur Welt, sondern um den in der Sendung und Dahingabe des Sohnes erfolgten geschichtlichen Erweis der liebenden Zuwendung Gottes zur Menschenwelt und umgekehrt um die letztursächliche Verankerung des Heils in Gottes Liebeswillen gegenüber dem κόσμος, in dem die Sendung des Sohnes *in* den κόσμος und seine (Hin-)Gabe in den Kreuzestod gründen. Dies ist das Vorzeichen, unter dem dann die folgenden Aussagen über das in Jesu Sendung bzw. in der negativen Reaktion der Menschenwelt ergehende Gericht stehen; die Aussagen über die κρίσις sind folglich auf der Basis der soteriologischen Aussagen von Joh 3,14f. und 3,16 zu lesen.

Dieses auffällige Übergewicht des göttlichen Heilswirkens kommt im unmittelbaren Anschluß noch einmal zum Ausdruck, wenn Joh 3,17 deziert jede negative Intention der Sendung Jesu abwehrt: Das Kommen des Lichts in die Welt ist nach johanneischer Überzeugung gerade nicht zum Zweck der Scheidung innerhalb der Menschenwelt und der richterlichen Verwerfung eines Teils derselben erfolgt, sondern „ganz undialektisch und unzweideutig auf die *Errettung* der Welt gerichtet“²²⁷ – auch wenn die

²²³ Freilich macht 1 Joh 4,14 deutlich, daß auch für 1 Joh der κόσμος Objekt der Liebe Gottes ist. So zutreffend SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 197), 88 Anm. 101.

²²⁴ So zutreffend POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 239.

²²⁵ Vgl. dazu POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 242–245.

²²⁶ Im unmittelbaren Kontext dieser Aussage ist in Sap 11,22a sogar vom κόσμος als Korrespondenzbegriff zu τὰ ὄντα πάντα (11,25a) die Rede; vgl. POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 244f.

²²⁷ So K. BARTH, *Erklärung des Johannes-Evangeliums*, hg. v. W. Fürst (Karl-Barth Gesamtausgabe II/4), Zürich 1976, 222.

Scheidung von Glaubenden und Nicht-Glaubenden und die Erfahrung des Gegensatzes zur ‚Welt‘ für die johanneische Gemeinde sehr wohl als Folge des Wirkens Jesu und der christlichen Verkündigung erkennbar war und eine Quelle der Anfechtung und Bedrängnis gewesen sein dürfte.²²⁸ Doch gegenüber dem Ansinnen, als hätte die Sendung Jesu einen zumindest ambivalenten Hintergrund, wird deren ausschließlich heilvoller Zweck nachdrücklich hervorgehoben. Von Anfang bis Ende steht Jesu Weg und Werk unter dem Ziel der σωτηρία.

Diese „Präponderanz des göttlichen Heilswillens“,²²⁹ die in Joh 3,16ff. mit Nachdruck zur Geltung kommt, wird in weiteren positiven Aussagen über den κόσμος bestätigt. Zu erwähnen sind hier zunächst die Prädikation Jesu als „Retter der Welt“ (Joh 4,42) und „Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,4) sowie die Rede von seiner Lebenshingabe „für das Leben der Welt“ (6,51). Die Universalität der johanneischen Soteriologie kommt selbst am Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch einmal zum Ausdruck, wenn in Joh 12,19 die pharisäischen Gegner Jesu sagen: „die Welt läuft ihm nach“ (ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν) und im unmittelbaren Anschluß die „Griechen“ kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20). Selbst wenn dies zu diesem Zeitpunkt – vor Ostern – nicht möglich erscheint, findet sich | doch in der ‚Griechenrede‘ der programmatische Ausspruch Jesu Joh 12,32: „Wenn ich erhöht bin von der Erde, werde ich *alle* (πάντες) zu mir ziehen.“²³⁰ In all diesen Aussagen kommt die grundsätzlich universale Ausrichtung der johanneischen Soteriologie zum Ausdruck. Diese Erkenntnis kann auch durch die Aussagen über das Gericht und über die Entgegensetzung von ‚Gemeinde‘ und ‚Welt‘ nicht umgekehrt werden.

Freilich bleiben in der johanneischen Konzeption offene Fragen im Blick auf das Verhältnis zwischen dem vorweg konstatierten universalen Heilswillen Gottes und der faktisch gegebenen Heilsverschlossenheit eines beträchtlichen Teils der Menschenwelt. Die Spannungen, die hier bestehen, lassen sich auf literarkritischem Weg nicht beseitigen. Sie lassen sich auch logisch nicht auflösen, sofern man die disparaten Textaussagen nicht gewaltsam nach einem von außen herangetragenen Schema vereinheitlichen will.²³¹

²²⁸ Die Tatsache, daß der ausschließlich heilvolle Zweck der Sendung Jesu eigens betont werden muß (vgl. Joh 12,47) weist wohl darauf hin, daß hier innerhalb der johanneischen Gemeinde ein Problem vorgelegen haben dürfte.

²²⁹ So der bei BLANK, *Krisis* (s. Anm. 62), 88, geprägte Terminus; vgl. auch SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 197), 88.

²³⁰ Zu diesem Zusammenhang s. FREY, *Heiden* (s. Anm. 171), 259ff.

²³¹ Vgl. auch den Exkurs bei SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 197), 141–143; der zu Recht BERGMEIER, *Glaube als Gabe* (s. Anm. 46), 231, zitiert: „Der Evangelist denkt prädestinatianisch, entfaltet aber nicht eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre.“

Die – vermutlich auch für die johanneischen Verkündiger – bedrängendste dieser Fragen ist: Warum gibt es angesichts des göttlichen Liebeswillens, ja angesichts der Liebestat der Hingabe des Sohnes in den Tod bzw. des Sterbens Jesu ‚für‘ das Leben der Welt, noch den Widerstand, ja den Haß der ‚Welt‘ gegen die Gemeinde und ihre Verkündigung? Muß hier nicht entweder Gottes Liebe oder Gottes Macht fraglich werden, so daß entweder nur eine von vorneherein partikularistisch gefaßte Liebe zu einigen Erwählten gemeint sein kann²³² oder aber der menschlichen ‚Entscheidung‘ die Ausschlag gebende ‚Macht‘ über die Teilhabe am eschatologischen Heil zugesprochen werden muß?²³³

Die damit verbundenen schwierigen Probleme können hier nicht ausführlich erörtert werden. M.E. kann jedoch die Position, die in vergleichbarer Weise von *Rudolf Bultmann* und einigen seiner Schüler als auch von *Josef Blank*, *Rudolf Schnackenburg* und von vielen weiteren römisch-katholischen Interpreten vertreten wurde, wesentlichen Zügen des johanneischen Denkens schwerlich gerecht werden. In beiden Interpretationen kommt in auffälligem Einklang der menschlichen Entscheidung eine Schlüsselrolle zu. Dies ist der Fall in der existentialistischen Soteriologie *Bultmanns*, nach dem im vierten Evangelium ein „Entscheidungs-Dualismus“²³⁴ vorliegt, aber auch in der Auffassung von *Blank*, der zwar die Rede vom ‚Dualismus‘ für Johannes als inadäquat ansieht,²³⁵ aber gleichfalls den Menschen durch das Christusereignis „vor die Entscheidung zwischen Glauben | und Nicht-Glauben“²³⁶ gestellt sieht, so daß zwar der Glaube nicht eine menschliche Möglichkeit, aber der Unglaube doch der definitive „Selbstausschluß“²³⁷ vom Heil, das „Selbstgericht“²³⁸ ist. Nach *Bultmanns* Interpretation ist „durch die Sendung des Sohnes die Welt gleichsam in den Zustand des ‚in suspenso‘ gebracht, in die Schweben“,²³⁹ so daß der Mensch dadurch in Stand gesetzt wird, auf die Frage zu antworten, „ob er in der Finsternis, im Tode bleiben will“.²⁴⁰ So ist der Glaube ebenso wie der Unglaube die „Antwort auf die Frage der göttlichen Liebe“²⁴¹ und angesichts der Offenbarung hat nach *Bultmanns* Überzeugung

²³² So die Auflösung der Aporien bei HOFIUS, Wunder der Wiedergeburt (s. Anm. 155), 66 (dazu s. Anm. 217).

²³³ So etwa SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I (s. Anm. 111), 427: „Am Menschen liegt es, ob und wie lange er sich selbst in der Todessphäre aufhält...“

²³⁴ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 6), 373.

²³⁵ BLANK, Krisis (s. Anm. 62), 342.

²³⁶ A.a.O. (s. Anm. 62), 93.

²³⁷ A.a.O. (s. Anm. 62), 99.

²³⁸ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I (s. Anm. 111), 427.

²³⁹ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 6), 377.

²⁴⁰ A.a.O.

²⁴¹ BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 6), 113.

„jeder die Möglichkeit ..., sich vom Vater ziehen zu lassen“.²⁴² Doch bleiben auch hier logische Aporien: Denn wenn sich mit dem Kommen des Lichtes bzw. des Offenbarers koinzidierend das ‚Gericht‘ ereignet,²⁴³ dann ist die rein positive Zwecksetzung dieses Kommens, wie sie in Joh 3,17 und 12,47 ausgesprochen ist, kaum mehr festzuhalten.²⁴⁴ Und wenn der – positiven oder negativen – Antwort des Menschen auf das Christusgeschehen bzw. die Verkündigung als einer verantwortlichen Tat letztlich heilsentscheidendes Gewicht zukommt, dann bleibt dies hinter den Aussagen des vierten Evangeliums deutlich zurück.

In johanneischer Sicht besteht die in Christus gewirkte Rettung gewiß nicht nur darin, daß der Mensch zu einer ‚Entscheidung‘ befreit und befähigt wird, die er dann selbst zu treffen hätte. Der Mensch kommt nicht nur in einen soteriologisch ‚neutralen‘ Zustand, in dem er dann selbst frei entscheiden könnte, sondern viel weitergehend aus der Finsternis ins Licht, aus der Knechtschaft in die Freiheit und aus dem Tod ins Leben. Und trotz der appellativen Struktur vieler johanneischer Jesusworte, die zum Glauben aufrufen (z.B. Joh 10,37f.; 12,36; 14,1.11), nicht zuletzt der Invitationen der metaphorisch prädierten Ich-bin-Worte,²⁴⁵ läßt sich kaum verkennen, daß die letzte Ursache des Glaubens im vierten Evangelium stets im göttlichen Wirken, im Ziehen und Geben des Vaters, gesehen wird (Joh 6,37.44; vgl. Joh 10,29; 17,2.6.9 etc.). Das Heil ist bei Johannes eben nur | als „ein radikales Wunder der Neuschöpfung“²⁴⁶ zu denken und menschlicherseits völlig unableitbar. Die ‚Kehrseite‘ dieser radikalen Darstellung des Gnadencharakters des göttlichen Heilshandelns ist dann, daß auch umgekehrt der Unglaube der Zeitgenossen Jesu nicht allein durch den Verweis auf deren moralische Qualität (Joh 3,20f.)²⁴⁷ oder ihre Menschen-

²⁴² BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 6), 375.

²⁴³ So BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 6), 111f., unter Verweis auf Joh 3,18: „Das Gericht ist also keine besondere Veranstaltung, die zum Kommen und Gehen des Sohnes noch hinzukommt ... Vielmehr: die Sendung des Sohnes – in ihrer Abgeschlossenheit durch Herabkunft und Erhöhung – ist das Gericht.“

²⁴⁴ Die Frage, wie diese Aussagen mit dem Gerichtswort Joh 9,39 zu verbinden sind, bleibt schwer zu beantworten, dennoch wird man nicht mit einer Prävalenz der richterlichen Intention des Kommens Jesu rechnen dürfen. Die positive Seite behält das Übergewicht.

²⁴⁵ Auf diese weist BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 6), 374f., ebenso hin wie R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II*, HThK IV/2, Freiburg etc. ²1977, 330 f. S. aber dazu o. Anm. 173.

²⁴⁶ So H. HEGERMANN, *Er kam in sein Eigentum*, in: E. Lohse (Hg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, (112–131)128.

²⁴⁷ Gegenüber der moralischen Interpretation von Joh 3,20f., wie sie in sehr unterschiedlicher Weise etwa bei SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium I* (s. Anm. 111), 429f. und E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 228, aber auch in der hochproblematischen Interpretation von G. RÖHSER, *Prädestination und*

furcht (Joh 12,42f.) erklärt werden kann, sondern in letzter Instanz allein durch den Hinweis auf eine von Gott gewirkte Verstockung bzw. Verblendung (Joh 12,40; vgl. Jes 6,9f.). Dieses menschlicherseits unbegreifliche göttliche Wirken in positiver oder negativer Hinsicht (als Ziehen bzw. als ‚Verblenden‘) liegt nach johanneischer Auffassung jeder menschlichen ‚Antwort‘ ontologisch voraus und ist somit als ihr eigentlicher Grund anzusehen. Von einer wirklichen Selbstentscheidung des Menschen für den Glauben bzw. den Unglauben kann daher im johanneischen Denken keine Rede sein.²⁴⁸ Den prädestinatianischen Zügen kommt hier zweifellos die gewichtigere Rolle zu. Freilich sind diese prädestinatianischen Züge in mehrfacher Hinsicht nicht konsequent durchgeführt. Insofern bleibt das Evangelium hinter allen späteren Entwürfen einer Prädestinations- ‚Lehre‘ – von Augustin über Luther und Calvin bis zu ihren heutigen Nachfolgern – äußerst rudimentär:

– Trotz seiner Überzeugung, daß das Heil unverfügbar und Gott (bzw. Christus oder der Geist) das alleinige Subjekt der Heilsvermittlung ist, hält der Evangelist nachdrücklich fest, daß die Zeitgenossen Jesu in Anbetracht der von ihm gewirkten Zeichen ‚eigentlich‘ hätten glauben sollen (Joh 12,37f.) und daß ihr Unglaube – obwohl von Gott selbst bewirkt – keineswegs bloßes Verhängnis, sondern wirkliche Sünde ist. Die Spannung, die hier zumindest für ein neuzeitliches Verständnis von moralischer Verantwortung besteht, reflektiert die johanneische Theologie nicht weiter.

– Die prädestinatianischen Züge des johanneischen Denkens werden auch in dem Sinne nicht konsequent durchgeführt, daß bereits vorzeitig über das eschatologische Geschick der Einzelnen entschieden wäre. Von einer solchen, sowohl in qumranischen als auch in späteren gnostischen Traditionen belegten deterministischen Auffassung unterscheidet sich die johanneische Theologie vielmehr darin signifikant, daß nirgendwo ein striktes | zeitliches *prae* ausgesagt wird.²⁴⁹ Auch die Rede vom ‚Sein aus ...‘ (Joh 8,23 u.ö.) oder die Aussage über die ‚verstreuten Gotteskinder‘ (Joh 11,52) läßt nicht den Schluß zu, daß die eschatologische Entscheidung schon vor der geschöpflichen Existenz der Menschen bzw. vor ihrer Be-

Verstockung, TANZ 14, Tübingen/Basel 1994, 204–207, begegnet, ist allerdings festzuhalten, daß eine solche Deutung des Doppelspruches der vorliegenden Sprachgestalt und der Kontexteinbettung desselben nicht gerecht wird, s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 298–300.

²⁴⁸ Gegen den Versuch, das Gewicht der prädestinatianischen Aussagen zu relativieren, wendet sich zu Recht auch SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium II (s. Anm. 245), 328. Freilich bleibt seine Auslegung nicht immer gegenüber dieser Gefahr gefeit.

²⁴⁹ Ein solches ist interessanterweise alleine für die göttliche Liebe zum Sohn ausgesprochen (Joh 17,5.24; vgl. 1,1f.). Im Rahmen der Protologie interessiert nur die Gemeinschaft von Vater und Sohn. Insofern unterscheidet sich das Johannesevangelium etwa von der Aussage in Eph 1,4.

gegnung mit Jesus Christus bzw. der Verkündigung feststünde.²⁵⁰ Vielmehr scheint die Ursache der heilvollen Zuwendung der Menschen zu Jesus in einem je in der Begegnung mit seiner Person bzw. mit der Verkündigung erfolgenden aktuellen ‚Ziehen‘ des Vaters gesehen zu werden (vgl. Joh 6,44), und die ‚Qualität‘ der Adressaten der Verkündigung erweist sich im Akt ihres Hörens bzw. Nicht-Hörens. Unstrittig ist jedoch, daß sich der Glaube und damit auch das Heil ausschließlich dem Wirken Gottes verdanken und insofern als Wunder erscheinen.

– Besonders ‚erklärungsbedürftig‘ scheint im johanneischen Kreis allerdings das Phänomen des Unglaubens gewesen zu sein.²⁵¹ Dies ist insofern nachvollziehbar, als doch für denjenigen, der Jesu Zeichen (richtig) gesehen und seine Worte (glaubend) gehört hat, der Glaube die einzig angemessene Reaktion auf die Begegnung mit der Offenbarung ist, der Unglaube hingegen schwerer nachvollziehbar erscheint. Dementsprechend wird in Joh 12,37f. in auffälliger Weise die Unbegreiflichkeit des Unglaubens der Zeitgenossen Jesu hervorgehoben, die *trotz* der vielen Zeichen Jesu doch nicht glaubten. Diese aus der Perspektive des Glaubens offenbar nur schwer nachvollziehbare (und ggf. ernste Bedrängnis verursachende) Haltung ‚der Juden‘ bzw. ‚der Welt‘ wird letztlich dem göttlichen Handeln, in diesem Falle seinem biblisch (Jes 6,9f.) bezeugten Verstockungshandeln zugeschrieben. Dies ist sicher die weitestgehende ‚Erklärung‘ des Unglaubens, die auch gegenüber anderen Erklärungsmotiven (vgl. Joh 3,20f.; 12,42f.) dominiert.

– Auffällig ist jedoch, daß die ‚positive‘ und die ‚negative‘ Seite des Heilsgeschehens bei Johannes gerade nicht ‚gleichgewichtig‘, sondern auffällig asymmetrisch ausgeführt sind. Sie zeigen eine Perspektivität, aus der ihre spezifische Zielrichtung und wohl auch ihre logischen Unstimmigkeiten zu erklären sind. Wenn im Hintergrund der Verkündigung des Evangeliums – soweit dies in den Abschiedsreden erkennbar wird – eine verunsicherte und bedrängte Adressatengemeinde steht, dann erfolgen die Aussagen des johanneischen Textes in einer ‚parakletischen‘ Absicht. Sie zielen darauf, die Adressaten ihres Heils vergewissern und ihnen entgegen allen negativen Erfahrungen zu verdeutlichen, daß Jesus die ‚Welt‘ besiegt hat (Joh 16,33) und daß der Glaube an ihn somit definitiv im Recht, der Unglaube hingegen im Unrecht ist (Joh 16,8–11). In dieser ‚seelsorgerli-

²⁵⁰ Eine solche Interpretation kann nur durchgeführt werden, wenn man einen bestimmten religionsgeschichtlichen Hintergrund postuliert, der dann erlaubt, die fehlenden textlichen Belege zu konjizieren. Vgl. etwa J.A. TRUMBOWER, *Born from Above. The Anthropology of the Gospel of John*, HUTh 29, Tübingen 1992, oder auch A. STIMPFLE, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZNW 57, Berlin/New York 1990.

²⁵¹ Vgl. SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 197), 230.

chen‘ Zielsetzung wird die Unverfügbarkeit und Gnadenhaftigkeit der Heilsteilhabe herausgestellt und den Glaubenden zugleich die bleibende Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn zugesagt. Gegenüber dieser ‚positiven‘ Intention treten jene Aussagen, in denen es um die Erklärung des Unglaubens geht, quantitativ und sachlich zurück. |

Es geht in den einschlägigen johanneischen Aussagen offenbar nicht um eine religionsgeschichtlich vorgegebene prädestinarianisch-deterministische ‚Weltanschauung‘, die sich dann eventuell von einer spezifischen Ausprägung eines (qumranischen oder gnostischen) Dualismus herleiten ließe. Noch weniger geht es in den johanneischen Texten um die Vermittlung einer ‚Prädestinations-,Lehre‘ oder einer zeitlosen theologischen Theorie, wie sie später in der christlichen Theologiegeschichte aus den biblischen Texten herausgelesen wurde. Vielmehr liegt in den johanneischen Aussagen der Versuch vor, aus der Perspektive des Glaubens die geschichtlich-konkrete Erfahrung zu verstehen, daß es den Unglauben und mit ihm die Anfeindung der Glaubenden seitens der ‚Welt‘ gibt.²⁵² Sie bieten insofern einen *nachträglichen* Erklärungsversuch des Unglaubens, der in sich zahlreiche Fragen unbeantwortet läßt und – wie die johanneischen Texte selbst zeigen – eine Reihe von Phänomenen auch nicht schlüssig zu erklären vermag.²⁵³ Als Wort an die johanneischen Leser sind sie in eine konkrete Situation adressiert – widersprüchlich aporetisch erscheinen sie jedoch dann, wenn man sie als Ausdruck einer von ihrer Situation abstrahierten theologischen Wahrheit liest und damit von ihren parakletischen und paränetischen Kontexten isoliert. Nur wenn man – aus religionsgeschichtlichen oder dogmatischen Gründen – so verfährt, kann man das programmatische Kerygma von Joh 3,16, in dem die Sendung und Dahingabe des Sohnes durch den Vater im letzten Sinne auf die Liebe Gottes zur Welt zurückgeführt wird, als unbedeutend oder von vorneherein nicht ernst gemeint werten.

²⁵² Vgl. SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 197), 143.

²⁵³ Am deutlichsten ist dies im Blick auf das im johanneischen Kreis erfahrene Phänomen der Sezession einzelner ehemaliger Gemeindeglieder (1Joh 2,18), das im Lichte des prädestinarianischen Denkens der johanneischen Theologie nur so erklärt werden kann, daß die Betroffenen nie wirklich zur Gemeinde gehört haben (1Joh 2,19), weil für dieses Denken fest steht, daß Glaubende bleiben, und Nicht-Bleibende nie wirklich geglaubt haben. Nach dem Selbstverständnis der johanneischen Sezessionisten dürfte sich dieser Sachverhalt deutlich anders dargestellt haben. Das johanneische Denken ist offenbar nicht in der Lage, die Phänomene von ‚Abfall‘ oder theologisch begründeter Trennung zu bewältigen. Dasselbe Erklärungsmuster findet sich auch im Evangelium in Joh 6,60–65, wo vermutlich bereits ein in die narrative Darstellung eingetragener Reflex der Prozesse in den johanneischen Adressatengemeinden vorliegt (s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 60), 58f.).

Trotz des faktisch bestehenden und bedrängenden Unglaubens und trotz der im vierten Evangelium festgehaltenen Realität des Gerichts und der eschatologischen Verwerfung bleibt das in Joh 3,16 ausgesprochene Wort von der Liebe Gottes zur Welt das programmatische Vorzeichen der johanneischen Verkündigung. Wenn man die Vernetzung und die innere Zusammengehörigkeit der unterschiedlichen Relationen betreffenden Liebesaussagen im vierten Evangelium wahrnimmt, dann wird die „dramaturgische Christologie der Liebe Gottes“²⁵⁴ erkennbar, die sich von Joh 3,16 bis hin zur letzten Liebesaussage in der eschatologischen Schlußbitte Joh 17,24–26 erstreckt: Sie geht aus von der vorzeitlichen Liebe des Vaters zum Sohn und zielt darauf, daß diese Liebe „in der Gemeinschaft der Glaubenden eine Wohnstätte“ findet (Joh 17,26) und daß der κόσμος an der liebenden Einheit der Glaubenden, die am Liebeswerk Jesu ihren Maßstab hat (vgl. Joh 13,34f.), zur „Erkenntnis des Sendungsanspruchs Jesu“ und der gegenseitigen Liebe von Vater, Sohn und Glaubenden gelangt (Joh 17,23). In der parallelen Gebetsbitte Joh 17,21 ist sogar vom „Glauben“ des κόσμος die Rede. Damit ist im Kontext von Joh 17 gewiß eine eschatologische Hoffnungsperspektive angesprochen, die auch durch die Sendung der Gemeinde und ihre Verkündigung nie völlig eingeholt werden kann. Dennoch wäre es nur um den Preis der Vergewaltigung des Textes möglich, diese Aussage anders als universal zu verstehen.

In Anbetracht der johanneischen Rede von der Liebe Gottes und der in ihr gründenden revelatorischen Dynamik erscheint die Rede von einem dem vierten Evangelium zugrundeliegenden Dualismus nicht mehr sachgemäß. Wie andere dualistische Sprachelemente, so erscheint auch die Rede von der ‚Welt‘ soteriologisch aufgebrochen. Der κόσμος ist im vierten Evangelium keineswegs nur negativ, durch seinen Unglauben oder seinen Gegensatz zu Jesus bzw. zur Jüngergemeinde bestimmt, sondern durch betont universale Heilsaussagen am Anfang und am Ende in eine positive Perspektive gerückt. Die Menschenwelt ist Objekt der vorzeitlichen Liebe Gottes und dazu bestimmt, aufgrund der Sendung des Sohnes und der gegenseitigen Liebe der Jünger diese Liebe zu erkennen und zu glauben. Zugleich führt das vierte Evangelium durch seine dramaturgische Darstellung die ‚Attraktivität‘ dieser Liebe vor Augen und fungiert so selbst als Medium, in dem nun Lesern die Liebe Gottes vermittelt und – als Gründung ihrer eigenen Existenz – wirkungsvoll zugesprochen wird. Die johanneischen Leser sollen wissen, daß „der universale Rettungswille Gottes nicht an der Ablehnung der Welt gescheitert ist“,²⁵⁵ sondern sich in der Sendung der Jüngergemeinde in die Welt und durch ihre fortgesetzte Verkündigung

²⁵⁴ So die treffende Formulierung bei POPKES, *Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 355 u.ö.

²⁵⁵ POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes* (s. Anm. 20), 351.

weiterhin Geltung verschafft. In der Rede vom Haß der Welt gegen die Jünger *wie* gegen Jesus selbst und von der weltüberwindenden Tat Jesu (16,33) bzw. vom bereits ergangenen Gericht über den ‚Weltherrscher‘ (Joh 12,31; 16,11) wie auch in der im Prolog vorangestellten Aussage über das Licht, das auch durch die Finsternis nicht überwältigt werden konnte (Joh 1,5), bewährt sich diese soteriologische Grundposition angesichts der bedrängenden Erfahrungen von Unglaube und Gegnerschaft, der sich die johanneische Gemeinde offenbar entgensieht.

3.3 Die Anfechtung der Gemeinde und ihre ‚Bearbeitung‘:

Zur textpragmatischen Funktion der dualistischen Sprachformen

Damit ist die Frage nach *Funktion* der dualistischen Motive aufgeworfen, die ja in der Erörterung der prädestinationistischen Züge des johanneischen Denkens bereits berührt worden war. Warum verwendet das Johannes-evangelium dualistische Sprachformen, obwohl es nicht von einer religionsgeschichtlich vorgegebenen, einheitlichen dualistischen ‚Weltanschauung‘ bestimmt ist, und welche Funktion kommt diesen Sprachformen im Rahmen des vorliegenden Evangeliums zu? Wozu dient die dramaturgische Gestaltung des Evangeliums, und worauf zielt die revelatorische Dynamik in den Licht/Finsternis-Aussagen und die Rede von dem Kosmos oder ‚den Juden‘ bei den intendierten Lesern des Evangeliums?

Zur Beantwortung solcher Fragen haben sich *textpragmatische* Ansätze bewährt. Damit werden die Unzulänglichkeiten vermieden, die sich ergäben, wenn man aus den Aussagen der johanneischen Texte schlicht auf die ‚Weltanschauung‘ des Evangelisten oder eines Redaktors zurückschließen wollte. Ein derartiger Rückschluß ist deshalb nur sehr eingeschränkt möglich, weil sprachliche Äußerungen, auch bei narrativen Texten wie einem Evangelium, stets in einem konkreten Adressatenbezug und einer spezifischen kommunikativen Intention erfolgen. Sie sind nicht einfach als Abbild des Denkens ihres Autors und noch viel weniger Abbild der außersprachlichen Wirklichkeit anzusehen,²⁵⁶ vielmehr wird in ihnen aus vielfältigen Elementen eine neue textliche Welt konstruiert, die sich den Leserinnen und Lesern durch die Lektüre des Textes vermittelt und die sie

²⁵⁶ Ein solcher unmittelbarer Rückschluß, sowohl auf das Denken oder die Theologie des Autors als auch auf die unmittelbaren Umstände bzw. die Gemeindesituation zur Zeit der Abfassung wird in der Johannesforschung zwar weithin praktiziert, doch läßt ein solches Vorgehen in hermeneutisch naiver Weise das literarische ‚Eigengewicht‘ des Textes unberücksichtigt. „Im Extremfall wird hier jede einzelne Aussage auf der Textoberfläche unmittelbar auf die einzelnen Tatsachen hinter dem Text eins zu eins aufgeteilt. Damit wird der Text sozusagen ‚allegorisiert‘. Dabei wird zugleich übersehen, daß literarische Texte ... keine unmittelbare Kopie objektiver Tatbestände sind, vielmehr für sich eine eigene, die seinsautonome Wirklichkeit transzendierende Wirklichkeit beanspruchen“ (ONUKE, Zur literatursoziologischen Analyse (s. Anm. 205), 160).

– wenn sie den Text ‚durchwandern‘ – zu einem neuen Verständnis ihrer eigenen Welt und ihrer eigenen Situation führt und gegebenenfalls zu einem neuen Verhalten anleitet und motiviert. Diese Einsichten gehen auf Impulse der | Textlinguistik und Rezeptionsästhetik sowie der Wissens- und Literatursoziologie zurück, die hier nicht *en détail* entfaltet werden können.²⁵⁷

Die Notwendigkeit der pragmatischen Fragestellung ergibt sich besonders aus der dramaturgischen Gestaltung der johanneischen Erzählung, die sich im vorliegenden thematischen Zusammenhang deutlich in der Verwendung der Licht/Finsternis-Aussagen und der Aussagen über ‚die Juden‘ und ‚die Welt‘ aufweisen ließ. Die Analyse der Verwendung dieser Motive zeigte, daß diese Formulierungen nicht einfach ein Spiegel der mehr oder weniger dualistischen Weltsicht ihres Autors und schon gar nicht bloßer Niederschlag eines bestimmten religiösen Milieus oder Einflusses sind. Vielmehr sind die dualistischen Sprachformen des Johannesevangeliums im Rahmen des Gesamttextes und seiner (im Text angelegten und aus ihm zu erhebenden) *Leserwirkung* zu verstehen.

Diese Frage nach der pragmatischen Funktion des Johannesevangeliums im Ganzen und seiner dualistischen Sprachformen im Besonderen hat in vorbildlich methodologisch reflektierter Weise zuerst *Takashi Onuki* aufgeworfen.²⁵⁸ Seine anhand einer Analyse der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 gewonnenen Einsichten sind von *Roman Kühschelm* am Beispiel der abschließenden Reflexion des öffentlichen Wirkens Jesu in Joh 12,35–50 aufgenommen und weithin bestätigt worden.²⁵⁹ Beide Teiltexte können als geeignete Paradigmen zur Bestimmung der Funktion und Intention des johanneischen Textes im Ganzen gelten. Die hier gewonnenen Beobachtungen ließen sich auch anhand der zweiten Abschiedsrede und des hohepriesterlichen Gebets sowie der Ostererzählungen in Joh 20 bestä-

²⁵⁷ Zur Rezeptionsästhetik s. J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 (1992), 266–290; zur Reflexion der soziologischen Ansätze s. DERS., Eschatologie I (s. Anm. 19), 331ff.

²⁵⁸ ONUKI, Gemeinde und Welt (s. Anm. 52), passim; s. DERS., Zur literatursoziologischen Analyse (s. Anm. 205). Als Vorläufer seiner Methode erkennt ONUKI (Gemeinde und Welt, 10f.) die Arbeit von W.A. MEEKS, The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, JBL 91 (1972), 44–72; dt. Übers.: DERS., Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: DERS. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, ThB 62, München 1979, 245–283, an, ohne jedoch dessen Ergebnisse zu übernehmen. Zur textpragmatischen Analyse der ersten Abschiedsrede s. ONUKI, Gemeinde und Welt (s. Anm. 52), 99–101.

²⁵⁹ R. KÜHSCHELM, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50, BBB 76, Frankfurt a.M. 1990.

tigen.²⁶⁰ Der damit gesetzte Rahmen erweist sich zugleich als fruchtbar für die Interpretation anderer theologischer Themen des Evangeliums wie z.B. der Deutung des Todes Jesu, der Christologie oder der Eschatologie.²⁶¹

Die Voraussetzungen und Ergebnisse dieser Analysen können hier nur knapp skizziert werden: Die Fragestellung ist zunächst eine dezidiert historische: Es geht bei *Onuki* um das Problem von ‚Gemeinde und Welt‘ „im Hinblick auf den historisch-empirischen Träger der johanneischen Theologie“,²⁶² d.h. die johanneische(n) Adressatengemeinde(n), und um die „Rückwirkung auf Lebensvollzug und Selbstgestaltung der johanneischen Gemeinde inmitten der Welt, ... konkreter gesprochen, ... die pragmatische Funktion des johanneischen Textes: Zu was für einem Weltverhalten treibt dieser Text die johanneische Gemeinde, d.h. seine Lesergemeinde?“²⁶³ Oder vom Standpunkt des johanneischen Autors formuliert: „Was für ein Weltverhalten will der Verfasser durch die Kommunikation über den Text praktisch bei seiner Lesergemeinde hervorrufen?“²⁶⁴ Damit sind die zentrale Fragen der johanneischen Ekklesiologie und zugleich Grundfragen der Interpretation der dualistischen Motive thematisiert: Führt das vierte Evangelium mit seinen dualistischen Sprachformen zu einem ‚sektenhaften‘ Weltverhalten, zu einer Abkapselung der Gemeinde von der Welt, und lassen die dualistisch klingenden Aussagen auf ein derartiges Weltverhältnis und eine entsprechende Gemeindesituation zurückschließen?²⁶⁵ Wenn ein unmittelbarer Rückschluß aus dem johanneischen Text auf die zugrundeliegende außertextliche Situation allerdings aus kommunikations-

²⁶⁰ S. die Analysen bei zu Joh 15–17 bei *ONUKE*, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 117–182, der freilich aufgrund der Übernahme der These eines redaktionellen Nachtragscharakters dieser Kapitel die Ergebnisse dieser Analysen nur sehr vorsichtig mit den Ergebnissen zur pragmatischen Funktion der ersten Abschiedsrede (99ff.); des Prologs (104ff.) und des Johannesevangeliums im Ganzen (109ff.) zusammenführt; zur Jüngersendung Joh 20,19–23; s. ebd., 85–91.

²⁶¹ Zur Eschatologie s. *FREY*, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 269–283; *DERS.*, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 480f.; zur Deutung des Todes Jesu s. *J. FREY*, *Edler Tod – wirk-samer Tod – stellvertretender Tod – heilschaffender Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: *G. van Belle* (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, *BETL* 200, Leuven 2007, 65–94 (= Nr. 11 in diesem Band).

²⁶² *ONUKE*, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 1.

²⁶³ *ONUKE*, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 9.

²⁶⁴ *ONUKE*, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 9.

²⁶⁵ Eine solche Schlußfolgerung hatte *MEEKS*, *Man from Heaven* (s. Anm. 258), 70f., gezogen, nach dem das Evangelium die tatsächliche Isolation der johanneischen Gruppe von der umgebenden Gesellschaft legitimiert und zugleich verstärkt. S. dazu kritisch *ONUKE*, *Gemeinde* (s. Anm. 52), 10f. Anm. 47; *FREY*, *Eschatologie I* (s. Anm. 19), 334f.

theoretischen Gründen unmöglich ist,²⁶⁶ dann sind komplexere Interpretationsverfahren zu wählen:

In Aufnahme des von *Hans-Georg Gadamer* geprägten Begriffs der ‚Horizontverschmelzung‘²⁶⁷ beschreibt *Onuki* das Phänomen, daß der johanneische Autor die vorgegebene Tradition der Geschichte Jesu (die ihrerseits bereits durch die frühchristliche Gemeinde vermittelt ist und deren Erfahrungen in sich aufgenommen hat) auf die Gegenwart seiner Lesergemeinde hin interpretiert, so daß diese Geschichte für die Fragen der eigenen Gegenwart transparent wird, während er umgekehrt die Terminologie und Theologie der eigenen Gegenwart in die Geschichte Jesu hineinprojiziert. In der Verschmelzung der ‚Horizonte‘ der Zeit Jesu und der Adressatengemeinde (einschließlich ihrer Geschichte) entsteht somit etwas Neues: eine neue Sicht der Wirklichkeit, die weder der außertextlichen Wirklichkeit der Zeit Jesu noch der außertextlichen Wirklichkeit der Adressaten entspricht und die sich durch den Text des Evangeliums vermittelt. Mit diesem hermeneutischen Modell läßt sich in äußerst produktiver Weise²⁶⁸ das Phänomen interpretieren, daß der johanneische Jesus die Sprache der johanneischen Verkündigung spricht und daß das Wirken des Irdischen im Lichte der erst nachösterlich gewachsenen johanneischen Christologie zur Darstellung kommt, so daß der Irdische immer schon auch in der Doxa des Auferstandenen und des Präexistenten erscheint.²⁶⁹

Wenn nun – wie *Onuki* beobachtet – diese Horizontverschmelzung besonders intensiv im johanneischen Bild der Jünger Jesu und im Bild seiner Gegner vollzogen ist, dann hat dies zur Folge, daß sich die johanneischen Adressaten im lesenden Nachvollzug der Geschichte Jesu im literarischen Bild der Jünger mit ihren eigenen Fragen und Problemen wiedererkennen konnten, und daß sie andererseits in der Zeichnung der Gegner Jesu, der ‚Juden‘ bzw. der ‚Welt‘, ihre eigenen, die Glaubensverkündigung abwei-

²⁶⁶ Die Problematik zeigt sich exegetisch an der Schwierigkeit, den konkreten Hintergrund der johanneischen Texte zu bestimmen (s. o. Abschnitt 3.2).

²⁶⁷ Vgl. ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 34–37; grundlegend H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Ges. Werke 1, Hermeneutik 1), Tübingen 1986, 296ff., bes. 311; Vor *Onuki* begegnet die Rede von der ‚Horizontverschmelzung‘ bereits bei F. HAHN, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hg.), *Neues Testament und Geschichte* (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 125–141 (140f.); jetzt in F. HAHN, *Studien zum Neuen Testament* (hg. v. J. Frey/J. Schlegel) I, WUNT 191, Tübingen 2006, 521–537. S. zum Phänomen ausführlich FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 247–268.

²⁶⁸ Zum hermeneutischen Ertrag der ‚Horizontverschmelzung‘ s. FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 261–268.

²⁶⁹ Dieses Phänomen erscheint im Johannesevangelium unter dem Begriff der geistgewirkten ‚Erinnerung‘ (Joh 2,17.21f.; 12,16; 14,26; vgl. 16,13–15) eigens reflektiert, so daß hier – mehr als in den synoptischen Evangelien – von einem hermeneutisch bewußten Vorgang der Neuinterpretation der Jesusgeschichte auszugehen ist.

senden Zeitgenossen wahrnehmen konnten. Natürlich lassen sich solche Lesererfahrungen nicht mehr empirisch erheben, aber sie lassen sie doch aus den Texten selbst mit guten Gründen erheben, so daß sich ein Blick auf die ‚Bewegung‘ der johanneischen Lesergemeinde innerhalb und – mit Vorsicht – auch außerhalb des Textes und damit auf die pragmatische Funktion des Textes selbst eröffnet.

Geht man davon aus, daß sich in den johanneischen Abschiedsreden, im Medium der ‚letzten Worte‘ Jesu an seine Jünger, die *Situation der Adressatengemeinden* und ihre offenen Fragen am deutlichsten spiegeln,²⁷⁰ dann läßt sich die Situation dieser Gemeinden als eine z.T. äußerlich, aber auch innerlich „bedrängte“²⁷¹ beschreiben. Dies ergibt sich aus den Rahmenmotiven der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31, deren Grundproblem die durch den Weggang bzw. die Abwesenheit Jesu hervorgerufene ‚Erschütterung‘ der Jüngergemeinde (παράσσεσθαι Joh 14,1.27) zu sein scheint, ebenso wie aus den Rahmen- und Leitmotiven des Schlußabschnitts der zweiten Abschiedsrede Joh 16,4b–33,²⁷² nach der die Jünger von Trauer (λύπη Joh 16,7.20.22) über Jesu Weggang bzw. Abwesenheit und von Bedrängnis (θλίψις Joh 16,21.33) in der ‚Welt‘ befallen sind. Konkreter wird in Joh 15,18–21 vom ‚Haß‘ der ‚Welt‘ gegen die Jüngergemeinde und von der Verfolgung um Jesu willen gesprochen, in 16,2 ist selbst von der Bedrohung des leiblichen Lebens die Rede. Doch ebenso einschneidend | wie die äußere Bedrängnis scheint die innere zu sein: Erwähnt werden Trauer und Erschütterung über Jesu Weggang, Weinen und Klagen über seine ‚Unsichtbarkeit‘ (Joh 16,20) und das Gefühl, ‚verwaist‘ zu sein (Joh 14,18), und die Trauer der Jünger steht der ‚Freude‘ ‚der Welt‘ gegenüber, die sich sogar an der Klage der Jünger zu entzünden scheint (Joh 16,20). Angefochten und ‚bedrängt‘ erscheint die Jüngergemeinde also durch die Unsichtbarkeit und insofern die vermeintliche Abwesenheit Jesu, aufgrund derer sie gegenüber den ungläubigen Fragen und dem Spott ‚der Welt‘ ausgeliefert ist. Sie kann nicht aufweisen, daß sie mit ihrem Glauben auf dem richtigen Weg ist und daß Jesus in Wahrheit nicht gescheitert, sondern zum Vater erhöht ist (vgl. Joh 16,10), daß sein Tod also nicht das Ende, sondern der Antritt seiner Herrschaft ist. Die Anfechtung besteht grundle-

²⁷⁰ Allerdings geschieht auch dies nur in indirekter Kommunikation, teilweise in Ankündigungen Jesu für die ‚Zeit danach‘, teilweise in der transparenten Gestaltung des Jüngerbildes.

²⁷¹ Insofern ist die Beschreibung bei K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München ⁴1992, sachlich zutreffend. S. auch ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 29ff.; A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, FRLANT 169, Göttingen 1995; FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 105–109.

²⁷² Zur Gliederung der Abschiedsreden s. FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 109–113.

gend darin, daß die Wahrheit des Glaubens innerweltlich verborgen ist und strittig bleibt. Ein derart angefochtener und verunsicherter Glaube ist nach innen und außen auf Beistand angewiesen, und die Parakletsprüche, insbesondere Joh 15,26 und 16,8–11, konkretisieren die Wirksamkeit des Geistes hinsichtlich seiner ‚forensischen‘ Funktionen, in denen er – wie die Jünger – für Jesus zeugt und gegenüber der Welt (zumindest vor dem ‚inneren Forum‘ der Jüngergemeinde) deren Sünde, das Unrecht des Unglaubens und das Recht des Glaubens aufweist.

Nicht nur die johanneischen Abschiedsreden, in denen diese Anfechtung offen angesprochen wird, sondern der gesamte Text des Johannesevangeliums scheint auf die beschriebene Situation der Jüngergemeinde zu zielen. Ihr will der Text Vergewisserung ihres Glaubens und ein vertieftes Verständnis der Person Jesu und der Bedeutung seines Todes vermitteln. Dies geschieht anhand der im nachösterlich-interpretierenden Licht erzählten Geschichte Jesu, die in intensiver Verschmelzung der Horizonte mit der Verkündigungssituation der johanneischen Gemeinde zusammengeschaut wird.²⁷³ Die interpretierend ‚erinnerte‘ Erzählung der Geschichte des Ergehens des ‚fleischgewordenen‘ Wortes in der Welt dient somit der Klärung der Situation der Jüngergemeinde, deren Verkündigung, in der sich Jesu Wort, ja seine Person und sein Werk, aktuell vermitteln, ebenfalls Ablehnung und Gegnerschaft erfährt. Insofern geschieht im johanneischen Text „eine *Wesensdeutung der mit der Geschichte des irdischen Jesus zusammengeschauten Zeitgeschichte der johanneischen Lesergemeinde selbst*“²⁷⁴ und damit „eine eschatologische Rückschau oder Rückbesinnung auf *das gesamte Schicksal der Offenbarung Gottes* von ihrem geschichtlichen Gekommensein in Jesus von Nazareth bis zur nachösterlichen Gegenwart der johanneischen Lesergemeinde“²⁷⁵ |

Dies bedeutet umgekehrt: Die johanneischen Leserinnen und Leser erfahren im lesenden Mitvollzug der Geschichte Jesu eine parakletische ‚Aufarbeitung‘ ihrer eigenen Situation, bzw. konkreter: der für sie schwer begreiflichen Ablehnung ihrer Verkündigung durch den Unglauben ‚der Juden‘ bzw. ‚der Welt‘ und der dadurch veranlaßten Verunsicherung ihres eigenen Glaubens. Dieser soll durch die ‚Erinnerung‘ der Jesusgeschichte im österlichen Licht neu auf seinen Grund gestellt und zugleich vertieft werden. Was sie erfahren, ist Entsprechung und Folge der grundlegend in Jesu Sendung und seinem Tod erfolgten Auseinandersetzung. Zugleich aber werden sie ihrer eigenen Identität vergewissert, als solche, denen im österlichen Licht der Beistand gegeben ist, die das Leben auch angesichts des Todes haben und denen das österliche Licht scheint.

²⁷³ So ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 102.

²⁷⁴ Ebd. (kursiv im Original).

²⁷⁵ Ebd. (kursiv im Original).

Diesem Zweck dient das intensive, im vierten Evangelium von Anfang (Joh 1,29) bis Ende (Joh 19,30) sichtbare Bemühen um die ‚richtige‘ Deutung des Todes Jesu als Erhöhung und Verherrlichung, als heilschaffendes Geschehen²⁷⁶ und als der – *sub contrario* verborgene – Antritt seiner wahren Königsherrschaft.²⁷⁷ Diesem Zweck dient ebenso das johanneische Christusbild, das Jesus dezidiert als den Verherrlichten und Vollendeten, den Sieger über ‚die Welt‘ (Joh 16,33) und zugleich als den von Ewigkeit geliebten Sohn darstellt, der mit dem Vater eins ist, so daß die Identität der Jüngergemeinde in der Welt von hier aus zu neu konstituiert wird. Die Gemeinde soll sich, wie am Ende des Evangeliums deutlich wird (Joh 20,21–23), vom Auferstandenen mit dem Geist beschenkt²⁷⁸ und zur Weiterführung des eschatologischen Werkes Jesu bevollmächtigt wissen.

Entscheidend für die Frage nach dem ‚Weltverhältnis‘ der johanneischen Adressatengemeinde ist, daß sowohl in den Abschiedsreden und im Hohepriesterlichen Gebet wie auch im Abschluß des Evangeliums die *Sendung der Jünger* thematisiert wird. Diese sollen trotz der Anfechtung und Angst in der Welt in der Verbindung mit dem Erhöhten Frieden haben und unerschrocken sein (14,27; 16,33) und ihre Sendung in der Welt wahrnehmen (17,15.18), nämlich in der fortgesetzten Verkündigung das Werk Jesu weiterführen (20,23), so daß Sündenvergebung und Heilszueignung erfolgen und – auch und gerade ‚der Welt‘ – Erkenntnis zuteil wird (14,31; 17,23). Die johanneische Jüngergemeinde soll also in der Lektüre des Evangeliums trotz der Erfahrung von Ablehnung und Haß zum erneuten | Zeugnis ermächtigt und befähigt werden. Das heißt aber, daß es nicht beim ‚Rückzug‘ von ‚der Welt‘ oder gar bei einem abgeschlossenen, ‚verkirchlichten‘ oder sektiererischen Winkeldasein bleiben kann. Am Ende steht nicht die ‚sektenhafte‘ Abkapselung der Gemeinde, sondern – zumindest intentional – deren erneute Zuwendung zur Welt, die der uranfänglich begründeten liebenden Zuwendung Gottes zur Welt, der Sendung des Sohnes (Joh 3,16), entspricht und in Beauftragung der Jünger durch den Auferstandenen ihren geschichtlichen Grund hat.

Mit diesen Überlegungen zur pragmatischen Funktion des johanneischen Textes im Ganzen ist die Frage nach der *Funktion der dualistischen Sprachformen* im Besonderen noch nicht hinreichend beantwortet. Hier ist zu reflektieren, welche Bedeutung diese Sprachformen für die Darstel-

²⁷⁶ S. dazu J. FREY, Die *theologia crucifixi* des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238 (= Nr. 10 in diesem Band); DERS., Edler Tod (s. Anm. 261).

²⁷⁷ S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 271–276.

²⁷⁸ Darin entspricht Joh 20,21f. den Paraklet-Verheißungen in den Abschiedsreden und markiert somit deren ‚Erfüllung‘, auch wenn der Terminus παράκλητος nur in den Abschiedsreden verwendet wird.

lungsweise des Evangeliums besitzen und wie sie zur intendierten Leserwirkung des Werks insgesamt beitragen. Wesentlich ist dabei die Beobachtung, daß die Antithese von Licht und Finsternis ebenso wie die Rede von ‚den Juden‘ und ‚der Welt‘ im Rahmen der dramaturgischen Gestaltung des Evangeliums verwendet werden und in diesem Rahmen zu deuten sind.

Für die *Licht-Metaphorik* ist dies besonders deutlich. Sie umspannt im vierten Evangelium ausschließlich den Bericht von Jesu öffentlichem Wirken, zugleich dient die Rede von Jesus als ‚dem Licht‘ (Joh 8,12; 9,4) und von der Nachfolge als ‚Wandel‘ im Licht (vgl. Joh 8,12; 11,9f.; 12,35) dazu, die existentielle Relevanz Jesu Christi für die Glaubenden der nachösterlichen Zeit auf einer metaphorischen Ebene zu formulieren. Diese metaphorische Ausdrucksweise bietet die Chance, die erzählten Begebenheiten der Zeit Jesu und die Glaubenserfahrung der Gemeinde sprachlich zusammenzuführen. Die metaphorische Sprachgestalt trägt so wesentlich zur Verschmelzung der Zeithorizonte bzw. zur ‚Transparenz‘ der johanneischen Darstellung für die Gegenwart ihrer intendierten Leser bei.²⁷⁹

Diese ‚Transparenz‘ bzw. die ‚hermeneutische Horizontverschmelzung‘ wird durch *unterschiedliche sprachliche Mittel* erreicht:²⁸⁰ Sie tritt – wie Onuki gezeigt hat – besonders deutlich hervor im *Bild der Jünger Jesu* und im *Bild ihrer Gegner*, die – im Kontext des irdischen Wirkens Jesu stilgemäß – als Ἰουδαῖοι, in den Abschiedsreden und im Prolog ebenso wie im ersten Johannesbrief als κόσμος thematisiert werden. Sie zeigt sich weiter dort, wo die Figuren der johanneischen Geschichte, d.h. insbesondere der johanneische Jesus, aber auch seine Gegner, *theologische Termini und Themen* aufgreifen, die den Entwicklungen *der nachösterlichen Zeit* und zum Teil den unmittelbaren Auseinandersetzungen der johanneischen Gemeinde entstammen. Diese Themen, insbesondere das Verständnis des Todes Jesu, werden auch in den charakteristischen johanneischen | Erzählerkommentaren immer wieder aufgenommen und mit den erzählten Begebenheiten des irdischen Wirkens Jesu verknüpft.²⁸¹ In den Reden des johanneischen Jesus zeigt sich Verschmelzung der sachlichen und zeitlichen Horizonte am deutlichsten im *Eindringen* auffälliger ‚Wir‘-Aussagen

²⁷⁹ Zum Verhältnis von Horizontverschmelzung und johanneischem „Symbolismus“ s. ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 34–37, der jedoch vorwiegend die Rede von den ‚Juden‘ thematisiert.

²⁸⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 252–261.

²⁸¹ Die *Stunde* Jesu begegnet in Erzählerkommentaren in Joh 7,30; 8,20 und 13,1; die *Verherrlichung* findet sich in 12,16; die *Auferstehung* in 2,22, und der *Geist* in 7,39. Damit sind zugleich wesentliche Themen der Abschiedsreden in den Teil des Evangeliums eingefügt, der von Jesu öffentlichem Wirken handelt. S. dazu R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 40; FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 133), 251f.

(Joh 3,11; 4,22a; 9,4) in den singularischen Rededuktus²⁸² sowie im *Eindringen* von *sprachlich retrospektiven und sachlich nachösterlichen Aussagen in den erzählten vorösterlichen Kontext*, so z.B. der Perfekta κέκριται (Joh 16,11) oder νενίκηκα (Joh 16,33) und des auf Jesu Aufstieg zum Vater bezogenen ἀναβέβηκεν (Joh 3,13; vgl. 6,62) oder der ‚komplexiven‘ Aoriste ἠγάπησα (Joh 13,34; vgl. 15,9.12), ἔδωκαν (Joh 15,20) oder ἠγάπησεν und ἔδωκεν in Joh 3,16²⁸³ sowie in den Aussagen in Joh 17,11f. (vgl 16,4b), in denen Jesus, obwohl er nach dem Erzählkontext noch unter den Jüngern weilt, bereits auf sein irdisches Wirken zurückzublicken scheint. Die dadurch sprachlich markierte nachösterliche Perspektive des Evangeliums²⁸⁴ wird allerdings immer wieder durchbrochen durch Aussagen, die die erzählte vorösterliche Sprechsituation festhalten und aus dieser prospektiv, d.h. *im Modus der Ankündigung die nachösterliche Situation der Jüngergemeinde* thematisieren, z.B. die in ihr drohenden Verfolgungen (Joh 15,18ff.) oder die nachösterliche Gabe des Geist-Parakleten (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,8–11.13–15). Beide Phänomene koinzidieren jedoch in der pragmatischen Funktion, die nachösterliche Zeit der Adressatengemeinde mit der erzählten Zeit des vorösterlichen Wirkens Jesu zu verbinden. Dem gleichen Zweck dient schließlich auch die *johanneische Ausgestaltung der Wundererzählungen*²⁸⁵ sowie anderer johanneischer Einzelerzählungen,²⁸⁶ in denen sich durchgehend Elemente finden, die inhaltlich aus der jeweiligen Einzelerzählung herausragen, ja ihren Rahmen sprengen und Verweise auf das Ganze des Wirkens Jesu, auf die ‚Stunde‘ von Tod und Auferstehung und auf den Ertrag seines Heilswirkens herstellen und so die soteriologische Signifikanz des Erzählten für die nachösterlichen Leserinnen und Leser herausstellen.

So wird z.B. die Geschichte der Blindenheilung in Joh 9 im Rahmen des irdischen Wirkens Jesu erzählt, doch geschieht dies in einer Weise, die durch viele Elemente die Leser dazu anleitet, in dieser Episode aus dem | vergangenen irdischen Wirken Jesu zugleich ihre eigene Heilserfahrung

²⁸² S. dazu FREY, a.a.O., 252–257.

²⁸³ S. eine ausführlichere Aufzählung der retrospektiven Tempusformen in prospektivem Kontext in den johanneischen Reden bei FREY, a.a.O., 130–132; zu 3,16 auch 254f. mit Anm. 27.

²⁸⁴ Dazu grundlegend HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes (s. Anm. 135).

²⁸⁵ Dazu grundlegend CHR. WELCK, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht, WUNT II/69, Tübingen 1994, s. die Zusammenfassungen 88f.131f. und 245ff.

²⁸⁶ Das erwähnte Phänomen ließe sich an nahezu allen johanneischen Erzählungen aufzeigen, von dem Bericht der Jüngerberufung in Joh 1 bis zur Salbung in Bethanien in Joh 12,1–11, dem Einzugsbericht Joh 12,12–19 und der Fußwaschungserzählung Joh 13,1–20. Zur Paradigmatik der Zeichenerzählungen für die johanneischen Einzelerzählungen überhaupt s. WELCK, Zeichen (s. Anm. 285), 262–269.

und ihre gegenwärtige Verkündigungssituation angesprochen zu sehen: das ‚Sehendwerden‘ im Glauben, die Erfahrung der Sündenvergebung (mit Anspielungen auf die Taufe), die Existenz als Jünergemeinde im Gegenüber zu einer – hier dezidiert jüdisch gezeichneten – Außenwelt und die schmerzliche Ablehnung ihrer eigenen Verkündigung. Indem die johanneischen Leser diesen Zusammenhang im Medium der erzählten Geschichte Jesu erkennen, leuchtet die Geschichte Jesu in ihrer Relevanz für die Gegenwart auf, und umgekehrt kann die Gegenwart im Licht der Geschichte Jesu neu reflektiert und verstanden werden.

Die erste Verwendung der Lichtmetaphorik in Joh 1,5 kann gewissermaßen als vorweggenommene ‚Quintessenz‘ der ganzen johanneischen Jesuserzählung gelten: Wenn es sich in der Sendung Jesu um die Sendung des Lichtes in die Finsternis handelt (Joh 3,18; 12,46), dann zeigt sich in dieser Geschichte gleichsam archetypisch der Grundkonflikt zwischen Glauben und Unglauben, aber zugleich der Sieg des Lichts, die Überwindung der Finsternis, die an Ostern manifest geworden ist. Wenn also die johanneischen Leser in der Lektüre des Textes ihre eigene Situation, ihr eigenes Angefochten- und Gehäßtsein, im Lichte der erzählten Geschichte Jesu lesen, wird ihnen gegen ihre eigene Erfahrung der Finsternis die Vergewisserung zuteil, daß das Licht auch durch die Mächte der Finsternis nicht ausgelöscht werden konnte, sondern unablässig weiter in der Finsternis scheint und der Jünergemeinde den Weg ‚in der Welt‘ erhellt. Insofern bietet die durch die Verwendung der Licht-Finsternis-Metaphorik ‚aufgeladene‘ johanneische Erzählung eine wirkungsvolle Aufarbeitung der bedrängten Situation der johanneischen Adressatengemeinde.

Ein knapper Blick auf das Bild der ‚Gegner‘, auf die ‚Juden‘ und die ‚Welt‘, bestätigt dies: Die johanneische Rede von ‚den Juden‘ bietet ebenfalls weithin ein ‚verallgemeinerndes‘ Bild, das zumindest weder den konkreten Gegnern des irdischen Jesus noch der historischen Wirklichkeit der Synagoge in der Lebenswelt der johanneischen Adressaten entsprechen dürfte und das man daher *cum grano salis* auch als „symbolistisch“ bezeichnen kann.²⁸⁷ Eine noch allgemeinere Ebene spricht der Begriff ὁ κόσμος an, denn er ermöglicht es, konkret jüdische, aber auch nichtjü-

²⁸⁷ So ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 52), 34.46, der freilich keinen geklärten Begriff von Symbolismus voraussetzt. Vgl. aber z.B. C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis ²2003, 4: „A symbol is an image, an action, or a person that is understood to have transcendent significance.“ Trotz dieser Definition werden bei Koester nur Einzelpersonen, die Jesus begegnen, nicht aber ‚die Juden‘ als ‚Symbol‘ untersucht. S. zu den definitorischen Fragen ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder* (s. Anm. 70), 137ff. Kaum zu bestreiten dürfte sein, daß die Rede von ‚den Juden‘ symbolische Züge aufgenommen hat und bestimmte Kontexte, etwa die Erwähnung von Jerusalem, mit dem Aspekt der Gegnerschaft gegenüber Jesus ‚aufgeladen‘ hat.

dijsche Reaktionen auf die johanneische Verkündigung, konkret die von ihr erfahrene Ablehnung und Gegnerschaft, zu thematisieren und so den Aspekt der Gegnerschaft gegenüber dem irdischen Jesus *und* der Adressatengemeinde auf einer gemeinsamen, sprachlich allgemeineren Ebene grundsätzlich zu thematisieren. Die dualistischen Sprachformen, zunächst die Rede von ‚den Juden‘ und ‚der Welt‘, aber auch die damit verbundenen Motive wie eschatologische Gegenspieler (Satan; ‚Herrscher dieser Welt‘), Wahrheit/Lüge und ‚oben‘/‚unten‘ nehmen dabei die konfliktbeladene Wirklichkeitserfahrung der johanneischen Adressaten, die Wahrnehmung von Unglauben, Spott, Haß und Verfolgung auf und schaffen in der Zusammenschau mit der dramatisch vor Augen geführten Geschichte Jesu eine symbolische Sinnstruktur, in der diese Wirklichkeitserfahrung ‚bearbeitet‘ werden kann. Im Rekurs auf die Geschichte Jesu werden die johanneischen Leser dabei zugleich angeleitet, sich „von ihrer negativen Verkündigungssituation zu distanzieren“ und in einer „Rück- und Zusammenschau ... das Schicksal der Offenbarung in der Welt“ zu reflektieren.²⁸⁸ Sie werden aus der Umklammerung durch ihre eigene unmittelbare Erfahrung heraus durch die symbolische Sinnwelt des johanneischen Textes zu einem neuen Verständnis ihrer Situation geführt: zu dem Verständnis, daß sie in ihrer Erfahrung von Gegnerschaft das Geschick Jesu teilen (Joh 15,18ff.), daß aber trotz der ‚Angst‘ in der Welt ihre Gegenwart und Zukunft erhellt ist, weil Jesus diese Welt und ihren ‚Herrscher‘ besiegt hat (16,33; vgl. 16,11) und deshalb auch in der Finsternis das Licht nicht zu scheinen aufhört. In der Lektüre des Textes tragen die dualistischen Sprachformen in ihrem Zusammenklang dazu bei, daß die johanneische Lesergemeinde ihre negativen Erfahrungen überwinden und gemäß ihrer Sendung die Verkündigung erneut aufnehmen kann. Die soteriologische Dynamik, die das vierte Evangelium prägt, soll sich fortsetzen in der Sendung der Jüngergemeinde, in deren Wort sich Jesu Wort aktuell vermittelt.

Die dualistischen Motive und Sprachformen stehen im Rahmen einer spezifischen kommunikativen Intention: Die Antithetik von Gemeinde und Welt ist ebenso wie die Metaphorik von Licht und Finsternis in die revelatorische Dynamik des Evangeliums einbezogen, die die Lesergemeinde zur Wahrnehmung ihrer Sendung, zum Zeugnis und zur Verkündigung des Wortes ermutigen und befähigen will. Angesichts dieser im Text selbst angelegten pragmatischen Zielsetzung ist das Johannesevangelium von jeder Form eines ‚weltanschaulich‘ geschlossenen Dualismus nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch sachlich weit entfernt. |

²⁸⁸ KÜHSHELM, Verstockung (s. Anm. 259), 269.

4. Zusammenfassung und Perspektiven

Was ergibt sich aus den hier vorgeführten Überlegungen für die Interpretation des Johannesevangeliums und seiner dualistischen Sprachformen?

1. *Methodologisch* ist festzuhalten, daß der Sinn und die Bedeutung einzelner sprachlicher Wendungen aus dem Kontext des gesamten Evangeliums und seiner literarischen Gestaltung zu bestimmen ist, nicht aus einem möglichen oder wahrscheinlichen religionsgeschichtlichen Kontext.

1.1 Das Vorliegen von Sprachformen, die mehr oder weniger klare Parallelen in jüdisch-apokalyptischen, qumranischen oder gnostischen Texten besitzen, bedeutet keineswegs, daß der johanneische Sinn dieser Sprachformen aus der Weltsicht dieser Texte abgeleitet werden kann.

1.2 Vielmehr unterscheidet sich das Johannesevangelium sachlich-theologisch deutlich von den Formen dualistischen Denkens, wie sie in den Texten der Qumrangemeinde oder auch in gnostischen Texten aufweisbar sind.

2. *Religionsgeschichtlich* ist der ‚johanneische Dualismus‘ *nicht einheitlich*. Daher bleibt fraglich, ob überhaupt von ‚dem‘ ‚johanneischen Dualismus‘ gesprochen werden kann oder ob nicht besser von ‚Dualismen‘ oder dualistischen Motiven bzw. Sprachformen die Rede sein sollte.

2.1 Eine solche Einheit der johanneischen Sprache konnte in der Forschung nur unter Voraussetzung einer spezifischen religionsgeschichtlichen These postuliert werden; sie mußte zerfallen, als diese Voraussetzung fraglich wurde und wegfiel.

2.2 Die verschiedenen als dualistisch zu klassifizierenden Sprachformen haben ihre Parallelen in sehr unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Bezugsfeldern. Während ein Teil der Motive am ehesten aus der frühjüdischen Apokalyptik stammen dürfte, weisen andere auf ein stärker hellenistisches Denken zurück. Praktisch alle Einzelmotive sind auch zugleich im außer- bzw. vorjohanneischen frühen Christentum belegt, so daß eine unmittelbare Übernahme aus frühjüdischen oder gar spezifisch qumranischen Milieus nicht zu belegen ist.

2.3 Der Rückschluß von den dualistischen Motiven und Sprachformen auf spezifische Herkunftsmilieus wird dadurch weiter erschwert, daß zumindest einzelne dualistische Motive aufgrund von Entwicklungen und Erfahrungen im johanneischen Gemeindeverband selbst ausgestaltet wurden und somit in ihrer vorliegenden Gestalt nicht auf einen spezifischen religiösen Kontext zurückzuführen.

2.4 Gerade für die johanneische Rede von Licht und Finsternis legt sich eine Herleitung aus Qumran ebensowenig nahe wie eine Herleitung aus gnostischem Denken. Die Licht-Metaphorik ist einerseits in sehr unterschiedlichen Kontexten in der Lage, religiöse Sachverhalte zur Sprache

zu bringen, auch ohne daß dazu Abhängigkeiten anzunehmen wären; andererseits gibt es im antiken Judentum und im frühen Christentum eine Reihe von Traditionslinien, aus denen die johanneische Verwendung der Rede von Licht und Finsternis inspiriert sein könnte. Entscheidend ist aber, daß dieses Motiv im Johannesevangelium sehr eindeutig nach dramaturgischen Gesichtspunkten verwendet und in christologisch-soteriologischer Intention zugespitzt ist.

2.5 Der Gestaltungswille des johanneischen Autors ist daher höher zu bewerten als der Einfluß religionsgeschichtlicher Milieus.

3. *Literarisch* und *sachlich-theologisch* sind die unterschiedlichen dualistischen Motive in die Dramaturgie und in die revelatorische Dynamik des Johannesevangeliums eingebunden. Von hier aus sind ihr Sinn und ihre Funktion zu bestimmen.

3.1 Am deutlichsten ist dies für die Licht-Metaphorik, die nur den Rahmen des öffentlichen Wirkens Jesu umspannt und damit ganz im Dienst der Dramaturgie des Evangeliums steht. In je eigener Weise sind auch die bei Johannes ganz asymmetrisch und christologisch konzentriert gebrauchten Antithesen Wahrheit/Lüge und Leben/Tod in die revelatorische Dynamik des Evangeliums eingefügt.

3.2. Die Aufnahme dieser Motive spiegelt somit nicht eine vorgängige ‚Weltanschauung‘ des Evangelisten; vielmehr zielt die johanneische Verwendung dieser Antithesen stets darauf, die Leser des Evangeliums zu vergewissern, daß das Licht in der Finsternis scheint, die Wahrheit von der Lüge befreit und das Leben den Tod überwindet. Die darin vorliegende Dynamik von der Finsternis zum Licht, von der Wahrheit zur Lüge und vom Tod zum Leben unterscheidet sich deutlich von Entwürfen einer dualistischen Weltanschauung, in der die beiden Bereiche von Licht und Finsternis starr geschieden sind und ein Kommen bzw. Gezogenwerden zum Licht bzw. ein Übergang vom Tod zum Leben nicht vorgesehen sind.

3.3. Auch die Rede von ‚der Welt‘ (in ihrem Gegenüber zur Jünger-gemeinde) ist ebenso wie die Rede von ‚den Juden‘ im Johannesevangelium von dramaturgischen Interessen bestimmt. In beiden Begriffen – die auffälligerweise beide nicht ausschließlich negativ, sondern an einigen Stellen, besonders im ersten Teil des Evangeliums, auch positiv konnotiert sind – wird die Gegnerschaft, die Jesus wie auch der Jünger-gemeinde entgegentritt, sprachlich aufgenommen. Dabei erfolgt im Bild der Gegner wie im Bild der Jünger eine eschatologische Zusammenschau der Horizonte der Zeit und Geschichte Jesu einerseits und der Zeit und Situation der Adressatengemeinde andererseits, so daß in der johanneischen Geschichte Jesu letztlich eine anamnetische Reflexion der Situation der Adressatengemeinde vorliegt. Diese soll im Durchgang durch die rückblickend

österlich gedeutete Geschichte Jesu ihre eigene Situation neu und vertieft verstehen und zu einem entsprechenden Weltverhalten angeleitet werden.

3.4 Mit der johanneischen Rede von ‚der Welt‘ wird dabei auf einer verallgemeinernden, ‚symbolischen‘ Ebene die konkrete Konflikterfahrung der johanneischen Adressatengemeinde sprachlich aufgenommen und ‚bearbeitet‘. Ziel der ‚dualistischen‘ Antithese von Gemeinde und Welt ist aber nicht eine vermehrte Abkapselung der Gemeinde von der sie umgebenden Außenwelt oder die Legitimation einer solchen Abkapselung. Vielmehr zeigt die Rede vom Kosmos im Ganzen des Johannesevangeliums gerade, daß trotz der Entgegensetzung der Gemeinde zur ‚ungläubigen‘ Welt der auf den ganzen Kosmos bezogene und in der Sendung Jesu manifest gewordene Liebeswille Gottes festgehalten bleibt. Das Ziel bleibt letztlich die Erkenntnis und der Glaube ‚der Welt‘, und die Jüngergemeinde soll neu zur Verkündigung der Heilsbotschaft in und gegenüber der Welt motiviert und befähigt werden.

3.5 Trotz der Verwendung dualistischer Motive dominiert im Johannesevangelium eine heilsuniversalistische Perspektive. Diese wird insbesondere in den vielfältig miteinander vernetzten und teilweise reziproken Aussagen über die Liebe Gottes, Jesu oder der Jünger deutlich. Diese Liebesaussagen, von der Rede von der Liebe Gottes zur Welt in Joh 3,16 bis zur abschließenden Rede von der an der gegenseitigen Liebe der Jünger erwachsenden Erkenntnis der Welt in Joh 17,21.23 zeigen, daß die Annahme eines bestimmenden prädestinatianischen Dualismus dem johanneischen Text nicht entspricht. Vielmehr kommen die dualistischen Aussagen auch im Rahmen der johanneischen Soteriologie nur so zur Geltung, daß sie durch die revelatorische Dynamik des Evangeliums gebrochen sind.

3.6 Die prädestinatianischen Aussagen, die im Johannesevangelium sachlich dominieren und die Rede von einer Glaubens- ‚Entscheidung‘ (oder gar einem ‚Entscheidungs dualismus‘) als unangemessen erscheinen lassen, dienen im Johannesevangelium letztlich dazu, das unbegreifliche Phänomen des Unglaubens zu erklären. Nicht nur der Glaube, sondern auch der Unglaube lassen sich letztlich nur aus göttlichem Wirken verstehen. Dabei sind diese prädestinatianischen Motive im Johannesevangelium nicht systematisch durchgeführt, so daß eine Vielzahl konkreter Fragen offen bleiben und Vorgänge im johanneischen Gemeindekreis wie z.B. die Abspaltung von ehemaligen Mitgliedern (1Joh 2,18ff.) kaum befriedigend erklärt werden können. Da auch nirgendwo eine zeitliche Vorgängigkeit der Entscheidung über das Heil einzelner ausgesagt ist, darf man aus den johanneischen Aussagen nicht auf eine vorgängige prädestinatianisch-dualistische Weltanschauung schließen. |

3.7 Natürlich besteht auch nach johanneischer Überzeugung zwischen Heil und Unheil, eschatologischem Leben und eschatologischem Verder-

ben ein bleibender Gegensatz. Eine universale Bekehrung der Welt oder eine ‚Allerlösung‘ ist nicht in Aussicht gestellt. Dies könnte die Rede von dualistischen Strukturen in eschatologischer Hinsicht als begründet erscheinen lassen. Freilich müßte in diesem Sinne das gesamte frühe Christentum dualistisch genannt werden, so daß mit dieser Charakterisierung wenig gewonnen wäre. Sachlich-theologisch ist hingegen deutlich, daß im Johannesevangelium nur von einem *soteriologisch gebrochenen* ‚Dualismus‘ oder von soteriologisch gebrochenen dualistischen Motiven gesprochen werden kann, denn weder eine starre Teilung des Kosmos noch eine vorzeitliche Festlegung der jeweiligen Disposition kann die Zugehörigkeit einzelner zum Heil bestimmen, sondern nur der Glaube, der in der Begegnung mit Christus bzw. mit der Verkündigung von ihm geschenkt wird. Von dieser revelatorischen Dynamik ist das Evangelium als Ganzes bestimmt, und ihr sind auch die dualistischen Sprachelemente des johanneischen Textes funktional eingeordnet.

3.8. Die unterschiedlichen dualistischen Motive und Sprachformen sind im Johannesevangelium eine Funktion der Christusoffenbarung, nicht deren ‚weltanschauliche‘ Voraussetzung. Ihre Verwendung erfolgt jeweils in einer spezifischen theologischen und kommunikativen Intention im Blick auf die Adressaten des Evangeliums und zur Bearbeitung ihrer konkreten, durch Konflikte und Anfechtung gekennzeichneten Situation.

4. Eine Einheit bilden die dualistischen Sprachelemente des Johannesevangeliums allenfalls in *funktionaler* Perspektive, d.h. hinsichtlich ihrer Wirkung auf die johanneischen Leser.

4.1 In der Lektüre des Textes verbinden sich die unterschiedlichen dualistischen Sprachelemente zu einer funktionalen Einheit: Die Rede vom Gegensatz Jesu zu „den Juden“ und vom Gegensatz der Adressatengemeinde zur „Welt“, von Wahrheit und Lüge, Tod und Leben, Licht und Finsternis, oben und unten tragen in ihrem Zusammenklang zur Leserwirkung des gesamten Evangeliums bei.

4.2 Wenn es dem Johannesevangelium darum geht, daß die Adressaten ihre durch Unglauben und Gegnerschaft in der ‚Welt‘ bewirkte Verunsicherung überwinden und wieder zu der ihnen aufgetragenen Glaubensverkündigung zurückfinden, dann dienen die dualistischen Motive und Sprachformen der Thematisierung dieser negativen Erfahrungen und der Realisierung der soteriologischen Dynamik des Evangeliums.

4.3 Wenn es zutrifft, daß die Situation der Adressatengemeinde von Bedrängnis und Verunsicherung geprägt war und daß diese Erfahrungen die Weltwahrnehmung der johanneischen Leser vielleicht stärker bestimmt haben als die Überzeugung von der Herrschaft des erhöhten Christus und seiner Gegenwart, dann kommen gerade in der Rede von der Gegnerschaft der Welt, von der Finsternis oder von eschatologischen Gegenspielern we-

sentliche Elemente der Welterfahrung der Adressatengemeinde zur Sprache. Indem diese so thematisiert und der revelatorischen Dynamik des Evangeliums eingeordnet werden, werden sie allererst einer ‚Bearbeitung‘ durch die johanneische Verkündigung zugeführt.

5. *Hermeneutisch* ist zu beachten, daß gerade die dualistischen Motive im Johannesevangelium nicht losgelöst von ihrem Adressatenbezug zu interpretieren sind.

5.1 Wo die Rede von eschatologischen Gegenspielern oder vom Gegensatz von Gemeinde und Welt zur Konstruktion einer dualistischen Weltanschauung herangezogen wird oder wo mit Hilfe der prädestinarianischen Aussagen eine abstrakte Prädestinationslehre ausgebildet wird, muß dies zu problematischen Mißverständnissen und in unlösbare Aporien führen.

5.2 Andererseits kommt den metaphorischen Zügen der johanneischen Sprache eine erschließende Kraft zu. Vor allem die christologisch fokussierte Lichtmetaphorik des Evangeliums bietet einen enormen ‚Sprachgewinn‘ und leistet so einen wesentlichen Beitrag zur Kommunikation der Botschaft des Evangeliums.

Teil V:
Zur johanneischen Theologie

10. Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums*

1. Das Problem der „*theologia crucis*“ im Johannesevangelium

Seit der provokativen Studie von *Ernst Käsemann* aus dem Jahr 1966¹ ist die Diskussion um die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium – zumindest im deutschsprachigen Raum – nicht mehr verstummt.²

* Überarbeitete und erweiterte Fassung des Arbeitspapiers, das am 8.12.2000 dem Postgraduiertenseminar in Zürich zugrunde lag. Den Kollegen Andreas Dettwiler und Jean Zumstein danke ich herzlich für ihre Gastfreundschaft, allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern und insbesondere der Opponentin Frau Esther Straub, für die anregende Diskussion. Für Hilfe bei den Korrekturen danke ich meinen Mitarbeitern Dorothee König und Enno Edzard Popkes (München).

¹ E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966 (³1971; ⁴1980). S. zur Johannesinterpretation Käsemanns G. BORNKAMM, *Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift ‚Jesus letzter Wille nach Johannes 17‘*, in: DERS., *Geschichte und Glaube I*, BEvTh 48, München 1968, 104–121; weiter T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 188ff.; H. KOHLER, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, AThANT 72, Zürich 1987, 45–63; J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997, 160–170. Zur Theologie Ernst Käsemanns s. E.F. OSBORN, *Ernst Käsemann*, in: J.H. Hayes (Hg.), *Dictionary of Biblical Interpretation II*, Nashville 1999, 14–16; ausführlich B. EHLER, *Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift*, BZfN 46, Berlin 1986; P.F.M. ZAHL, *Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns*, Stuttgart 1996.

² Die wichtigsten Beiträge seit der Arbeit von *Käsemann* sind: BORNKAMM, *Zur Interpretation* (s. Anm. 1); H. HEGERMANN, *Er kam in sein Eigentum*, in: E. Lohse/C. Burchard/B. Schaller (Hgg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS Joachim Jeremias), Göttingen 1970, 112–131; E. SCHWEIZER, *Jesus der Zeuge Gottes. Zum Problem des Doketismus im Johannesevangelium*, in: *Studies in John* (FS J.N. Sevenster), NT.S 24, Leiden 1970, 161–186; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, WMANT 37, Neukirchen-Vluyn 1970; G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972, 98–110; J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, AnBib 57, Rom 1974; U. LUZ, *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament*, EvTh 34 (1974), 116–141; U.B. MÜLLER, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium*, KuD 21 (1975), 49–71; H.-W. KUHN, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*, ZThK 72 (1975), 1–46; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1975, 236–238; P. VON DER

OSTEN-SACKEN, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, *EvTh* 36 (1976), 154–176; G. RICHTER, Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Joh 13–19), in: DERS., *Studien zum Johannesevangelium*, hg. v. J. Hainz, BU 13, Regensburg 1977, 58–73; C. SENFT, L'évangile de Jean et la théologie de la croix, *BCPE* 30 (1978), 31–37; F. HAHN, Die Hirtenrede Jesu in Joh 10, in: C. Andresen/G. Klein (Hgg.), *Theologia crucis – Signum crucis* (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 185–200; H. THYEN, „Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13). Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: C. Andresen/G. Klein (Hgg.), *Theologia crucis – Signum crucis* (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 467–481; A. LINDEMANN, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hgg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 133–161; K. WENGST, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, *Neukirchen-Vluyn* 1981, 100–131 (erw. Neuausgabe München ³1990), 185–240; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes I–II, *ÖTK* 4/1–2, Gütersloh/Würzburg 1981, 401–407 (zitiert wird die erw. Ausg. ³1991, 468–474); KOHLER, Kreuz und Menschwerdung (s. Anm. 1); U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, *FRLANT* 144, Göttingen 1987, 189–192.256; M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, *JBTh* 4 (1988), (249–288)275ff.; R. BERGMIEIER, ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ Joh 19:30, *ZNW* 27 (1988), 282–290 (wieder abgedruckt in: DERS., *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum neuen Testament*, *WUNT* 121, Tübingen 2000, 113–121). M.M. THOMPSON, The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel, Philadelphia 1988, bes. 87–115; H. WEDER, L'asymétrie du salut, *Réflexions sur Jean* 3,14–21 dans le cadre de la théologie johannique, in: J.-D. Kaestli/J.-M. Poffet/J. Zumstein (Hgg.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève 1990, 155–184 (dt.: Die Asymmetrie des Rettenden, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, 435–465); P. BÜHLER, Ist Johannes ein Kreuzestheologe? Exegetisch-systematische Bemerkungen zu einer noch offenen Debatte, in: M. Rose (Hg.), *Johannes-Studien* (FS J. Zumstein), Zürich 1991, 191–207; J. ZUMSTEIN, L'interprétation johannique de la mort du Christ, in: F. van Segbroeck et al. (Hgg.), *The Four Gospels* 1992 (FS F. Neirynk), Bd. III, *BETHL* 100/3, Leuven 1992, 2119–2138 (dt.: Die johanneische Interpretation des Todes Jesu, in: DERS., *Kreative Erinnerung*, Zürich 1999, 125–144); G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, *Neukirchen-Vluyn* 1992; TH. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie, *WMANT* 69, *Neukirchen-Vluyn* 1994; J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, *WUNT* 73, Tübingen 1994, 153–205 (= Nr. 3 in diesem Band); M.C. DE BOER, Johannine Perspectives on the Death of Jesus, *Kampen* 1996; U. WILCKENS, Christus traditus, se ipsum tradens. Zum johanneischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: E. Brandt (Hg.), *Gemeinschaft am Evangelium* (FS W. Popkes), Leipzig 1996, 363–383; U. SCHNELLE, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, *NTS* 42 (1996), (359–373)366f.; CHR. DIETZFELBINGER, Sühnetod im Johannesevangelium?, in: J. Ådna u.a. (Hgg.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche* (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 65–76; U.B. MÜLLER, Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu, *ZNW* 88 (1997), 24–55; J. RAHNER, „Er sprach aber vom Tempel seines Leibes.“ Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium, *BBB* 117, *Bodenheim* 1998, 52–72.110–117;

Ist das Kreuz Jesu für Johannes, wie Käsemann meinte, nicht mehr als ein bloßer „Durchgang zur Herrlichkeit“?³ Hat der vierte Evangelist den Bericht von Jesu Passion und Kreuzestod nur *nolens volens* aus der Tradition übernommen, ohne ihn organisch in sein theologisches Denken und in das vorliegende Evangelium einzufügen?⁴ Ist das Ereignis des Kreuzestodes | Jesu daher in der Sicht des Evangelisten ohne eine eigentliche Heilsbedeutung, ja letztlich ohne „bleibende theologische Bedeutung“,⁵ weil alles Interesse „an seiner Erhöhung“⁶ hängt? Ist mithin der Tod Jesu für den Evangelisten „eine erledigte Größe“?⁷

Diese im Anschluß an Käsemann in unterschiedlicher Weise auch von Ulrich B. Müller, Siegfried Schulz und Jürgen Becker vertretenen Thesen haben in der Forschung heftigen Widerspruch erfahren. Im klaren Gegensatz zu Käsemann hatte bereits 1967 Hans Conzelmann formuliert, bei Johannes liege „die *theologia crucis* in schärfster Pointierung“ vor, da hier in paradoxer Weise die Kreuzigung „selbst schon die Erhöhung“ sei.⁸ Nicht zuletzt in Zürich wurde die Frage „Ist Johannes ein Kreuzestheologe?“⁹ von einer Reihe von Autoren¹⁰ aufgegriffen und – mehrheitlich – bejaht.

U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1998, 338–341; H.K. NIELSEN, John's Understanding of the Death of Jesus, in: J. Nissen/S. Pedersen (Hgg.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives*, JSNT.S 182, Sheffield 1999, 232–254; M. LANG, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 auf dem markinischen und lukanischen Hintergrund, FRLANT 182, Göttingen 1999, bes. 307ff.; R. METZNER, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium, WUNT 122, Tübingen 2000, 133–143; J. SCHRÖTER, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: A. v. Dobbler u.a. (Hgg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 263–288; D. SÄNGER, Der gekreuzigte Christus – Gottes Kraft und Weisheit (1Kor 1,23f.), in: U. Schnelle/Th. Söding (Hgg.), *Paulinische Christologie* (FS H. Hübner), Göttingen 2000, (159–177)172f.

³ So KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 49 Anm. 53. Ebenso BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 472, demzufolge „der Tod nur Durchgangsstadium auf dem Weg zurück zum Vater sein“ kann.

⁴ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 23.

⁵ MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 69.

⁶ MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 56; vgl. BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 470: „Nicht das Kreuz ist also bleibender Realgrund der Erlösung, sondern die Erhöhung ...“.

⁷ MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 68.

⁸ H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 355f. Ähnlich noch S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg/Zürich ²1970, 306: „Johannes stellt ... die *theologia crucis* in schärfster Form dar.“ Dieses Urteil ist dann im Kommentar von Schulz vollkommen revidiert, s. DERS., *Das Evangelium nach Johannes* (s. Anm. 2), 237f.

⁹ So der Titel des Aufsatzes von P. BÜHLER (s. Anm. 2).

¹⁰ S. die oben in Anm. 2 genannten Arbeiten von SCHWEIZER, *Jesus, der Zeuge Gottes*; WEDER, *Asymmetrie*; KOHLER, *Kreuz und Menschwerdung*; BÜHLER, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?*, sowie ZUMSTEIN, *Die johanneische Interpretation*.

Nach *Hans Weder* liegt bei Johannes „Kreuzestheologie im strengen Sinn des Wortes“ vor, weil hier „im Kreuz Jesu die weltliche Gegenwart Gottes begriffen wird“.¹¹ Am breitesten hat *Thomas Knöppler* in seiner Münchener Dissertation „Die theologia crucis des Johannesevangeliums“ die zentrale Bedeutung des Todes Jesu an einer Vielzahl von Motiven des vierten Evangeliums aufgewiesen und aus dem Gesamtbild der von ihm angeführten Belege auf das Vorliegen einer „spezifisch joh[anneischen] theologia crucis“ geschlossen. *Knöppler* übersieht dabei keineswegs, daß sich diese spezifische Gestalt der Kreuzestheologie im Johannesevangelium deutlich von dem λόγος τοῦ σταυροῦ bei Paulus oder gar von der *theologia crucis* Martin Luthers unterscheidet.¹² Daher wirft er auch am Ende seiner grundlegenden Untersuchung die Frage auf, ob nicht die – von *Eberhard | Jüngel* geprägte¹³ – „Bezeichnung der theologia crucifixi dem theologischen Entwurf des vierten Evangeliums eher entspricht als die in der Literatur übliche Rede von einer theologia crucis“.¹⁴ Diese stärker auf die Frage nach der Person des Gekreuzigten zugespitzte terminologische Prägung wird auch in der Arbeit der katholischen Neutestamentlerin *Johanna Rahner* rezipiert die in ihrer Dissertation den bemerkenswerten Versuch unternommen hat, an Joh 2,13–22 die „theologia crucifixi“ als „christologische Mitte der gesamten Darstellung des vierten Evangeliums“¹⁵ aufzuzeigen.

All diesen Versuchen, dem Kreuzestod Jesu auch in der Darstellung des vierten Evangeliums eine zentrale Bedeutung beizumessen, hat *Ulrich B. Müller* zuletzt erneut vorgeworfen, sie seien zu sehr vom Bemühen um „eine größere Einheit neutestamentlicher Theologie“¹⁶ oder gar – *horribile dictu* – von einer „lutherisch geprägte(n) Theologie“¹⁷ geleitet und verfehl-

¹¹ WEDER, Asymmetrie (s. Anm. 2), 455 Anm. 54.

¹² S. dazu KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 269, wo mit Recht festgestellt wird, daß die „allgemein formulierte Frage nach einer (von vornherein feststehenden) theologia crucis im vierten Evangelium zu verneinen ist“.

¹³ S. dazu E. JÜNGEL, Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, BEvTh 88, München ²1986, (276–284)278: „Christliche Theologie ist ... wesentlich theologia crucifixi.“ Vgl. DERS., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ⁵1986, 15.

¹⁴ KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 278 Anm. 10.

¹⁵ J. RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 333; s. auch ebd., 110ff.

¹⁶ MÜLLER, Eigentümlichkeit (s. Anm. 2), 25.

¹⁷ MÜLLER, Eigentümlichkeit (s. Anm. 2), 25. Ebd., 55, wirft *Müller* den Befürwortern einer johanneischen *theologia crucis* vor, sie wollten „in Johannes das hinein“ lesen, was ihnen „lieb und teuer“ sei. In einem nicht weniger problematischen hermeneutischen Zirkel steht allerdings auch, wer die johanneischen Texte an Paulus mißt und dann dem johanneischen Denken mangelnde „Wirklichkeitsnähe“ attestiert (MÜLLER, Bedeutung [s. Anm. 2], 68). Von starken sachlich-theologischen Vorgaben abhängig ist insbesondere

ten damit eben die „Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums“.¹⁸ Die Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung des Todes Jesu bei Johannes ist also nach wie vor umstritten.

Das Problem stellt sich, wie Müller mit Recht betont, angesichts der Eigenart der johanneischen Darstellung. Der vierte Evangelist berichtet – wie die Synoptiker – den Tod Jesu, seine Kreuzigung, als Abschluß seiner irdischen Wirksamkeit. Doch wird in der johanneischen Passionsdarstellung der Aspekt des Leidens sehr viel weniger stark herausgestellt: Das für die Synoptiker zentrale Lexem πάσχειν¹⁹ fehlt bei Johannes. Jesus erscheint in seiner ‚Passion‘ gerade nicht passiv, sondern ganz und gar aktiv. Er wird hier nicht nach dem Modell eines leidenden Gerechten gezeichnet, nicht als der ‚Schmerzensmann‘, sondern als der wahre König (Joh 18,37), der frei|willig und schuldlos (Joh 18,38; 19,4.6) für seine Freunde (vgl. 15,13) in den Tod geht, der – im Unterschied zur synoptischen Darstellung (Mk 15,20f.) – sein Kreuz selbst trägt (Joh 19,17) und selbst noch im Sterben – aktiv – seinen Geist aufgibt (Joh 19,30).²⁰ Er stirbt dementsprechend nicht mit der Klage des Gottverlassenen (Mk 15,34 par Mt 27,46; vgl. Ps 22,2), auch nicht mit einem frommen Sterbegebet (Lk 23,46; vgl. Ps 31,6), sondern mit der triumphierenden Feststellung τετέλεσται, „es ist vollendet!“ (Joh 19,30).²¹ Man kann dieses Bild ergänzen durch den Hinweis auf die Termini, mit denen der vierte Evangelist – bereits vor der eigentlichen ‚Passion‘ – das Geschehen des Todes Jesu bezeichnet. Die Rede vom „weggehen“ (ὑπάγειν,²² πορεύεσθαι²³) „hinübergehen“ (μεταβαίνειν)²⁴ oder gar „aufsteigen“ (ἀναβαίνειν)²⁵ klingt nicht nur verhüllend, sondern für viele Interpreten auch euphemistisch abmildernd, insofern in der deutenden Umschreibung das Faktum des Todes Jesu nicht so klar ausgesprochen wird. Dies gilt in noch stärkerem Maße für die zur deutenden Umschreibung des Kreuzestodes Jesu programmatisch gebrauchten Termini

das literarkritisch zurechtgeschneiderte Bild des Johannes-Evangelisten, das (etwa in BECKER, Evangelium [s. Anm. 2]) hinter diesem Ansatz steht, s. dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 1], 274–287.294–297.404–406.427–429.

¹⁸ So der Titel des Aufsatzes.

¹⁹ Mk 8,31 par Mt 16,21 und Lk 9,22; Mk 9,12; Lk 17,25; 22,15; 24,26.

²⁰ Zu παρέδωκεν τὸ πνεῦμα s. LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 237.

²¹ Zum Vergleich und zur Interpretation dieser Worte s. A.M. SCHWEMER, Jesu letzte Worte am Kreuz (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28f.), ThBeitr 29 (1998), 5–29; zum johanneischen τετέλεσται BERGMIEIER, TETEΛEΣTAI (s. Anm. 2); LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 235f.

²² Joh 7,33; 8,14.21f.; 13,3.33.36; 14,4f.28; 16,5.10.17, teilweise mit Zielangabe: „zu Gott“ (Joh 13,3), „zum Vater“ (Joh 16,10.17) oder „zum Sendenden“ (Joh 7,33; 16,5).

²³ Joh 14,2f.12.28; 16,7.28; vgl. noch Joh 11,11.

²⁴ Joh 13,1.

²⁵ Joh 3,13; 6,62; vgl. 20,17.

„erhöht werden“ (ὑψοῦσθαι)²⁶ und „verherrlicht werden“ (δοξάζεσθαι)²⁷ die den Eindruck erwecken können, das Interesse des Evangelisten gälte vor allem der Herrlichkeit, nicht der Niedrigkeit des Gekreuzigten oder dem Faktum seines Todes. Von hier aus stellt sich in der Tat die Frage, ob die erschütternde Wirklichkeit des Leidens und Sterbens Jesu, sein schändlicher Verbrechertod und damit das (mit paulinischen Begriffen so bezeichnete) das (mit paulinischen Begriffen so bezeichnete) „Ärgernis des Kreuzes“,²⁸ hier nicht in bedenklicher Weise abgemildert oder gar ausgeblendet worden ist. Pointiert formulierte *Ernst Käsemann*: Das „Kreuz ist nicht länger der Schandpfahl dessen, welcher der Verbrecher Geselle wurde. Es ist der Erweis der sich dahingebenden göttlichen Liebe und siegreicher Rückkehr aus der Fremde zum sendenden Vater“.²⁹

Die hoheitliche Perspektive, unter der die Passionsgeschichte bei Johannes zur Darstellung kommt, prägt die Christusdarstellung des vierten Evangeliums von Anfang an. Mit der Frage des Verständnisses des johann|eischen Passionsberichts ist damit – wie *Käsemann* in aller Deutlichkeit betont hat – das Problem der johanneischen Christologie und ihres Verständnisses überhaupt aufgeworfen. Im Unterschied zur synoptischen Darstellung spricht Jesus im Johannesevangelium vom Beginn seiner Wirksamkeit an in aller Offenheit über seine wahre Würde und seine göttliche Herkunft. In den ἐγώ εἰμι-Worten präsentiert er sich selbst als derjenige, der allein in der Vollmacht Gottes das Leben gewährt, und seine Machttaten erscheinen als sinnenfällige Manifestation seiner Herrlichkeit (vgl. Joh 2,11). So stellt sich in Anbetracht der johanneischen Christologie die Frage, ob die Menschwerdung des Gottessohns hier noch im Sinne einer ‚Erniedrigung‘ (vgl. Phil. 2,8) verstanden ist oder ob der johanneische Jesus – nicht erst im Blick auf seine ‚Passion‘, sondern bereits in seinem ganzen irdischen Wirken – in ganz anderen Kategorien zu verstehen ist. Präziser: Hat das Menschsein Jesu im vierten Evangelium noch konstitutive Bedeutung, oder ist es nur „das unabdingbare Mindestmaß der Ausstattungsregie“ für den, der „sich eine kurze Weile bei den Menschen aufhält und ihresgleichen zu sein scheint, ohne doch selber dem Irdischen zu verfallen?“³⁰ Einen solchen „über die Erde schreitenden Gott“³¹ könnte dann auch der Tod nicht mehr wirklich treffen. Einem derart als ‚unwirklich‘ verstandenen Tod könnte dann natürlich auch keine konstitutive Bedeutung

²⁶ Joh 3,14; 8,28; 12,32.34.

²⁷ Joh 12,28; 13,31f.; 17,1.5

²⁸ Gal 5,11; vgl. 1Kor 1,23.

²⁹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 29.

³⁰ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 28f.

³¹ So die Charakterisierung des johanneischen Jesus bei KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 26.

für das in Christus geschenkte Heil zukommen. Die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium oder – zugespitzt – nach dem Recht einer *kreuzestheologischen* Interpretation dieses Evangeliums ist daher im Rahmen der johanneischen Christologie zu erörtern.

Die Fragestellung ist allerdings keine rein exegetische, sondern von Anfang an – schon im Hinblick auf die Definition des Terminus *theologia crucis* – eng mit systematisch-theologischen Aspekten verbunden. Es besteht nämlich keine klare Verständigung darüber, welche Phänomene legitimerweise als *theologia crucis* zu bezeichnen sind. Insofern ist die kritische Rückfrage durchaus angebracht, ob die Verwendung dieses Terminus in der exegetischen Diskussion weiterführen kann oder ob sie durch ihre programmatische Bedeutung in der an *Martin Luther* orientierten protestantischen Theologie nicht eher zu Mißverständnissen führt. Um diese zu vermeiden, ist eine klare Rechenschaft über die hermeneutischen Voraussetzungen und eine ebenso klare Unterscheidung zwischen der Beschreibung des textlichen Befundes und seiner theologischen Beurteilung erforderlich. Es ist zu vermeiden, daß die Erhebung der exegetischen Sachverhalte von vornherein durch eine allzu eng gefaßte Diskussion beeinträchtigt wird. Ich gehe daher im folgenden grundsätzlich von der Möglichkeit aus, daß unter bestimmten Bedingungen von einer *theologia crucis* gesprochen werden kann, auch wenn sich diese von der Rede vom ‚Wort vom Kreuz‘ bei Paulus (1Kor 1,18ff.) oder gar der von *Martin Luther* polemisch entwickelten *theologia crucis* unterscheidet.³² Daher soll heuristisch eine eher formale Definition benutzt werden, etwa in dem Sinn, daß man von einer Kreuzestheologie sprechen kann, „wenn Jesus speziell als Gekreuzigter und sein Kreuz nicht nur genannt werden, sondern die Darstellung ... theologisch bestimmen.“³³

Die Frage nach einer *theologia crucis* im Johannesevangelium läßt sich daher in zwei Teilfragen zergliedern:

(a) Die allgemeinere Frage lautet: Welche Bedeutung wird dem *Tod* Jesu im vierten Evangelium erzählerisch und kompositionell beigemessen,

³² Dies gesteht MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 52 Anm. 14, auch für Markus zu, stellt aber dann interessanterweise im Blick auf Johannes (und in Auseinandersetzung mit G. Bornkamm) fest: „Eine völlig andere Kreuzestheologie ist eben gar keine mehr“.

³³ So KUHN, *Jesus als Gekreuzigter* (s. Anm. 2), 26; aufgenommen auch bei SÄNGER, *Der gekreuzigte Christus* (s. Anm. 2). Die inhaltlich sehr viel weitergehende Definition von LUZ, *Theologia crucis* (s. Anm. 2), 116, engt den Rahmen für die Betrachtung m.E. zu sehr ein. Vgl. auch den Beitrag von F. VOUGA, *Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments?*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein, *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, der eine ähnlich offene Definition vorschlägt, freilich bei Johannes deshalb keine Kreuzestheologie finden kann, weil er eine dezidiert andere Auffassung der johanneischen Schriften vertritt als die hier begründete.

und wie wird dieser Tod *theologisch* gedeutet? Präziser gefragt: Wird dem Tod Jesu bei Johannes eine eigenständige *Heilsbedeutung* beigemessen oder gründet das Heil nach johanneischer Auffassung wesentlich oder primär in einem anderen Akt als in dem Akt seines Sterbens: im *Ostergeschehen* oder bereits in seiner *Sendung* bzw. seiner *Menschwerdung*?

(b) Im Blick auf das Problem einer *theologia crucis* ist weiter zu fragen, in welcher Weise bei Johannes die Todesart, das Sterben am Kreuz zur Sprache kommt, und ob dem Faktum, daß Jesus gerade am Kreuz gestorben ist, in diesem Evangelium eine bleibende theologische Bedeutung beigemessen wird.

Nur wenn die Antwort auf beide Fragen positiv ausfällt, wird man in gewisser Weise von einer *theologia crucis* des Johannesevangeliums sprechen können, deren spezifischer Charakter dann – im Vergleich mit anderen neutestamentlichen Zeugen – noch detaillierter zu erörtern wäre. Bevor dies geschehen kann, sind aber noch weitere Klärungen zum hermeneutischen Kontext der gestellten Frage und zum Ansatz der Interpretation des Johannesevangeliums erforderlich. |

2. Hermeneutische Vor-Klärungen

2.1 Der theologische Kontext der Fragestellung: *Luther, Paulus und Johannes*

Der hermeneutische Rahmen der Frage nach der *theologia crucis* im Johannesevangelium ist wahrzunehmen und zu reflektieren. Paulus und Luther bestimmen den Diskurs um jegliche Art von Kreuzestheologie unweigerlich mit, und es verwundert daher kaum, daß die exegetische Fragestellung in dieser Form überwiegend die deutschsprachige protestantische Forschung beschäftigt hat.³⁴ Seit *Martin Luthers* berühmten Thesen aus der Heidelberger Disputation von 1518 kann die *theologia crucis* in ihrem Gegensatz zur *theologia gloriae* als die für theologisches Denken allein angemessene Grundorientierung, als der alleinige Maßstab ‚wahrer‘ Theologie bezeichnet werden: „In Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei“.³⁵ Allein im Gekreuzigten wird Gott erkannt. Und: „Theologus crucis dicit id quod res est“.³⁶ Allein der Kreuzestheologe – und kein Vertreter einer anderen Form von Theologie – „bringt die Wirklichkeit in Wahrheit

³⁴ Einen Abriß der Wirkungsgeschichte der paulinischen Aussagen bietet W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. (1. Teilband: 1 Korinther 1,1 – 6,11), EKK 6/1, Zürich u.a. 1991, 192–203, dort weitere Literatur.

³⁵ M. LUTHER, Heidelberger Disputation, These XX, probatio (BoA V 388,29f.).

³⁶ M. LUTHER, Heidelberger Disputation, These XXI (BoA V 379,6).

zur Sprache“.³⁷ Diese Sätze stehen bei *Luther* in einem polemischen Kontext: Sie stehen im Gegensatz zu „Moralismus und Spekulation der scholastischen Theologie“,³⁸ doch erhalten sie in diesem Streit – und weit über ihn hinausreichend – kriteriologische Funktion. Das Kreuz – und die Rede von ihm – wird „Grund und Maß“³⁹ von Theologie und Kirche überhaupt.

Die hier zur Geltung gebrachte polemische Zuspitzung der Rede vom Kreuz kann sich ihrerseits auf die weisheitskritische Ausrichtung der Rede vom λόγος τοῦ σταυροῦ in 1Kor 1,18ff.⁴⁰ und auf andere, gegenüber dem ‚Rühmen‘ (vgl. 1Kor 1,29–31) der eigenen Weisheit, Abkunft oder Gesetz|esobseranz kritische Passagen bei Paulus berufen,⁴¹ freilich geht die prononcierte Kontrastierung von *crux* und *gloria*, σταυρός und δόξα über die Terminologie der paulinischen Schriften hinaus. Im Blick auf das vier-

³⁷ So die Interpretation bei G. EBELING, *Luther. Eine Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 261f. Zur Kreuzestheologie bei Luther s. W. VON LOEWENICH, *Luthers theologia crucis*, München 1954; H.-J. IWAND, *Theologia crucis*, in: DERS., *Nachgelassene Werke II*, München 1966, 381–398; K. SCHWARZWÄLLER, *Theologia crucis*, München 1970; P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, HTh 17, Tübingen 1981; E. THAIDIGSMANN, *Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth*, München/Mainz 1983, 14–61; K.-H. ZUR MÜHLEN, Art. Kreuz V: Reformationszeit, TRE 19, Berlin/New York 1990, 762–765.

³⁸ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther I* (s. Anm. 34), 196.

³⁹ Vgl. den Titel der Arbeit von M. KÄHLER, *Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie*, BFChTh 15, Gütersloh 1911.

⁴⁰ S. dazu den Beitrag von S. VOLLENWEIDER, *Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1Kor 1 und 2*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 43–59.

⁴¹ Zur paulinischen Kreuzestheologie s. E. KÄSEMANN, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, in: DERS., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 61–107; P. STUHL-MACHER, *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, in: J. Friedrich u.a. (Hgg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 509–525; M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit‘ des ‚Wortes vom Kreuz‘*, in: J. Friedrich u.a. (Hgg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 125–184; DERS., *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, LeDiv 105, Paris 1981; F.-J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe*, SBS 24, Stuttgart 1976; H. WEDER, *Das Kreuz Jesu bei Paulus*, FRLANT 125, Göttingen 1981; H. MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, Tübingen 1987, 1–106; W. KLAIBER, *Rechtfertigung und Kreuzesgeschehen*, in: E. Lubahn (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen u.a. 1988, 93–126; J. THEIS, *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1Kor 1–4*, BU 22, Regensburg 1991; TH. SÖDING, *Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz*, WUNT 93, Tübingen 1997, 153–182; W. SCHRAGE, *Der gekreuzigte und auferstandene Herr. Zur theologia crucis und theologia resurrectionis bei Paulus*, ZThK 94 (1997), 25–38; D. SÄNGER, *Der gekreuzigte Christus* (s. Anm. 33), 159–177, sowie den Beitrag von VOLLENWEIDER, *Weisheit* (s. Anm. 40).

te Evangelium bringt diese Antithese besondere terminologische Probleme mit sich, da der Kreuzestod Jesu hier explizit mit dem Terminus $\delta\omicron\text{-}\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ gedeutet wird, ohne daß damit über den Stellenwert und die Bedeutung des Kreuzes im Sinne einer *theologia gloriae* entschieden wäre. Die Antithese zwischen einer *theologia crucis* und einer *theologia gloriae* führt daher im Blick auf das vierte Evangelium in eine falsche Alternative.⁴²

Für *Ernst Käsemann* ist die bei Paulus und Luther erkennbare polemische | Zuspitzung des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ τοῦ σταυροῦ essentiell,⁴³ dieser polemische Charakter wird bei ihm und anderen Auslegern zum Kriterium einer echten *theologia crucis*. In unpolemischem Gebrauch hingegen verliert der Terminus für Käsemann seinen Sinn.⁴⁴ Wo vom Kreuz ohne polemische Akzentuierung gesprochen wird, wo das Kreuz „nicht länger der Schandpfahl“ ist⁴⁵ – wie im Johannesevangelium – da kann nach Käsemann von Kreuzestheologie nicht mehr die Rede sein.⁴⁶

Dieses Kriterium verbindet sich in Käsemanns Theologie mit einer spezifischen „Geschichtsideologie“,⁴⁷ derzufolge christlicher Glaube „in der

⁴² Auch wenn dies für eine historisch-kritische Exegese von geringer Beweiskraft sein mag, so ist doch immerhin bemerkenswert, daß *Martin Luther* selbst in der Heidelberger Disputation zur Begründung seiner These neben der Kernstelle 1Kor 1,18ff. ausschließlich johanneische Aussagen (Joh 10,9 und 14,6.8f.) zitiert, diese also klar im Einklang mit dem paulinischen Zeugnis und nicht im Gegensatz zu diesem gesehen hat (s. BoA V 388, 26–31).

⁴³ Vgl. KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 41), 64: „Das Stichwort ‚Kreuzestheologie‘ ... gehört von vornherein in die Kontroverstheologie, welche in protestantischem Pathos durch die particula exclusiva, also das ‚allein durch Christus, allein aus Glauben‘ eröffnet wird.“ Käsemann beruft sich dabei auf M. KÄHLER, *Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie* (1911), in: DERS., *Schriften zu Christologie und Mission*, ThB 42, München 1971, (292–350)302, demzufolge durch die Kreuzestheologie „die Christologie ... aus der Metaphysik ... in die Geschichte und damit in das Reich unserer Wirklichkeit verpflanzt“ wird. Käsemann kann so die Kreuzestheologie engstens mit der Aufgabe der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation verbinden (ebd., 65.88f.). – Der polemische Charakter von *theologia crucis* ist dann auch grundlegend für MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 49: „Dieser Begriff gehörte damals [sc. zur Zeit des Paulus] wie auch später etwa bei Luther in den Bereich der Kontroverstheologie, er hat eindeutig polemischen Charakter“.

⁴⁴ S. dazu KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 41), 67.

⁴⁵ KÄSEMANN, *Wille* (s. Anm. 1), 29.

⁴⁶ So auch LUZ, *Theologia crucis* (s. Anm. 2), 140: „Fehlt der kritische Aspekt der Kreuzestheologie, so wird diese leicht zu einer bloßen paradoxen Außenseite einer Herrlichkeitschristologie wie bei Johannes.“

⁴⁷ So die Charakterisierung bei R. DINGER, *Der johanneische Weg zum Verstehen des Glaubens. Eine Aufzeichnung des Gespräches über die Auslegung des Johannesevangeliums zwischen Rudolf Bultmann und seinen Schülern unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages von Ernst Fuchs*, Diss. theol. Tübingen [masch.] 1978, 52.

Nachfolge des Gekreuzigten⁴⁸ stets in einer „Doppelfront“⁴⁹ steht, „im Kampf nach ‚links‘ und ‚rechts‘“,⁵⁰ im Ringen zwischen Orthodoxie und Enthusiasmus, „Ideologie und Illusion“.⁵¹ Johannes rückt in diesem Schema auf die Seite des Enthusiasmus, des noch naiven, aber zur Gnosis hin tendierenden Dokerismus, der religiösen Illusion. Dieses Urteil Käsemanns wird sachlich aufgenommen, z.B. wenn nach dem Urteil | von *Ulrich B. Müller* und *Jürgen Becker* Paulus mit seiner Verkündigung des Kreuzes „realitätsgerechter“ erscheint,⁵² während den vierten Evangelisten der Vorwurf einer „weitgehenden Ausblendung der irdischen Wirklichkeit“ trifft.⁵³ Ganz abgesehen davon, ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht, zeigt sich hier die Problematik, daß die johanneische Theologie weitgehend am Maßstab der paulinischen gemessen wird. Wenn die paulinische Theologie für den Interpreten als theologisch sachgemäß und der Wirklichkeit angemessen gilt, dann entscheidet sich die theologische Legitimität des vierten Evangeliums an der Nähe oder Ferne zum Denken des Paulus.⁵⁴

⁴⁸ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 159.

⁴⁹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 158; vgl. DERS., *Ketzer und Zeuge*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, (168–186)178: „Genauso hat Paulus zeitlebens in einer Doppelfront gegen judaisierendes Christentum und radikal gnostischen Enthusiasmus gestanden, von beiden zugleich befehdet und in eigenartiger theologischer Dialektik die Gegner gegeneinander ausspielend.“

⁵⁰ So DINGER, *Der johanneische Weg* (s. Anm. 47), 52.

⁵¹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 158. Im weiteren Kontext findet sich das Begriffspaar „sakramentale Institution“ – „naive(r) Dokerismus“; vgl. ebd., 152: „Frühkatholizismus“ – „Konventikel mit gnostisierenden Tendenzen“; vgl. DERS., *Ketzer und Zeuge* (s. Anm. 49), 179: „Orthodoxie“ – „Konventikel“. Diese Konstruktion wurde zunächst an Paulus entwickelt s. etwa DERS., *Heilsbedeutung* (s. Anm. 41), 71, wo er feststellt: „daß die paulinische Kreuzesbotschaft ... sich ... eindeutig gegen die Gesetzesfrömmigkeit judenchristlicher Kreise und den Enthusiasmus in der hellenistischen Kirche wendet“. Man geht kaum fehl in der Vermutung, daß sich in diesen Konstruktionen die zeitgenössischen Konflikte spiegeln, in die *Käsemann* sich selbst gestellt sah: Zwischen ‚Luther-Renaissance‘ und dialektischer Theologie auf der einen und pietistischen Strömungen auf der anderen Seite sah er sich selbst in einer derartigen „doppelte[n] Front“ (s. dazu EHLER, *Die Herrschaft des Gekreuzigten* [s. Anm. 1], 33f.; vgl. 118–120.124f.129–132 u.ö.).

⁵² MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 68.

⁵³ BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 474. MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 68, meint, dies gelte selbst für die „harte Wirklichkeit der johanneischen Gemeinde, die Verfolgung und Anfeindung durch die Welt“, die vom Evangelisten überspielt werde.

⁵⁴ Nicht zufällig hatte Ernst Käsemann am Ende seiner Untersuchung kritisch festgestellt, daß das Evangelium, in dem Jesus als ein über die Erde schreitender Gott, seine Inkarnation als bloße Epiphanie und seine Passion lediglich als Heimkehr in die präexistente Herrlichkeit gezeichnet werde, ein kryptohäretisches Werk sei, das in den Kanon der Großkirche lediglich „*errore hominum et providentia Dei*“ gelangt sei (KÄSEMANN, Wille [s. Anm. 1], 158).

Gegen eine solche Vorgehensweise erheben sich nicht nur exegetische, sondern auch hermeneutische Bedenken. Das Johannesevangelium beansprucht – wie jede andere Schrift – ein Eigenrecht, und die Legitimität seiner Darstellung bemißt sich nicht an der theologischen Nähe und Differenz zu Paulus. Deshalb ist es wenig sinnvoll, den Begriff der *theologia crucis* ganz von der paulinischen Theologie (in ihrer lutherischen Interpretation) her definieren zu wollen. Ob und inwiefern die johanneische Darstellung als eine spezifische Form von *theologia crucis* gelten darf, kann sich also nicht an ihrem terminologischen oder theologischen Einklang mit dem paulinischen Denken entscheiden und auch nicht an der Frage, ob das Kreuz Jesu in polemischer Hinsicht zur Geltung gebracht wird, sondern allein daran, ob das Kreuz bzw. Jesus als Gekreuzigter die Darstellung bestimmt und das Kreuz insofern von bleibender theologischer Bedeutung ist.⁵⁵

2.2 Das Problem des corpus interpretandum

Die Frage nach der Deutung und Bedeutung des (Kreuzes-)Todes Jesu im vierten Evangelium rührt zugleich an Grundfragen der Johannesauslegung. Seit dem Aufkommen literarkritischer Ansätze zur Interpretation dieses Evangeliums⁵⁶ gehört es zu den entscheidenden Fragen, welche Teiltex-te | als Quelle für das Denken des Evangelisten gewertet werden dürfen. Umgekehrt ist die Zuweisung der Teiltex-te zu den jeweils angenommenen Quellen oder Schichten in hohem Maße von den theologischen Optionen und der historischen Gesamtsicht der jeweiligen Ausleger bestimmt.⁵⁷ Die letztlich entscheidende Frage, welcher Text bzw. welche Schicht des Evangeliums interpretiert werden soll, läßt sich mit rein philologischen Kriterien nicht entscheiden. Sofern dieser Interpretation eine mit dem überlieferten Text des Werkes nicht identische Form des Textes zugrundegelegt wird,⁵⁸ ist bei der Bestimmung des *corpus interpretandum* stets ein gewisses Maß an Willkür festzustellen. Exegetisch ist daher zu fordern, daß immer auch der überlieferte Text des Evangeliums verständlich zu machen ist, zumal nur er nachweislich textliche Wirkungen gezeitigt hat.⁵⁹

⁵⁵ S. die Definition von KUHN, Jesus als Gekreuzigter (s. Anm. 2), 26; s. auch SÄNGER, Der gekreuzigte Christus (s. Anm. 2), 162.

⁵⁶ S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 51ff.

⁵⁷ S. dazu den Aufweis in FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), passim; zusammenfassend ebd., 427–429.

⁵⁸ So z.B. im Kommentar von R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ²¹1986, wo konsequent das ‚vorredaktionelle‘ Werk des Evangelisten interpretiert wird, in der Form, in der der Kommentator dasselbe (einschließlich einer abweichenden Textfolge) rekonstruiert hat.

⁵⁹ So mit Recht H. THYEN, Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1987), (200–225)200,47f. Die textliche Wirkung vorredaktioneller Textformen, also z.B. einer noch

Ungeachtet dessen legen viele Ausleger ihrer Interpretation nicht die überlieferte Textform zugrunde, sondern einen je unterschiedlich rekonstruierten Textbestand, der dann als das ‚Werk des Evangelisten‘ gilt.⁶⁰ Dies ist insofern nicht unbegründet, als man aus Joh 21,24f. mit guten Gründen auf eine postume Edition (und Ergänzung) des von dem hier genannten Autor verfaßten Werkes zu rechnen hat, aber die Rekonstruktion des jeweils als ‚vorredaktionell‘ anzusehenden Textbestandes unterliegt großen Unsicherheiten. Die literarkritischen Urteile behalten somit maßgebliche Bedeutung für die jeweils zu erhebende Theologie des vierten Evangelisten.

Dies betrifft auch die Frage nach der Deutung des Kreuzestodes Jesu. Fragt man, welche Bedeutung diesem im ‚Werk des Evangelisten‘ zukommt, dann können die als redaktionell beurteilten Textstücke nicht einbezogen werden. Unter dieses Verdikt fällt nach den meisten Interpreten das Schlußkapitel Joh 21, strittig sind aber auch Teile der Abschiedsreden, darunter das von *Ernst Käsemann* noch als Ausgangspunkt seiner gesamten | Interpretation gewählte Kapitel Joh 17⁶¹ sowie weitere Aussagen, die den Tod Jesu soteriologisch oder paränetisch deuten, in der Rekonstruktion von *Becker* sind dies z.B. das Täuferzeugnis Joh 1,29, die Aussagen über das ‚Sterben für‘ Joh 6,51c; 10,11.15; 11,51f.; 15,13 und 17,19 sowie die exemplarische Deutung der Selbsthingabe Jesu in Joh 13,14f.⁶² Zugleich messen viele Ausleger auch den Aussagen, die der Evangelist in seiner Tradition vorgefunden haben dürfte, nur geringeren Wert für die Rekonstruktion seiner theologischen Auffassung bei. Davon betroffen ist – wie schon *Käsemann* herausgestellt hatte⁶³ – der johanneische Passionsbericht als Ganzer, insbesondere die Rede von Jesu Tod am Kreuz, weitere Ele-

nicht mit dem Schlußkapitel ergänzten oder einer noch ohne die häufig vermuteten Zusätze der johanneischen Redaktion versehenen Evangelienschrift lassen sich textgeschichtlich nicht nachweisen. Der vermutete Einfluß eines solchen Stadiums auf die Entwicklung der johanneischen Gemeinde (so z.B. bei R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York u.a. 1979) bleibt auf der Ebene hypothetischer Rekonstruktionen (und damit notwendig zirkulär).

⁶⁰ S. dazu J. BECKER, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, ThR 47 (1982), (279–301.305–347)301, wo die besondere Aufmerksamkeit für diese Schicht damit begründet wird, daß die Theologie des Evangelisten „wegen ihrer Sonderstellung im gesamten Urchristentum gegenüber der späteren Redaktion die denkerisch anregendste“ sei.

⁶¹ Zur Kritik an der Zugrundelegung von Joh 17 durch *Käsemann* s. MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 52 mit Anm. 16, der hier im engen Anschluß an J. BECKER, *Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), 215–246, Joh 15–17 der ‚Kirchlichen Redaktion‘ des Evangeliums zuschreibt.

⁶² S. die Aufstellung bei BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 474.; im Anschluß MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 48–52.

⁶³ KÄSEMANN, *Wille* (s. Anm. 1), 22f.; vgl. auch MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 52f.

mente der soteriologischen Deutung desselben⁶⁴ und auch die Aussage über die Inkarnation Joh 1,14,⁶⁵ mit deren Abwertung zugleich die Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes fraglich wird.⁶⁶ Auf dieser methodischen Grundlage werden bei von *Käsemann, Müller, Becker* oder *Schulz* eine Vielzahl von Aussagen interpretatorisch entwertet, die im überlieferten Text des Evangeliums durchaus von Bedeutung sind. So erscheint dann bei *Becker* die Rede vom Kreuz als „nicht typisch“ für den Evangelisten⁶⁷ weil die Belege der Lexemgruppe *σταυρ-* ausschließlich in dem als | Tradition gewerteten Passionsbericht begegnen,⁶⁸ und die Aussagen über die stellvertretende, sühnende oder Sünden tilgende Wirkung des Todes Jesu werden als Zusätze einer sekundären Redaktion gewertet, die traditionelle Vorstellungen rezipiert, denen in der Konzeption des Evangelisten keinerlei Bedeutung zukommen soll. Das in diesen Interpretationen erhobene Bild des Evangelisten ist in der Regel das eines theologischen Außenseiters, der die Traditionen seines Kreises in kühner Radikalität umdeutet und dessen Werk dann von seinen Schülern oder Nachfolgern korrigierend ergänzt werden mußte.

⁶⁴ Vgl. SCHULZ, *Evangelium* (s. Anm. 2), 237, zu den Aussagen über den Sühnetod; ebenso MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 63, zum Täuferwort Joh 1,29 und den Aussagen über das ‚Sterben für‘ in Joh 10,11.15. In seinem neueren Aufsatz zum Thema schreibt MÜLLER diese Stellen im Anschluß an Becker der Redaktion zu (Eigentümlichkeit [s. Anm. 2], 49.51f.).

⁶⁵ Dazu s. BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 469: „vielmehr ist 1,14 nur eine von der Tradition E vorgegebene Aussage, die er als möglichen Ausdruck joh Gesandtenchristologie deutet“. Ebenso MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2): „Eine ausdrückliche Entfaltung des Inkarnationsgedankens fehlt ... im Evangelium. Sprache und Terminologie von 1,14 werden vom Evangelisten nirgends aufgenommen.“ Vgl. ausführlich DERS., *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, SBS 77, Stuttgart 1975; DERS., *Die Menschwerdung des Gottessohnes*, SBS 140, Stuttgart 1990, 40ff.

⁶⁶ Vgl. BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 469: „19,5 hat keinen Bezug zu 1,14“; s. auch MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 65: „Deshalb sind auch alle Niedrigkeitszüge in der johanneischen Passionserzählung nur ein Mittel, um mit ihrer Hilfe den Unglauben der Welt zu demonstrieren, keinesfalls aber von besonderer theologischer Relevanz für das eigene Heilsbedürfnis des Glaubenden.“ S. auch DERS., *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 26f., demzufolge das vierte Evangelium Jesu göttliche Herkunft gegen jüdische Einwände verteidigen will, nicht aber sein Menschsein, da dieses völlig unstrittig gewesen sei.

⁶⁷ BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 469.

⁶⁸ BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 472: „vom Kreuz ist nur im traditionellen PB gesprochen“. Ob das vierte Evangelium wirklich einen eigenen Passionsbericht voraussetzt oder ob der Evangelist hier auf der Basis der Kenntnis des Markusevangeliums (und gegebenenfalls auch des Lukasevangeliums) formuliert (so zuletzt LANG, *Johannes und die Synoptiker* [s. Anm. 2]), ist hier nicht zu erörtern.

Ich kann hier weder auf die literarischen und historischen Probleme noch auf die hermeneutischen Grundfragen dieses Ansatzes *in extenso* eingehen. Wenige Hinweise müssen genügen.⁶⁹

a) Geht man davon aus, daß sich das vierte Evangelium weitgehend einem sehr bewußt auswählenden Autor verdankt (Joh 20,30f.), der mit seinen Stoffen frei umgeht und Traditionen in souveräner Umgestaltung seinem Werk einfügt,⁷⁰ dann erscheint die Vorstellung einer ‚bloß mitgeschleppten‘ und für den Autor letztlich bedeutungslosen Tradition in diesem Werk völlig unangemessen. So sehr man im Falle der Integration älterer Traditionen mit einer Rekontextualisierung und mit veränderten Akzentuierungen rechnen muß, impliziert doch die Aufnahme einer Tradition bereits eine Wertschätzung derselben. Die von der ‚älteren‘ und ‚neueren‘ Literarkritik geteilte Vorstellung eines seine Traditionen ‚radikal‘ bestreitenden Autors bzw. Redaktors ist hermeneutisch verfehlt und historisch nicht zu plausibilisieren. Für die Frage nach der johanneischen Deutung des Todes Jesu bedeutet dies: Die im ‚Werk des Evangelisten‘ rezipierten Textelemente sind im Rahmen dieser Komposition zu interpretieren, ganz gleich, ob sie als vorgegebene Tradition zu gelten haben oder sich der Formulierung des Evangelisten selbst verdanken. Dies gilt für den Passionsbericht als Ganzen wie auch für die unterschiedlichen Formen der Deutung des Todes Jesu, die in ihrem Zusammenhang zu verstehen sind. |

b) Die von *Jean Zumstein* und *Andreas Dettwiler* entwickelte⁷¹ und in der neueren Johannesforschung inzwischen breit rezipierte Konzeption der

⁶⁹ S. zur breiten Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚neueren‘ Literarkritik FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 265f.; zur Frage nach dem ‚corpus interpretandum‘ ebd., 445–455; DERS., *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000, 7–9.

⁷⁰ S. dazu u.a. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen³ 1999, 510; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 7f. Diese Einsicht ist auch dann gültig, wenn man für Johannes nicht mit der Kenntnis der Synoptiker, sondern mit eigenen Traditionen rechnet.

⁷¹ Vgl. J. ZUMSTEIN, *Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean*, in: DERS., *Miettes exégétiques*, MoBi 25, Genf 1991, 299–316 (dt.: *Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium*, in: DERS., *Kreative Erinnerung*, Zürich 1999, 46–61); DERS., *La rédaction finale de l'évangile selon Jean*, in: DERS., *Miettes exégétiques*, 253–270 (dt.: *Die Endredaktion des Johannesevangeliums*, in: DERS., *Kreative Erinnerung*, 19–216); *Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur*, NTS 42 (1996), 394–411; DERS., *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*, ThLZ 122 (1997), 417–428. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, FRLANT 169, Göttingen 1995, bes. 44–52. S. zur Rezeption dieses Konzepts in der neueren Forschung RAHNER, *Tempel seines Leibes* (s. Anm. 2), 106–110; K. SCHOLTISSEK, *Relecture – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium)*, BiLi 70 (1997), 309–315; DERS., *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, HBS

„relecture“ bietet im Unterschied zu den klassischen Modellen der Literarkritik einen hermeneutischen Rahmen, der aus manchen „Aporien der Johannesforschung herausführen“ kann.⁷² Auf der Basis eines solchen Modells können Rezeptions- und Fortschreibungsprozesse in der johanneischen Literatur beschrieben werden, ohne daß jeweils fundamentale Konflikte zwischen der Gemeindefradition, dem Evangelisten und gegebenenfalls den Ergänzern seines Evangeliums angenommen werden müssen.⁷³ Ob dieses Konzept einer ‚abgemilderten Literarkritik‘ es erlaubt, die Fragen der Verfasserschaft, d.h. die Rekonstruktion des Werks des Evangelisten und die Identifikation der Nachträge, als zweitrangig zurückzustellen,⁷⁴ bleibt m.E. allerdings fraglich. Wenn man sich nicht damit begnügen will, den überlieferten Text unter Einschluß von Joh 21 zu interpretieren,⁷⁵ ist es sehr wohl wesentlich, ob man die häufig als redaktionell angesehenen eschatologischen, sakramentalen, ethischen und ekklesiologischen Aussagen aus dem rekonstruierten ‚Werk des Evangelisten‘ ausklammert oder ob man diese Textstücke als Bestandteil dieses Gesamtwerks bzw. als Element der Verkündigung seines Autors einbezieht. Auch wenn man annimmt, daß die Redaktion „nicht die Eigenarten der johanneischen Theologie im Sinne der geltenden kirchlichen Lehre korrigieren wollte, sondern ... die johanneischen Tendenzen weiterführt und verstärkt“,⁷⁶ entscheidet sich an der Zuordnung der jeweiligen Teiltex-te zum Evangelisten bzw. zu einer im Rahmen einer nachträglichen ‚relecture‘ vorgenommenen Ergänzung, welches Profil man dem Denken des vierten Evangelisten zuschreiben darf.

c) Abgesehen von Joh 21, wo ein relativ klarer Hinweis auf editorische Eingriffe vorliegt, erscheint es mir an keiner Stelle zwingend, dem für die Konzeption des Evangeliums verantwortlichen Autor umfangreichere Textstücke abzusprechen. Wo dies geschieht, scheinen in der Regel theo-

21, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 131ff. Scholtissek will das Konzept der *diachronen* ‚relecture‘ durch den (nicht ganz glücklich gewählten) Begriff der ‚*réécriture*‘ zur Bezeichnung des Phänomens der *synchronen* Weiterschreibung (d.h. der Wiederaufnahme und Variation eines Themas) im johanneischen Text ergänzen.

⁷² So SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben (s. Anm. 71), 131.

⁷³ Vgl. die bei DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 71), 46–52, entwickelten idealtypischen Regeln des Paradigmas.

⁷⁴ So DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 71), 51, der mit der Möglichkeit ‚autographer‘ und ‚allographer‘ Relecture rechnet.

⁷⁵ So die programmatische Lösung bei THYEN, Art. Johannesevangelium (s. Anm. 59), 200ff.; zuletzt DERS., Noch einmal: Johannes 21 und ‚der Jünger, den Jesus liebte‘, in: T. Fornberg/D. Hellholm (Hgg.), Text and Contexts (FS L. Hartmann), Oslo u.a. 1995, 147–190.

⁷⁶ So HAHN, Hirtenrede (s. Anm. 2), 195, der von einer „deuterojohanneischen Redaktion“ spricht.

logische Gründe den Ausschlag zu geben,⁷⁷ stilistisch zeigt das vierte Evangelium hingegen eine auch im Rahmen anderer zeitgenössischer Werke auffällige Homogenität.⁷⁸ Diese läßt sich nicht hinreichend als bloßer Ausdruck einer Gruppensprache erklären, vielmehr weist die einheitliche Sprachgestalt zusammen mit der narrativen Kohärenz des Evangeliums auf einen das Ganze prägenden Autor, den Evangelisten, hin.⁷⁹ Soweit in diesem Textbestand sachliche Spannungen und vermeintliche Widersprüche begegnen, sind diese zu interpretieren und nicht nur durch Verteilung auf unterschiedliche ‚Hände‘ aufzulösen. Dies gilt sowohl für die spannungsvollen eschatologischen Aussagen, die stets zu literarkritischen Operationen verleitet haben, als auch für die Aussagen zu Taufe und Herrenmahl. Auch für die Abschiedsreden ist m.E. nicht mit allographer ‚*relecture*‘ zu rechnen, sondern eher mit der behutsamen Einfügung von Stücken aus der Feder des Evangelisten durch die Herausgeber-Redaktion.⁸⁰ Ich rechne daher für Joh 1,1–20,31 mit einer sehr weitgehenden literarischen Einheitlichkeit und lege diesen Text als Ganzen der weiteren Untersuchung zugrunde.⁸¹ |

Für die Frage nach der Deutung des Todes Jesu heißt dies, daß weder das johanneische Täuferzeugnis noch die Aussagen über das ‚Sterben für‘ als Zusätze einer deuterojohanneischen Redaktion vom Denken des johanneischen Autors abgelöst werden können und auch das Abschiedsgebet Joh 17 als konzentrierter Ausdruck der johanneischen Theologie einzubeziehen ist. Es gilt also, das Ganze in den Blick zu nehmen und den Stellenwert des Todes Jesu von diesem her zu bestimmen.

2.3 Die Frage nach der hermeneutischen Gesamtperspektive

Damit ist die Frage der Perspektive gestellt, aus der dieses Ganze in sachgemäßer Weise erfaßt werden kann. Für *Becker*, *Müller* und *Schulz* ist im Kontext eines schroff dualistischen Denkens die Gesandtenchristologie das

⁷⁷ Dies ist sehr deutlich der Fall bei den von *Bultmann* vorgenommenen Ausscheidungen, s. dazu *FREY*, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 120–125; zu anderen Entwürfen s. ebd., 427–429.

⁷⁸ S. den Nachweis bei E. RUCKSTUHL/P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, NTOA 17, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991; s. dazu *FREY*, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 432ff.

⁷⁹ S. dazu M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey*, WUNT 67, Tübingen 1993, 224ff.; *FREY*, *Eschatologie I* (s. Anm. 1), 442ff.

⁸⁰ S. dazu *FREY*, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 113–118.

⁸¹ Grundsätzlich sind auch die johanneischen Briefe bei der Rekonstruktion der johanneischen Theologie einzubeziehen. Sie sind der nächstliegende Kommentar zum Evangelium (s. dazu *FREY*, *Eschatologie I* [s. Anm. 1], 454f.; *III* [s. Anm. 69], 8.53–60). Dennoch beschränke ich mich in der vorliegenden Studie auf Texte des Evangeliums.

Denkmodell, in das die Rede vom Tod Jesu eingeordnet werden muß und innerhalb dessen sie ihren spezifischen Ort einnimmt.⁸² Im Rahmen des dualistisch verstandenen Sendungsgeschehens, des Weges des Gesandten aus dem himmlischen Bereich hinab in die Menschenwelt und wieder zurück zum Vater, der ihn gesandt hat, kann der Tod Jesu prinzipiell nicht mehr als eine Durchgangsstation sein, eine Etappe auf dem Weg des Gesandten zurück in seine himmlische Heimat. Mit dieser Einordnung verliert das Ereignis des Todes Jesu – ebenso wie auch seine Menschwerdung – jede eigenständige Bedeutung. Alle Einzelakte der erzählten Geschichte Jesu werden zu Bestandteilen des umgreifenden Sendungsgeschehens, das allein der Ausdruck der unanschaulichen Offenbarung des weltfernen Gottes sein kann.⁸³

Zugrunde liegt dieser Konstruktion eine Formalisierung der soteriologischen Aussagen des Evangeliums, die weder dem Weltbezug der erzählten Ereignisse noch dem Adressatenbezug des Evangeliums gerecht wird.⁸⁴ Die Dominanz des Sendungsgedankens kann im übrigen nur dann postuliert werden, wenn man für das Johannesevangelium (bzw. für den Evangelisten)⁸⁵ die Weltanschauung eines relativ geschlossenen Dualismus voraussetzen darf.⁸⁶ Dieser für die Auffassung von *Becker* und *Müller* grundlegenden These stehen nicht nur eine Reihe von Aussagen entgegen, die sich dem Evangelisten literarkritisch nicht absprechen lassen, am deutlichsten vielleicht das johanneische Kerygma von der Liebe Gottes zum κόσμος

⁸² Vgl. die methodisch grundlegende Bemerkung bei BECKER, Evangelium II (s. Anm. 2), 469: „Vieles hängt ... schon vom Ansatz ab ... Dabei sollte man vom großen Rahmen des joh Dualismus auf die Gesandtenchristologie zugehen und dann von da aus die Deutung des Todes Jesu bestimmen.“ Vgl. auch MÜLLER, Bedeutung (s. Anm. 2), 52f.; SCHULZ, Evangelium (s. Anm. 2), 237f., sowie MÜLLER, Eigentümlichkeit (s. Anm. 2), 39: „Versucht man Menschwerdung und Tod Jesu wirklich im Sinne des Evangelisten zu verstehen, so muß man sie in das grundlegende Konzept der Gesandtenchristologie einordnen und von daher deuten.“

⁸³ S. die scharfsichtige Kritik dieser Vorgehensweise bei RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 70ff. Die Aufnahme des Sendungsgedankens bei *Becker* ist im Grunde eine modifizierte Form des einst von *Rudolf Bultmann* verwendeten Modells des gnostischen Erlösermythos, durch den in ähnlicher Weise die einzelnen Akte des erzählten Geschehens einem mythischen Gesamtgeschehen eingeordnet und damit jeglichen Eigenwert als ‚Heilsereignisse‘ verlieren, s. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 77–80.129–133.

⁸⁴ So die zutreffende Kritik bei RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 71.

⁸⁵ Hier liegt freilich genau das Problem. *Beckers* ‚Evangelist‘ ist literarkritisch zurechtgeschnitten, alle Stellen, die sich diesem Bild nicht einfügen, werden als redaktionelle Zusätze gewertet, so kaum zufällig alle Stellen, die den Tod Jesu als Heilstod deuten.

⁸⁶ S. dazu BECKER, Evangelium I (s. Anm. 2), 174ff.; grundlegend DERS., Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, ZNW 65 (1974), 71–87; zur Kritik s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 285–287.

Joh 3,16, das jeder Rede von einem ‚johanneischen Dualismus‘ aller-schwerste Probleme bereiten muß.⁸⁷ Im übrigen hat sich in der neueren Forschung – gegen die von *Bultmann* begründete Sicht – die Auffassung durchgesetzt, daß die ‚dualistischen‘ Aussagen im vierten Evangelium nur als „eine Funktion der Offenbarung“,⁸⁸ d.h. als eine Folge der johanneischen Christologie angesehen werden können, „keinesfalls aber [als] deren ontologische Vorgegebenheit“.⁸⁹ Die von *Becker* und *Müller* postulierte dualistische Weltanschauung des vierten Evangelisten läßt sich weder textlich noch durch schlüssige religionsgeschichtliche Bezüge plausibel machen.

Exegetisch ist die Einordnung der Rede vom Tod Jesu in den Sendungsgedanken im übrigen nur möglich, wenn man die Rede von der „Erhöhung“ auch bei Johannes nicht auf den Kreuzestod, sondern auf ein davon unterschiedenes⁹⁰ oder ihn umgreifendes Geschehen beziehen muß.⁹¹ Dem steht | zumindest Joh 12,33 entgegen, wo zur Erklärung des ὑψοῦσθαι ausdrücklich auf die *Art* des Todes Jesu, also die Kreuzigung verwiesen wird, die daher auch in Joh 3,14 und in Joh 8,28 (wo bezeichnenderweise die Gegner Jesu als Subjekt seiner Erhöhung genannt sind), gemeint sein muß. Schließlich wird die Erfüllung des Wortes Jesu, mit dem er angedeutet hatte, „auf welche Todesart er sterben werde“ (Joh 12,33: ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν) im johanneischen Passionsbericht genau zu dem Zeitpunkt festgestellt, da Jesus von den jüdischen Oberen in die

⁸⁷ S. dazu die Einwände bei WEDER, *Asymmetrie* (s. Anm. 2), 454: „Nimmt man diese universale Fassung der Gottesliebe ernst, so wird man nicht mehr von einer dualistischen Theologie des Johannesevangeliums sprechen dürfen. ... Jede dualistische Interpretation johanneischer Theologie muss zumindest 3,16 Gewalt antun.“

⁸⁸ So T. ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 1).

⁸⁹ RAHNER, *Tempel seines Leibes* (s. Anm. 15), 70. Diese Aussage ist eine Variante der These, daß die johanneische Christologie nicht eine Funktion der Eschatologie ist (so noch *Bultmann*), sondern umgekehrt die Eschatologie eine Funktion der Christologie (so schon KÄSEMANN, *Wille* [s. Anm. 1], 42, und J. BLANK, *Krisis*, Freiburg i. Br. 1964, 38, zustimmend auch ONUKI, *Gemeinde und Welt* [s. Anm. 1], 190).

⁹⁰ Vgl. Apg 2,33; 5,31; Hebr 1,3; 7,26, sowie Phil 2,9.

⁹¹ So BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 2), 493, wo aus dem Verbum ὑψοῦν gefolgert wird, daß „der Tod Jesu in den Vorgang der Erhöhung integriert [wird], so daß er nicht Tiefpunkt der Erniedrigung ist, sondern ein Schritt auf dem Weg zur Erhöhung“; weiter ebd., 472: „Denkt man vom beschriebenen Weg des Gesandten her, können Tod und Erhöhung nicht paradox zusammenfallen ..., vielmehr kann der Tod nur ein integraler Teil des Erhöhungsvorgangs sein, weil alles daran liegt, daß der Sohn wieder beim Vater ankommt“. RAHNER, *Tempel seines Leibes* (s. Anm. 2), 71, stellt mit Recht die Zirkularität der Argumentation Beckers an dieser Stelle heraus: „Fallen Erhöhung und Tod nicht zusammen, so haben wir eine Gesandtenchristologie. Weil wir eine Gesandtenchristologie haben, fallen Erhöhung und Tod nicht zusammen! Die Rede vom Tod als Schritt auf dem Weg zur Erhöhung bzw. als Durchgangsstation bleibt denn auch ohne wirklichen Beweis.“

Hand des Pilatus und seiner Jurisdiktion übergeben wird (Joh 18,32). Durch das Wort ‚der Juden‘ „wir dürfen niemanden töten“ (Joh 18,31) ist für den Evangelisten offenbar die Entscheidung darüber gefallen, daß Jesus sein Todesurteil und dessen Vollstreckung aus der Hand des römischen Prokurators zu erwarten habe, so daß damit auch zugleich über die Hinrichtungsweise – gemäß dem früher von Jesus selbst gesprochenen Wort – entschieden ist. Die erzählerischen Hinweise könnten nicht deutlicher sein: Das Wort über die „Erhöhung“ des Menschensohns, das in dieser Weise erläutert wird, ist im johanneischen Sinne klar auf die Kreuzigung zu beziehen. Damit ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß der Evangelist und seine ersten Leserinnen und Leser von der andersartigen Verwendung des Terminus ὑψοῦν im älteren Urchristentum wußten und den damit gegebenen Sinngehalt als Aspekt der Deutung des Kreuzesgeschehens wahrnehmen konnten. Insofern ist ὑψοῦν / ὑψωθῆναι im vierten Evangelium unter die (bewußt) doppelsinnig gebrauchten Termini zu zählen,⁹² aber „man verbaut sich das Verstehen des johanneischen Textes, wenn man das vielschichtige ὑψωθῆναι nicht grundlegend auf die Erhöhung am Kreuz bezieht.“⁹³ D.h. aber, Kreuzestod und „Erhöhung“ bezeichnen bei Johannes nicht zwei unterschiedliche Stadien auf dem Weg des Gesandten zum Vater, so daß sich der Tod Jesu als eine von mehreren Etappen auf diesem Weg einordnen (und somit marginalisieren) ließe. Vielmehr kommt in der Rede vom (Kreuzes-)Tod Jesu und von seiner „Erhöhung“ ein und dasselbe Geschehen des Todes Jesu in je unterschiedlichen Perspektiven bzw. unter einem je eigenen Aspekt zur Sprache, und es kommt darauf an, die hier vorliegende Perspektive in ihrer Intention richtig zu verstehen.

Ist die johanneische Rede vom Tod Jesu also nicht durch Einordnung in ein umgreifendes Modell der Gesandtenchristologie zu neutralisieren, so stellt | sich die Frage nach der sachgemäßen hermeneutischen Gesamtperspektive weiterhin als Frage nach der Zuordnung von ‚Kreuz‘ und ‚Herrlichkeit‘ (bzw. nach 1,14: von σάρξ und δόξα) im Rahmen der johanneischen Christologie. Sind beide Aspekte – wie *Rudolf Bultmann* meinte – in paradoxer Einheit miteinander verbunden?⁹⁴ Oder ist – gemäß der Gegenthese *Käsemanns* – die Rede vom Tod Jesu ebenso wie die Wahrneh-

⁹² S. dazu ausführlicher FREY, (s. Anm. 2), 185–188.

⁹³ So BERGMEIER, ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ (s. Anm. 2), 119; vgl. weiter u. zu Joh 3,14; ausführlich FREY, *Wie Mose* (s. Anm. 2), 185ff.; DERS., *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 277–280.

⁹⁴ So BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ²¹1986, 42: „Das ist die Paradoxie, die das ganze Evg durchzieht, daß die δόξα nicht *neben* der σάρξ oder durch sie ... *hindurch* zu sehen ist, sondern nirgends anders als *in* der σάρξ. ... Die Offenbarung ist also in einer eigentümlichen *Verhülltheit* da.“ Vgl. DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk, Tübingen ⁹1984, 406: Der Tod Jesu ist „selbst als solcher schon die Erhöhung“, er „ist unter den Offenbarungsgedanken gestellt“.

mung seines ganzen Wirkens vom Glanz seiner göttlichen Herrlichkeit überstrahlt?⁹⁵ Ist bei Johannes also das Kreuz in die Herrlichkeit hineingezogen,⁹⁶ sind Kreuz und Herrlichkeit also *herrlichkeitstheologisch* zusammengedacht? Oder erfolgt die Zusammenschau beider *kreuzestheologisch* in dem Sinne, daß die Herrlichkeit ins Kreuz eingefügt ist?⁹⁷ Aus welchem Blickwinkel ist das Ganze der johanneischen Christusdarstellung zu begreifen?

Für die Interpretation *Bultmanns* war die entscheidende Perspektive die der Inkarnation. Die Menschwerdung Jesu ist „der Ort, wo göttliche Doxa und pure Menschlichkeit des Offenbarers sich paradoxerweise verbinden und in eins fallen“.⁹⁸ Der Tod Jesu kann in diesem Konzept daher auch nur als die letzte Konsequenz seines Menschseins gelten und darüber hinaus keine eigenständige Heilsbedeutung besitzen.⁹⁹ Im Gegenentwurf *Käsemanns* wird die johanneische Christologie hingegen von der Präexistenz Jesu her interpretiert, die der Menschwerdung ebenso wie seinem ganzen Erdenweg und dem Kreuzestod vorgeordnet ist. In dieser Perspektive erscheint die Inkarnation lediglich als eine „Projektion der Präexistenzherrlichkeit“ und die „Passion als Heimkehr in sie“,¹⁰⁰ doch da das wahre Wesen des Gottessohnes von Ewigkeit her feststeht, kann dies weder durch die Menschwerdung noch durch den Kreuzestod grundlegend in Frage gestellt werden. In Auseinandersetzung mit diesen beiden ‚klassischen‘ Ansätzen der Johannesinterpretation hat *Günther Bornkamm* eine dritte hermeneutische Perspektive vorgeschlagen, die durch *Ferdinand Hahn* und seine Schüler weiter ausgearbeitet wurde und in der neueren Forschung breitere Akzeptanz gefunden hat,¹⁰¹ da sie einige der Aporien der mit *Bult-*

⁹⁵ Vgl. KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 22 u.ö.

⁹⁶ So auch LUZ, *Theologia crucis* (s. Anm. 2), 118.

⁹⁷ So BÜHLER, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?* (s. Anm. 2), 207.

⁹⁸ S. ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 1), 185f.; zum Ganzen die vergleichende Darstellung der drei hermeneutischen Perspektiven von *Bultmann*, *Käsemann* und *Bornkamm* ebd., 185–193.

⁹⁹ Vgl. BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 94), 405, wo festgestellt wird, „daß bei Johannes ... der Tod dem Ereignis der Menschwerdung untergeordnet ist“. Er „hat ... keine ausgezeichnete Heilsbedeutung, sondern ist die Vollendung des ἔργον, das mit der Menschwerdung beginnt“.

¹⁰⁰ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 48.

¹⁰¹ S. grundlegend BORNKAMM, *Interpretation* (s. Anm. 1); DERS., *Der Paraklet im Johannes-Evangelium*, in: DERS., *Geschichte und Glaube I*, Ges. Aufs. III, BevTh 48, München 1968, 68–89; vgl. F. HAHN, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hgg.), *Neues Testament und Geschichte* (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 125–141; ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 1), 26–28.34–37; CHR. DIETZFELBINGER, *Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium*, ZThK 82 (1985), 389–408, sowie ausführlich CHR. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*,

mann und *Käsemann* gegebenen Forschungsalternativen zu überwinden hilft: die Perspektive der nachösterlichen Gemeinde und damit auch des in der Gemeinde wirksamen, das Christusgeschehen „im Rückblick“¹⁰² erhellenden Geist-Parakleten. Gegenüber den Anfragen *Ernst Käsemanns* hat *Bornkamm* gezeigt, „daß die Rede von der im Fleisch offenbarten Herrlichkeit eine zurückblickende Feststellung ist, die sich auf das Kommen des Parakleten nach dem Weggang Jesu gründet“.¹⁰³ D.h., die „johanneische Sehweise“¹⁰⁴ geht auf die durch den Geist-Parakleten in der nachösterlichen Gemeinde bewirkte „erinnernde Vergegenwärtigung“ Jesu und seiner Geschichte zurück (Joh 14,25f.; 16,13–15; vgl. 2,17.22; 12,16). Kraft dieser Anamnese, d.h. aufgrund der vom Geist geleiteten Verkündigung und damit im Glauben, kann die nachösterliche Gemeinde im irdischen Jesus, im Menschgewordenen und Gekreuzigten, den Verherrlichten schauen.¹⁰⁵ |

Diese rückblickende Perspektive wird im vierten Evangelium insbesondere in den Abschiedsreden programmatisch durchgeführt.¹⁰⁶ Diese in der Todesstunde, d.h. auf der Grenze zwischen Leben und Tod situierten Reden Jesu an seine ‚wahren‘ Jünger markieren „die hermeneutische Perspektive“, aus der das johanneische Werk „verstanden sein will“.¹⁰⁷ Eine Deutung, die hier ansetzt, hat gegenüber den Modellen von *Bultmann* und *Kä-*

WUNT II/84, Tübingen 1996. Vgl. zur Rezeption dieser u.a. W. KLAIBER, Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des vierten Evangeliums, ZThK 82 (1985), 300–324; U. SCHNELLE, Perspektiven der Johannesexegese, SNTU 15 (1990), 64–79; FREY, Eschatologie I (s. Anm. 1), 460–463; DERS., Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 247–268.

¹⁰² So lautete der ursprüngliche Titel der Münchener Dissertation von CHR. HOEGEN-ROHLS, s. die Druckfassung: DIES., Der nachösterliche Johannes (s. Anm. 101).

¹⁰³ So die Feststellung von J.M. ROBINSON, Die johanneische Entwicklungslinie, in: H. KÖSTER/J.M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, (216–250)239.

¹⁰⁴ Dieser Terminus stammt von F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, QD 28, Freiburg i.Br. 1965. Er ist freilich dort mit anderen Implikationen gebraucht.

¹⁰⁵ Zustimmung z.B. auch THOMPSON, Humanity (s. Anm. 2), 114f.: „The later perspective is the Spirit-inspired one and, therefore, the perspective of faith (6:63). Only by means of this vantage point does one comprehend that Jesus’ death brings life to the world.“ Ebd., 115, zitiert Thompson eine treffende Passage aus E.C. HOSKYNS/F.N. DAVEY, Crucifixion – Resurrection: The Pattern of the Theology and Ethics of the New Testament, London 1981, 152: „To those whose eyes have been opened, everything Jesus said or did appears translucent, bearing witness to his glory. No one saw this glory until he was risen from the dead, and once he was risen, each episode, saying, discourse or act is now seen to be significant and creates belief and manifests his glory to the believer.“

¹⁰⁶ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 247ff. und III (s. Anm. 69), 123f.; ausführlich HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes (s. Anm. 101), 82–255.

¹⁰⁷ BORNKAMM, Interpretation (s. Anm. 1), 115.

semann den Vorzug, daß sie die johanneische Gemeinde bzw. Schule als empirische Trägerin der ‚johanneischen Sehweise‘ und damit auch den konkreten Adressatenbezug der johanneischen Verkündigung sehr viel ernster nehmen kann. Zugleich zeigt sich gerade in der in den Abschiedsreden angelegten Retrospektive ein grundlegender Rückbezug auf das Ereignis des Todes Jesu, insofern die Abschiedsreden in besonderem Maße der für die Gemeinde offenbar problematischen Verarbeitung seines ‚Weggangs‘ dienen.¹⁰⁸ In den Abschiedsreden wird deutlich, daß das Kommen und Wirken des Parakleten Jesu Fortgang voraussetzt, so daß das durch den Geist gewirkte Geschehen der ‚Verherrlichung‘ Jesu erst durch seinen Tod ermöglicht ist. Dies wäre ein Indiz dafür, daß auch für Johannes die *δόξα* Jesu nur angesichts des Kreuzes gedacht werden kann, daß also – in Aufnahme der Formulierung von *Pierre Bühler*¹⁰⁹ – Kreuz und Herrlichkeit im Johannesevangelium nicht herrlichkeitstheologisch, sondern *kreuzestheologisch* zusammengedacht sind.

3. Die Bedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium

Zur näheren Bestimmung der Bedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium empfiehlt es sich, zunächst von übergreifenden kompositionellen und narrativen Beobachtungen auszugehen und erst dann zu den ausdrücklichen theologischen Deutungen überzugehen.¹¹⁰

3.1 Die erzählerische Bedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium

Kompositionell ist Jesu Kreuzestod „Ziel und Höhepunkt des ganzen Buches“.¹¹¹ In der Sterbeszene, im letzten Wort Jesu, dem *τετέλεσται* (Joh | 19,30), kommt nicht allein Jesu Erdenweg, sondern sein gesamtes „Werk“, d.h. seine Sendung als Ganze, zur Vollendung.¹¹² Die Ausrichtung des Jo-

¹⁰⁸ S. dazu grundlegend FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 122–131 (zur Exposition Joh 13,31–38).

¹⁰⁹ So BÜHLER, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?* (s. Anm. 2), 206f.

¹¹⁰ Ähnlich der Ansatz bei BÜHLER, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?* (s. Anm. 2), 194ff.

¹¹¹ So WILCKENS, *Christus traditus* (s. Anm. 2), 363. Die kompositorische Ausrichtung des vierten Evangeliums auf die Passionsgeschichte kann selbst MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 38, nicht bestreiten: „Sie ist der narrative Orientierungspunkt der ganzen Darstellung, der Höhepunkt bzw. die Peripetie des erzählerischen Dramas.“

¹¹² Vgl. Joh 4,34 und 17,4, wo vom „Vollenden“ (*τελειοῦν*) des Werkes die Rede ist, in 19,28 steht *τελεῖν* bezeichnenderweise im Perfekt, das die fortwährende Wirksamkeit bzw. Gültigkeit des Heilsgeschehens zur Sprache bringt (s. dazu FREY, *Eschatologie II* [s. Anm. 101], 112). S. zur Interpretation dieses Wortes ebd., 216f.; SCHWEMER, *Jesu letzte Worte* (s. Anm. 21), 23–27; BERGMIEIER, *TETEΛΕΣΤΑΙ* (s. Anm. 2).

hannesevangeliums auf diese Szene wird durch eine Vielzahl erzählerischer Mittel vorbereitet.

a) Einen ersten Hinweis ergibt schon die Existenz der *Abschiedsreden*, d.h. eines ausgedehnten Komplexes von Jüngergesprächen und -belehrungen, die zwischen dem letzten Mahl Jesu und der Gefangennahme als dem Beginn der eigentlichen Passionserzählung situiert sind. An dieser Stelle finden sich bei den Synoptikern nur in Ansätzen weitere Jüngergespräche, insbesondere in Lk 22,24–38, und die johanneischen Abschiedsreden weisen eine Reihe thematischer Parallelen zu diesen lukanischen Texten auf.¹¹³ Aber auch im Markusevangelium ist in der Wendung ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος Mk 14,43a die Nachricht aufbewahrt, daß Jesus nach dem Mahl, vor dem Herannahen des Verräters „noch etwas geredet ... und dabei auch das Zeichen zum Aufbruch gegeben hat“.¹¹⁴ Der Autor des vierten Evangeliums, der m.E. zumindest das Markusevangelium, vermutlich aber auch Lukas kennt,¹¹⁵ nutzt diese in der ihm älteren Tradition vorgegebene Stelle, „um Jesus noch Worte zu den Jüngern und zum Vater sprechen zu lassen. Er bedient sich also des auf der textinternen Ebene durch Jesu unmittelbar bevorstehende Passion bestimmten Ortes, um den ihm in Hinsicht auf seine Gemeinde noch relevant erscheinenden Stoff unterzubringen. Die joh[anneischen] Abschiedsreden treten somit literarisch als retardierendes Moment zwischen das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern und das Geschehen seiner Verhaftung.“¹¹⁶ Damit erscheint der erzählerische Rahmen, der von den Geschehnissen um Jesu Tod ausgefüllt ist, im Vergleich zu den drei älteren Evangelien unverhältnismäßig gedehnt. Die Darstellung der Ereignisse im Zeichen des Todes Jesu bestimmt bei Johannes über sieben Kapitel (ab Joh 12,23; spätestens ab Joh 13,1 bis Joh 19), während diese bei den Synoptikern auf zwei Kapitel zusammengedrängt sind (Mk 14f.; Mt | 26f.; Lk 22f.).¹¹⁷ Das Johannesevangelium ist daher noch in höherem Maße

¹¹³ Vgl. das Wort vom Dienen Lk 22,26, die Frage nach dem Glauben der Jünger Lk 22,32 und die Ankündigung der Verleugnung Jesu durch Petrus Lk 22,33f.

¹¹⁴ KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 149; vgl. auch U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 238.

¹¹⁵ S. in diesem Sinne u.a. HENGEL, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 79), 208f.; SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 114), 16; sowie ausführlich DERS., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994, 563–569.

¹¹⁶ KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 149.

¹¹⁷ Die genaue Abgrenzung ist hier nicht zu erörtern. Klar ist nur, daß nicht alle Ereignisse in Jerusalem (ab Mk 11) und – im Gegensatz zu den johanneischen Abschiedsreden – auch nicht die Endzeitrede Jesu Mk 13 par zur Passionsgeschichte zu zählen sind. Demgegenüber ist in Joh 13,1–3 eine klare Markierung gesetzt, daß das im folgenden erzählte Geschehen auf den Tod Jesu hinführt.

ein „Passionsevangelium“¹¹⁸ bzw. eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“¹¹⁹ als das Markusevangelium, für das immer wieder eine solche Charakterisierung vorgeschlagen wurde.

Der erzählerische Ort der Abschiedsreden stellt die darin vorgetragenen Inhalte in den Horizont seines Todes. Wenn es im übrigen zutrifft, daß die johanneischen Abschiedsreden in besonderem Maße für die Fragen und Probleme der nachösterlichen Adressatengemeinde transparent sind,¹²⁰ dann treten die Ansage kommender Anfeindungen und Bedrängnisse (Joh 15,18ff.) und die Ankündigung des Geist-Parakleten (Joh 14,16f.25; 15,26; 16,7–11.12–18), die Einweisung in die neue Gestalt der Jüngerschaft in der nachösterlichen Zeit (Joh 14,1) und die Mahnung zur gegenseitigen Liebe (Joh 13,34f.; 15,1ff.) und zum Bleiben in Jesu Worten (Joh 14,15–24; 15,1ff.) in den Horizont des Abschieds und damit des Todes Jesu. Jüngerschaft und Gemeindeexistenz sind somit im Geschehen seines „Weggehens“ (vgl. Joh 13,33) konstituiert, und die Abschiedsreden ringen im Ganzen um das angemessene Verständnis dieses „Weggehens“, d.h. seines Todes. Sie fungieren insofern als pointierte Einweisung in die Jüngerschaft in der ‚Zeit danach‘, der Zeit der (vermeintlichen) ‚Abwesenheit‘ Jesu, die aus seinem Tod resultiert. Und nur durch ein angemessenes Verstehen dieses Todes – als Hingang zum Vater, Erhöhung, Verherrlichung und Herrschaftsantritt – kann die Jüngergemeinde die ihr begegnenden Anfechtungen in dieser Zeit bestehen und „glauben“ (Joh 14,1.29).¹²¹ |

Wesentlich ist dabei, daß für Johannes die entscheidende Jüngerbelehrung nicht einfach aus dem Munde des irdischen Jesus erfolgen kann (wie dies z.B. in der matthäischen Bergpredigt der Fall ist), aber ebensowenig aus dem Munde des Auferstandenen (wie in zahlreichen späteren, zum Teil gnostischen Jüngerdialogen),¹²² sondern ‚auf der Grenze‘, im Angesicht des

¹¹⁸ So THYEN, Art. Johannesevangelium (s. Anm. 56), 213; die Bezeichnung wird akzeptiert bei MÜLLER, Eigentümlichkeit (s. Anm. 2), 40, der den Sachverhalt aber dann im Rahmen der Gesandtenkonzeption relativiert.

¹¹⁹ So die berühmte Bezeichnung des Markus-Evangeliums bei M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, ThB 2, München⁴1969, 60. Vgl. auch F. OVERBECK, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, aus dem Nachlaß hg. v. C.A. Bernoulli, Tübingen 1911, 340, demzufolge das Johannesevangelium „eine verbreiterte Leidensgeschichte“ ist.

¹²⁰ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 250–252 und DERS., Eschatologie III (s. Anm. 69), 104–109; ausführlich HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes (s. Anm. 101).

¹²¹ Zur Frage nach dem Ausgangsproblem der Abschiedsreden s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 69), 122ff.: In Joh 13,33.36–38 etc. und Joh 16,5–7 wird dieses Problem thematisiert, wobei sich in der Rede vom „Weggang“ Jesu die Gemeinderfahrung seiner (vermeintlichen) Abwesenheit (vgl. Joh 14,18), seines Entzogeneins oder seiner Unsichtbarkeit (Joh 16,10) spiegelt.

¹²² Vgl. dazu DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 71), 21–27.

bevorstehenden Todes, und damit *sub cruce*. Die Grenzsituation ist sprachlich durch die eigentümlich doppelzeitliche Struktur der Abschiedsreden markiert, in der sich die der Abfassung des Evangeliums entsprechende nachösterliche Retrospektive und die Prospektive des Abschiednehmenden durchdringen. Die Verschmelzung der temporalen und sachlichen Horizonte der Zeit Jesu und der Zeit des Evangelisten bzw. der nachösterlichen Gemeinde wird in Joh 13,31f., dem Eingangsspruch der Abschiedsreden, programmatisch eingeführt, in dem die Rede von der ‚bald‘ bevorstehenden (εὐθὺς δοξάσει) und von der bereits ‚jetzt‘, d.h. in der ‚Stunde‘ erfolgten (νῦν ἐδοξάσθη) Verherrlichung in auffälliger Weise miteinander verschränkt sind.¹²³ Durch Kontrast der temporalen Perspektiven entsteht eine eigentümliche temporale ‚Stereoskopie‘, die sich in der Durchdringung der temporalen Perspektiven und in der Verschmelzung der temporalen und sachlichen Horizonte der Zeit Jesu und der Zeit der nachösterlichen Gemeinde im weiteren Verlauf der Abschiedsreden und im Abschiedsgebet fortsetzt. Diese Form der Darstellung, in der in den Worten des Abschiednehmenden immer wieder bereits der Sieg über die Welt (Joh 16,33), der Vollzug des Gerichts über ihren ‚Herrscher‘ (Joh 16,11) und die ‚Vollendung‘ des Werkes Jesu (17,4) vorausgesetzt wird, verdeutlicht den für alle christliche Existenz grundlegenden Charakter und die ‚eschatologische‘ Bedeutung der Ereignisse um den Tod Jesu.

b) Bereits vor der in Joh 13,1 markierten erzählerischen Zäsur wird der Zeitpunkt des Todes Jesu durch die Rede von der „*Stunde Jesu*“ bzw. „seiner Stunde“ bezeichnet. Die qualifizierte Rede von der ὥρα Jesu¹²⁴ begegnet erstmals – unter dem Vorzeichen des „noch nicht“ – in Joh 2,4, doch ist der eigentliche Sinn dieser Wendung dort noch merkwürdig unklar.¹²⁵ Die |

¹²³ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 134–136.250–252; DERS., Eschatologie III (s. Anm. 69), 123f.

¹²⁴ Vgl. auch die Rede vom καιρός Jesu Joh 7,6.8 und von der ἡμέρα Jesu Joh 8,56, die letztlich Variationen der Rede von Jesu „Stunde“ bieten; s. dazu E.D. FREED, Variations in the Language and Thought of John, ZNW 55 (1964), (167–197)191; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 208–212.215f.

¹²⁵ S. dazu KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 102ff.; CH. WELCK, Erzählte Zeichen, WUNT II/69, Tübingen 1994, 135f.; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 224–226. Die Perikope selbst erlaubt noch keine Entscheidung, welcher Rahmen durch die Wendung „meine Stunde“ bezeichnet sein soll. Die Tatsache, daß nach der Abweisung der Mutter dann doch eine Wundertat Jesu erzählt wird, weckt zunächst nur Zweifel daran, ob der Terminus wirklich auf die Stunde des helfenden Eingreifens Jesu bezogen sein soll. Eine Klärung des Sachgehalts erfolgt erst im weiteren Verlauf des Evangeliums, wenn die „Stunde“ zunächst in den Horizont der Tötung Jesu rückt, dann als Todesstunde proklamiert wird und – abschließend – dann, wenn in dieser Todes-„Stunde“ die Mutter Jesu wieder begegnet und von Jesus erneut, mit der gleichen Anrede angesprochen wird (Joh 19,26). Zu diesem subtilen, das Evangelium rahmenden Bezug s. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes (s. Anm. 114), 288f.

Wendung begegnet wieder in Joh 7,30 und 8,20 in Verbindung mit dem Versuch der Gegner, Jesus zu ergreifen. Diese Versuche scheitern, weil „seine Stunde“ noch nicht gekommen ist. Damit wird die Rede von „Jesu Stunde“ deutlicher mit seinem bevorstehenden Tod verbunden. In Joh 12,23 wird die Stunde dann als „gekommen“ proklamiert und zugleich inhaltlich qualifiziert durch die Rede von der Verherrlichung des Menschensohns und das anschließende Wort vom Sterben des Weizenkorns (Joh 12,24). In den folgenden Versen wird die Gegenwart der „Stunde“ durch das wiederholte $\nu\hat{\nu}\nu$ (12,27.31) noch deutlicher herausgestellt und dann – in einer subtilen *relecture* der markinischen Gethsemane-tradition¹²⁶ – durch den Hinweis auf Jesu Erschütterung (12,27)¹²⁷ und seine bevorstehende „Erhöhung“ (12,32–34) und „Verherrlichung“ (12,28) weiter präzisiert: Die „Stunde Jesu“ ist die Stunde seines Todes, von der Mk 14,41 die Rede war, sie ist die Stunde seiner „Erhöhung“ am Kreuz (vgl. Joh 3,14; 8,28) und – in der johanneischen Deutung – auch die Stunde der „Verherrlichung“ durch den Vater. Mit der Proklamation dieser „Stunde“ in Joh 12,23ff. kommt die Heilsnotwendigkeit seines Sterbens und zugleich der Ausblick auf den heilvollen ‚Ertrag‘ desselben, die universale Ausbreitung der Heilsbotschaft,¹²⁸ ins Blickfeld.

Es zeigt sich hier, daß der Evangelist zu den Ereignissen der „Stunde“ nicht nur die Passion und das Sterben Jesu im engeren Sinne zählt, sondern den ganzen Geschehenszusammenhang vom letzten Mahl über Jesu Gefangennahme, sein Verhör und den Pilatusprozeß, die Kreuzigung und die Grablegung bis hin zu den Ostererscheinungen, zur Verleihung des Geistes und zur Aussendung der Jünger.¹²⁹ Der Begriff der „Stunde“ bildet somit ein ‚Integral‘ für die Gesamtheit der Ereignisse um Jesu Tod und Auferstehung. Als solche bildet diese „Stunde“ den ‚Fluchtpunkt‘ der johanneischen Erzählung, denn die auf der Textebene erzeugte bestehende Spannung zwischen dem $\omicron\upsilon\pi\omega$ (Joh 2,4; 7,30; 8,20; vgl. 7,6.8) und dem $\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\nu$ (12,23; vgl. 13,1; 17,1) bzw. $\nu\hat{\nu}\nu$ der „Stunde“ verleiht der gesamten

¹²⁶ S. sowie zur johanneischen Rezeption der markinischen Gethsemane-Szene K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, BZNW 104, Berlin/New York 2000, 7f., und grundlegend R. FELDMEIER, *Die Krisis des Gottessohnes*, WUNT II/21, Tübingen 1987, 39–49; zur Entwicklung der Gethsemanetradition auch J. FREY, *Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, BZ 43 (2002).

¹²⁷ Vgl. Mk 14,34; im Hintergrund steht Ps 41,7 LXX. S. zum Ganzen FELDMEIER, *Krisis* (s. Anm. 126), 39–49.

¹²⁸ S. zur Interpretation von Joh 12,32 J. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zur Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium*, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, WUNT 70, Tübingen 1994, 259ff. (= Nr. 6 in diesem Band).

¹²⁹ Vgl. FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 101), 216–221.

Darstellung eine eigentümliche Dynamik, die auf diese „Stunde“ und damit auf die in ihr zusammengefaßten Ereignisse hinzielt.

Traditionsgeschichtlich weist die Rede von „der Stunde“ in 12,23 auf Mk 14,41 zurück, wo im Blick auf die Todesstunde (vgl. Mk 14,35) ganz analog zu Joh 12,23 formuliert wird: ἡλθεν ἡ ὥρα. Trifft dies zu, dann hat der Evangelist einen in der ihm vorgegebenen Tradition bereits auf die Todesstunde bezogenen Terminus aufgenommen, um damit in seinem Werk die Ereignisse um den Tod Jesu in einem umfassenderen Rahmen zur Sprache zu bringen und zugleich kompositionell hervorzuheben.

c) Diese Beobachtungen werden gestützt durch Beobachtungen zur *temporalen Gestaltung* der johanneischen Erzählung,¹³⁰ vor allem des Verhältnisses von Erzählzeit und erzählter Zeit, des sogenannten „Erzähltempo“.¹³¹ Der Eindruck einer schnell voranschreitenden oder nur langsam dahinfließenden oder gar scheinbar stehen bleibenden Handlung ergibt sich aus den chronologischen Notizen im Text. In der Johannesexegese wurden diese zu Unrecht häufig übersehen oder als unwesentlich beiseite geschoben, doch sind sie zumindest für die erzählerische Fiktion des Zeitverlaufs von tragender Bedeutung. Als chronologische „Meilenzeiger“¹³² sind im vierten Evangelium die verschiedenen Erwähnungen jüdischer Feste zu werten, insbesondere die Hinweise auf die beiden Passafeste vor dem Joh 11,55 erstmals erwähnten Todespassa Jesu, in Joh 2,13.23 und 6,4. Nimmt man diese Notizen ernst,¹³³ dann umfaßt die Erzählung zwischen dem ersten und dem zweiten Passa nur 119 Verse (Joh 3,22–6,3), zwischen dem zweiten und dem dritten Passa 243 Verse (Joh 6,4–11,54), während dann – nach der ‚erzählerischen Pause‘ in dem breiten Erzählerkommentar Joh 12,37–43 (und der ‚situationslos‘ angefügten Summe der | öffentlichen Verkündigung Jesu in 12,44–50) – die Kapitel 13–19 nur noch die Ereig-

¹³⁰ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 168ff.

¹³¹ S. dazu grundlegend R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 70–73; M. DAVIES, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, JSNT.S 69, Sheffield 1992, 65; FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 170–172.

¹³² So im Blick auf Joh 6,4 J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 28 (Nachdruck in: DERS., *Evangelienkommentare*, mit einer Einleitung von Martin Hengel, Berlin/New York 1987).

¹³³ Besonders Joh 6,4 wurde häufig durch die Umstellung von Joh 5 und Joh 6 aus seiner Position gebracht. Derartige Operationen waren nicht selten durch die Absicht motiviert, die johanneische Drei-Jahres-Chronologie (wenigstens in einer ursprünglicheren Form des Evangeliums) mit der markinischen Chronologie auszugleichen. Gegenüber solchen Versuchen, ein vermeintlich ‚ursprünglicheres‘ Werk zu konstruieren, ist es jedoch geraten, die kompositionelle Eigenständigkeit der johanneischen Chronologie und Topologie anzuerkennen und – zumindest im Blick auf die Wirkung der johanneischen Erzählung – auch auszuwerten; s. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 176ff.

nisse einer Nacht und eines Tages umgreifen.¹³⁴ So trägt auch die temporale Gestaltung der Erzählung zur Konzentration auf die Geschehnisse in „der Stunde Jesu“ bei.

d) Neben den Erwähnungen der „Stunde“ enthält das Evangelium eine Vielzahl weiterer Aussagen, die vor dem Anbruch dieser Stunde, d.h. vor dem Beginn der eigentlichen Passionsgeschichte, auf das Geschehen des Todes Jesu und die damit zusammenhängenden Ereignisse vorausweisen und insofern als *proleptische Deutungen des Todes Jesu* fungieren.

Dazu gehört zunächst das *Täuferzeugnis* über Jesus, der als „das Lamm Gottes“ die „Sünde der Welt wegträgt“ (Joh 1,29).¹³⁵ Hinzu kommen eine Fülle weiterer Worte, die eine explizite soteriologische Deutung des Todes Jesu bieten, so die unterschiedlichen mit ὑπέρ-Aussagen gestalteten Worte, die – auch wenn die Formulierungen variieren – im vierten Evangelium in ihrem Zusammenklang zu interpretieren sind:¹³⁶ „mein/sein Fleisch [ge-

¹³⁴ Vgl. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 172.

¹³⁵ Dazu s.u. Abschnitt 3.2 a). Es ist kaum angemessen, wenn *Jens Schröter* (Sterben [s. Anm. 2], 286) meint, Joh 1,29 beziehe sich nicht auf den Tod Jesu und sei daher aus den Überlegungen zur Deutung desselben auszuklammern. Worauf sollten die Adressaten die Rede vom „Wegtragen der Sünden“ in Joh 1,29 deuten, wenn nicht auf das Geschehen, auf das der ganze Weg Jesu nach dem Johannes zuläuft? Immerhin nimmt *Schröter* für Joh 1,29 eine Bezugnahme auf Jes 53 an (ebd., 287). Im übrigen ist die Passion Jesu bei Johannes so erzählt, daß Jesus sein Kreuz selbst „trägt“ (Joh 19,17). So konnten die ersten Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums auch darin einen Rückbezug auf die Täuferprophetie erkennen. Diese wird bei Johannes noch mehrfach bekräftigt und ausdrücklich als „wahr“ bezeichnet (Joh 5,33 und 10,41). All dies stellt das Gewicht dieser ersten Aussage über Jesus heraus, die daher auf kein anderes Geschehen als auf den soteriologisch zu deutenden Tod Jesu bezogen werden kann.

¹³⁶ Dazu s.u. Abschnitt 3.2 b). SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), weist zwar mit Recht darauf hin, daß durch die Verwendung der ὑπέρ-Formel noch nicht *eo ipso* eine soteriologische Deutung des Todes Jesu im Sinne des Stellvertretungs- oder Sühnegedankens gegeben ist, aber wenn in Joh 6,51c vom „Geben“ der σάρξ Jesu „für das Leben der Welt“ die Rede ist, dann erscheint es nicht hinreichend, diese Wendung lediglich als „eine Aussage über die Menschwerdung des Offenbarers“ zu werten (ebd., 287) und aus dem Gefüge der übrigen Aussagen über das Geben „des Lebens“ auszuklammern. Der in Joh 6,51c unverkennbare eucharistische Bezug dürfte für die Leserinnen und Leser den Bezug auf den Tod Jesu eher noch verstärkt haben. Traditionsgeschichtlich könnte hinter der Rede von der Hingabe der σάρξ Jesu eine Variante der Herrenmahls-Paradosis stehen, in der von der Hingabe des σῶμα die Rede war (wobei σάρξ anstelle von σῶμα einen stärker antidoketischen Akzent setzt). Gerade wenn man (wie *Schröter*) nicht zum Mittel der literarkritischen Ausscheidung greift und die Aussagen in Joh 10 und 15 uneingeschränkt zur Deutung des Todes Jesu verwendet, dann muß auch die erste explizite ὑπέρ-Aussage in diesem Werk, Joh 6,51c, in die Betrachtung einbezogen werden. – Die Ausklammerung von Joh 1,29 (dazu vorige Anm.) und 6,51c aus der Deutung des Todes Jesu findet sich bereits bei K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1994, 188, bestritten – freilich ohne Angabe von Gründen. Hinter ihr dürfte

ben] für | das Leben der Welt“ (Joh 6,51c), „mein/sein Leben [hingeben] für die Schafe“ (Joh 10,11.15.17); „[sterben] für das Volk“ und „damit die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammengeführt werden“ (Joh 11,51f.). Diese Wendungen werden dann in den Abschiedsreden (Joh 15,13) und im Abschiedsgebet (Joh 17,18) weitergeführt und bieten in ihrer Summe eine eindruckliche Sequenz der vorwegnehmenden Deutung des Todes Jesu. Als proleptische Todesdeutung fungieren des weiteren Worte über die „*Erhöhung*“ (Joh 3,14f.; 8,28; 12,32.34) oder „*Verherrlichung*“ Jesu (Joh 7,39; 11,4; vgl. dann im Kontext der „Stunde“ Jesu 12,28; 13,31f. etc.), die für die johanneische Sicht des Todes Jesu besonders charakteristisch sind und dieser ihren ‚österlichen‘ Glanz verleihen. Diese Wendungen werden noch eingehender zu beleuchten sein. Zunächst sind nur die zahlreichen weiteren Elemente der johanneischen Erzählung zu benennen, die auf das Geschehen „der Stunde Jesu“ proleptisch hinweisen und damit die Erzählung der Passion Jesu vorbereiten:

Ganz deutlich geschieht dies im Rahmen der Perikope von der *Tempelreinigung* Jesu (Joh 2,14–22), die bei Johannes in Abweichung von der synoptischen Tradition (Mk 11,15–17par.) programmatisch dem Weg Jesu vorangestellt ist:¹³⁷ Das mit der Tempelreinigung verbundene Rätselwort Jesu über das Abbrechen und Aufbauen des Tempels Joh 2,19 fordert mit der parenthetisch angefügten Erläuterung, die das Wort auf den „Tempel seines Leibes“ bezieht (2,21), die Leser des Evangeliums implizit dazu auf, nach weiteren Hinweisen auf das damit bezeichnete Geschehen, auf Jesu Tod und Auferstehung, zu suchen. Selbst das in Joh 2,17 eingeführte Zitat aus Ps 68,10 LXX bietet durch seine von der Septuaginta abweichende Tempusverwendung einen proleptischen Verweis darauf, daß „der Eifer um [Gottes] Haus“ Jesus einst „verzehren“ wird¹³⁸ und scheint bewußt auf diesen Bezug hin gestaltet zu sein.

Weitere Hinweise auf die bevorstehende Passion Jesu bieten die Bemerkungen über die *Tötungsabsicht* der Gegner Jesu (Joh 5,18; 7,1.19f.25; 8,37.40; 11,53; 12,10) und die Versuche, ihn zu ergreifen (Joh 7,30.32.44;

zumindest bei BERGER eine letztlich sachlich-theologisch motivierte Abwehr des Sühne- und Stellvertretungsgedankens stehen.

¹³⁷ S. dazu KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 123–131; U. SCHNELLE, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannes-Evangeliums, NTS 42 (1996), 359–373; RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 331–335 und passim.

¹³⁸ Das Futur καταφάγεται με (statt des Aorist κατέφαγέν με) ist ganz aus der theologischen Absicht des johanneischen Autors zu erklären; s. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 69–71; SCHNELLE, Tempelreinigung (s. Anm. 137), 362; KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 125–127; A. OBERMANN, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium, WUNT II/83, Tübingen 1996, 114–128; M.J.J. MENKEN, Old Testament Quotations in John, BET 15, Kampen 1996, 37–46; RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 276–281.

| 8,20; 10,39; 11,57) oder zu steinigen (Joh 10,31–33; 11,8),¹³⁹ ebenso die proleptischen Hinweise auf Judas als den ‚Verräter‘ in Joh 6,64.70f. und 12,4 (vgl. 13,2).¹⁴⁰ In diesen Kontext gehören weiter die schon erwähnten *Passanotizen* (Joh 2,13.23; 6,4), die implizit auf das letzte Passa Jesu hinweisen,¹⁴¹ und die erste Erwähnung des Todespassa in Joh 11,55. Hinzu kommen die Erwähnungen anderer jüdischer *Feste* (Joh 5,1; 7,2ff.; 10,22) sowie die Nennung von *Jerusalem* als dem Ort der Gegner Jesu und seines Todesgeschicks (1,19; 2,13.23; 4,45; 5,1f.; 10,22; 11,18.55; 12,12).¹⁴² Deutliche Hinweise auf den bevorstehenden Tod Jesu sind weiter das rätselhafte Wort von der kommenden *Nacht*, in der Jesu Wirken ein Ende haben wird (9,4: vgl. 13,30),¹⁴³ und der proleptische Bezug der *Salbung* von Bethanien auf Jesu Begräbnis in Joh 12,7. Wesentlich sind schließlich eine Reihe von erzählerischen Kommentaren, die proleptisch auf die Auferstehung (Joh 2,22) oder seine „Verherrlichung“ (Joh 7,39; 12,16) und damit ebenfalls auf das Geschehen in seiner „Stunde“ Bezug nehmen.

e) Überblickt man die für das Evangelium so charakteristischen *erzählerischen Kommentare*,¹⁴⁴ mit denen der Evangelist¹⁴⁵ – oft in parenthetischer Form – für seine Leser den tieferen bzw. ‚eigentlichen‘ Sinn des erzählten Geschehens erläutert, dann zeigt sich, daß der Tod Jesu bzw. seine „Verherrlichung“ ein zentrales Thema dieser Erläuterungen bildet.¹⁴⁶ | Die Hin-

¹³⁹ S. dazu ausführlich KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 184–200.

¹⁴⁰ Die weiteren Erwähnungen des Judas sind keine Prolepsen mehr, sondern finden sich im Rahmen der Erzählung vom Verrat bzw. später. Vgl. zu den Hinweisen auf den Verräter KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 217ff.

¹⁴¹ Vgl. H. WEDER, *Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6*, in: Ders., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, 363–400 (373.: „Auch der Hinweis auf die Nähe des Passafestes kann durchaus verstanden werden als Signal für die kommende Passion.“

¹⁴² S. dazu KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 116–119.

¹⁴³ S. dazu O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, HBS 5, Freiburg i.Br. u.a. 1995, 223–234.

¹⁴⁴ S. grundlegend G. VAN BELLE, *Les parentèses dans l'évangile de Jean*, SNTA 11, Leuven 1985; auch CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 131), 16ff.149ff.; zu einer spezifischen Form der Parenthesen auch C.J. BJERKELUND, *Tauta egeneto. Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium*, WUNT 40, Tübingen 1987.

¹⁴⁵ Die älteren Annahmen, daß diese Erzählerkommentare wegen ihrer parenthetischen Sprachgestalt im johanneischen Text auch literargeschichtlich als Nachträge oder Glossen zu verstehen seien, sind in neuerer Zeit mit Recht aufgegeben worden. Der johanneische Text hat eine tiefgreifend ‚erläuternde‘, ‚interpretierende‘ Struktur, und die Erzählerkommentare gehören mit anderen Elementen wie dem Hinweis auf das Wirken des Parakleten (oder auch des ‚Lieblingsjüngers‘) gemeinsam zu dieser Sprachgestalt, die nicht nur ein Geschehen erzählen will, sondern auf dessen ‚richtiges‘ Verständnis zielt. S. dazu B. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, CB.NT 6, Uppsala 1974, 259–274.

¹⁴⁶ S. dazu CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 131), 40.

weise auf die nach der Auferstehung bzw. der Verherrlichung Jesu erfolgte „Erinnerung“ der Jünger (Joh 2,22; 12,16) und den ebenfalls erst nach der Verherrlichung Jesu verliehenen Geist (Joh 7,39), auf den ‚tieferen‘ Sinn des Tempelworts (Joh 2,21) und den Sinn des ὑψωθῆναι als Hinweis auf die Todesart Jesu (Joh 12,33), auf Judas als den Verräter (Joh 6,71) und die noch ausstehende „Stunde Jesu“ (Joh 7,30; 8,20) begegnen alle im Rahmen solcher erzählerischen Randbemerkungen.

Dies zeigt, daß dem Evangelisten an der Vermittlung dieser Inhalte besonders gelegen war, und bestätigt die zentrale Bedeutung des Geschehens um Tod und Auferstehung Jesu für den johanneischen Autor. Dieser hatte offenbar ein besonderes Interesse daran, daß seine intendierten Leserinnen und Leser das im Rahmen der „Stunde Jesu“ begriffene Geschehen in seiner ‚eigentlichen‘ Bedeutung verstehen konnten.

Aber welche ist diese? Und wie verbinden sich in der Sicht des Evangelisten Tod und Auferstehung Jesu, die ja offenbar beide unter die Geschehnisse der „Stunde Jesu“ subsumiert werden? Welche Bedeutung kommt dabei dem *Tod* Jesu oder gar dem *Kreuz* zu? Dies ist in Anbetracht der explizit deutenden Worte zu klären, die bislang nur erwähnt, aber noch nicht ausgewertet werden konnten.

3.2 Die soteriologische Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes und sühnewirksames Geschehen

a) Die erste explizit soteriologische Deutung Jesu und seines Todes begegnet im Zeugnis Johannes des Täufers, der ja im vierten Evangelium – abweichend von der synoptischen Tradition – in keiner Weise als Bußprophet, sondern ganz und gar als Zeuge Jesu erscheint.¹⁴⁷ Nach seinem negativen Selbstzeugnis, der Abweisung jeder eigenen Würde (Joh 1,20–|23),

¹⁴⁷ Die bei den Synoptikern gebrauchte Bezeichnung ὁ βαπτιστής die das wohl auffälligste Element der Wirksamkeit dieser prophetischen Gestalt charakterisiert, fehlt im vierten Evangelium. Hier wird der ‚Täufer‘ nur Johannes genannt und im übrigen ganz als Zeuge stilisiert. S. zum Wirken Johannes des Täufers J. FREY, Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmeier (Hgg.), Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer, NTOA 47, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000, (129–208)164–177; weiter J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte, BZNW 53, Berlin/New York 1989, M. TILLY, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers, BWANT 137, Stuttgart u.a. 1994; J.E. TAYLOR, The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism, Grand Rapids/Cambridge 1997; zum johanneischen Täuferbild s. D.-A. KOCH, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19–34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2–11, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neiryneck), Bd. 3, BETL 100/3, Leuven 1992, 1963–1984, sowie M. STOWASSER, Johannes der Täufer im Vierten Evangelium, ÖBS 12, Klosterneuburg 1992.

und der Ankündigung des Kommenden (Joh 1,26f.) spricht Johannes beim ersten Auftreten Jesu im Evangelium über ihn den Satz aus: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt“ (Joh 1,29). Weitere Aussagen über Jesus schließen sich an,¹⁴⁸ aber dieses erste Wort, das in 1,36 in abgekürzter Form wiederholt und damit in seiner grundlegenden Bedeutung herausgestellt wird, ist „gleichsam das Eingangstor zum joh Verständnis Christi“.¹⁴⁹

Das Täuferzeugnis wird gegen Ende der üblichen Wirksamkeit Jesu noch einmal bekräftigt, wenn die vielen, die zu Jesus kommen und glauben, rückblickend feststellen: „alles, was Johannes über diesen gesagt hat, ist wahr gewesen“ (Joh 10,41).¹⁵⁰ Die an dieser Stelle in der johanneischen Erzählung auffällige Rückblende auf die μαρτυρία des Täufers bekräftigt zunächst, daß sein Zeugnis – und dabei besonders sein *erstes* Wort über Jesus als „Lamm Gottes“ – für das vierte Evangelium grundlegende Bedeutung besitzt.¹⁵¹ Wenn man darüber hinaus die kompositionellen Bezüge zwischen den beiden Stücken wahrnimmt, die die Lazarusperikope rahmen, die knappe Erwähnung des ‚Rückzugs‘ Jesu nach Transjordanien Joh 10,40–42 und die Perikope über den Todesbeschluß des Hohen Rates Joh 11,45–54, dann wird der Sinnhorizont des Hinweises auf das Täuferzeugnis noch deutlicher. Dieser Hinweis steht nämlich in präziser Entsprechung zu der in Joh 11,51f. berichteten Kaiaphasprophetie über das Sterben Jesu „für das Volk“ (Joh 11,51f.). Dies läßt sich dahingehend interpretieren,

¹⁴⁸ Joh 1,30 die Identifikation mit dem zuvor angekündigten Kommenden und Praxistenten; Joh 1,32f. die Prädikation Jesu als Geisttrager und Geisttufer und Joh 1,34 die Prädikation Jesu als „der Sohn Gottes“ (oder: ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ [vgl. Jes 42,1]: s. F. HAHN, Beobachtungen zu Joh 1:18,34, in: J.K. Elliott (Hg.), *Studies in New Testament Language and Text* (FS G.D. Kilpatrick), Leiden 1976, (239–245)241.

¹⁴⁹ So mit Recht KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 67.

¹⁵⁰ Die Aussagen in Joh 10,40–42 stehen im übrigen in auffälliger Korrespondenz zur Perikope über den Todesbeschluß Joh 11,45–54, die gleichfalls eine soteriologische Deutung des Todes Jesu enthält. Beide Abschnitte rahmen die Lazarusperikope, s. KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 192 Anm. 52; FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 408–411.

¹⁵¹ Es erscheint völlig willkürlich, die Aussage von Joh 1,29 aufgrund der vermeintlichen ‚Dublette‘ mit 1,36 als redaktionellen Zusatz auszuschneiden (so BECKER, *Evangelium I* [s. Anm. 2], 116; MÜLLER, *Eigentümlichkeit* [s. Anm. 2], 51f.) oder dieselbe als ‚bloß‘ traditionelle Wendung abzuwerten (so noch MÜLLER, *Bedeutung* [s. Anm. 2], 63; vgl. KÄSEMANN, *Wille* (s. Anm. 1), 23 Anm. 7; SCHULZ, *Evangelium* (s. Anm. 2), 237; jetzt auch DIETZFELBINGER, *Sühnetod* [s. Anm. 2], 67). Am plausibelsten erklären sich die johanneischen Tuferaussagen aus der bewußten Bezugnahme auf Mk 1, s. dazu KOCH, *Der Täufer* (s. Anm. 147), und die ausführliche Analyse von R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, WUNT 122, Tübingen 2000, 115ff., der ebd. 123 feststellt: „Joh 1,35f. gehört wie Joh 1,29 der theologischen Deutung des Evangelisten an.“

daß im Sinne des vierten Evangelisten auch das Täu|ferzeugnis – analog zur Prophetie des Hohenpriesters über den ‚Nutzen des Todes Jesu „für das Volk“ – eine soteriologische Deutung des Todes Jesu enthält und eben in diesem Sinne ausdrücklich als ‚wahr‘ bezeichnet wird.¹⁵² Wie der Hohepriester, der gemäß priesterlicher Amtspflichten über die ‚Gültigkeit‘ bzw. ‚Wirksamkeit‘ von Opfern zu befinden hat, nun in prophetischer Inspiration eine Aussage über die soteriologische Wirksamkeit der Lebenshingabe Jesu macht, so brachte der Täufer als Zeuge bereits beim ersten Auftreten Jesu in prophetischer Vorausschau die sündentilgende Wirksamkeit seines Todes zur Sprache; darauf wird nun in Joh 10,40-42 zurück verwiesen.

Die Schwierigkeiten der Interpretation dieser Aussage sind freilich vor allem dadurch bedingt, daß der ‚Titel‘¹⁵³ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ im Neuen Testament ohne wirkliche Parallele ist.¹⁵⁴ Die Deutung von Joh 1,29 sollte deshalb zunächst bei der Funktionsbeschreibung ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ansetzen. Das Verbum αἴρειν ist hier im Sinne von Beseitigung und Wegnahme der Sünde¹⁵⁵ als „wegtragen“ zu übersetzen, wobei die Metaphorik von der Sündenlast aufgenommen ist.¹⁵⁶ Diese wird am Ende des Evangeliums erzählerisch noch einmal aufgenommen, wenn be-

¹⁵² Auch dieser Bezug wird bei SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), nicht beachtet. Sein Versuch, Joh 1,29 vom der Frage nach der Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium fernzuhalten, ist daher als gescheitert anzusehen.

¹⁵³ Im Grunde liegt in dieser Prädikation kein christologischer ‚Titel‘ vor, sondern eine durch Schriftbezüge konnotierte christologische Metapher, die nur durch ihre konventionalisierte Verwendung, d.h. in der christlichen Theologie, zum ‚Titel‘ Christi wurde.

¹⁵⁴ Der Titel begegnet in den TestXII, wo allerdings christliche Interpolation vorliegen könnte (TestJos 19,11; TestBenj 3,8). Vgl. im NT noch ἀμνός in Act 8,32; 1Petr 1,19; die Apk verwendet nur ἀρνίον, s. zum Vergleich J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum, in: HENGEL, Die johanneische Frage (s. Anm. 79), (326–429)388f.; ausführlich jetzt auch A. HEINZE, Johannesapokalypse und johanneische Schriften, BWANT 142, Stuttgart 1998, 271–288, doch bleiben Deutung und Hintergrund der Terminologie in der Apokalypse nach wie vor umstritten, s. dazu ausführlich M. HASITSCHKA, Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung, IThS 27, Innsbruck/Wien 1989, 54–109, P. STUHLMACHER, Das Lamm Gottes – eine Skizze, in: H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer (Hgg.), Geschichte – Tradition – Reflexion III: Frühes Christentum (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 529–542; O. HOFIUS, Ἀρνίον – Widder oder Lamm?, ZNW 89 (1998), 272–281 (jetzt auch in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 241–250); METZNER, Verständnis (s. Anm. 151), 143–158.

¹⁵⁵ Vgl. dazu METZNER, Verständnis (s. Anm. 151), 129; vgl. KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 69f.; zum metaphorischen Hintergrund der Rede vom ‚Wegnehmen‘ der Sünde s. G. RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde, WUNT II/25, Tübingen 1987, 59–65.

¹⁵⁶ Vgl. H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, QD 161, Freiburg u.a. 1996, (18–52)48.

tont wird, daß Jesus – anders als in der synoptischen Darstellung – sein Kreuz selbst zur Hinrichtungsstätte trug (Joh 19,17). Die Formulierung in Joh 1,29 bringt zum Ausdruck, „daß das Gotteslamm die Sünde der Welt fortträgt und beseitigt ... und dadurch der wirksamen Macht beraubt.“¹⁵⁷ Dabei wird durch den Singular ἡ ἁμαρτία die Sünde des κόσμος, d.h. der Menschenwelt, als eine Einheit begriffen, „sofern sich in ihr der *eine* Widerspruch gegen die Offenbarung Gottes in Christus zu erkennen gibt.“¹⁵⁸

Es geht also in dem hier vorliegenden Sündenverständnis „nicht um eine immer wieder notwendige Vergebung einzelner Vergehen, sondern um die Totalität der Sünde, deren Macht einmalig und für immer ... gebrochen wird“,¹⁵⁹ und zwar dadurch, daß das „Lamm Gottes“ sie „wegträgt“, was – in Anbetracht des Gefalles der johanneischen Darstellung – nicht auf den Weg Jesu im allgemeinen, sondern nur auf den Kulminationspunkt dieses Weges, das Geschehen in Jesu „Stunde“, d.h. seinen Tod bezogen werden kann.¹⁶⁰ Dieser gerät damit von vorneherein als ein ‚*wirksamer*‘ Tod ins Blickfeld.¹⁶¹ Man kann dies m.E. für Joh 1,29 präzisieren: als ein *sündentilgendes* und in diesem Sinne *sühnendes* Geschehen. |

¹⁵⁷ So METZNER, Das Verständnis der Sünde (s. Anm. 2), 129.

¹⁵⁸ So METZNER, Das Verständnis der Sünde (s. Anm. 2). Die universale Weite der Sünde betont auch M. HASITSCHKA, Befreiung von Sünde (s. Anm. 154), 166.

¹⁵⁹ METZNER, Das Verständnis der Sünde (s. Anm. 2).

¹⁶⁰ Gegen SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), 284, der Joh 1,29 zu Unrecht vom Ereignis des Todes Jesu abgelöst sehen und auf den Weg Jesu als Ganzen deuten will. In dem Interesse, „den Sühnetodgedanken vom johanneischen Denken gänzlich fernzuhalten“ (so SCHRÖTER, ebd., 263), hatte bereits *Klaus Berger* versucht, Joh 1,29 aufgrund der Parallele in 2Hen 64,5 auf die interzessorische Tätigkeit des Erhöhten nach 1Joh 2,1 zu beziehen (DERS., Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997, 229f.). Aber die Parallele – dort wird der himmlische Henoch als „Wegnehmer der Sünden der Menschen“ bezeichnet – besagt für das vierte Evangelium gar nichts: Weder in Joh 1,29 noch sonst im Evangelium ist von der interzessorischen Tätigkeit des Erhöhten die Rede, im Übrigen besitzt die Wendung (ἀφ-)αἴρειν ἁμαρτίας zahlreiche weitere Parallelen, z.B. Ex 34,9; Jes 27,9; Sir 47,11; Röm 11,27; 1Joh 3,5; Hebr 10,4 (s. dazu CHR. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, JSRZ V/7, Gütersloh 1996, 994). Eine vorsichtig differenzierende Untersuchung der Passagen 2Hen 64,5 und Joh 1,29 hatte bereits RÖHSER, Metaphorik (s. Anm. 155), 63–65, vorgelegt, auch wenn er letztlich doch der von seinem Lehrer *Berger* favorisierten Deutung folgt. Der johanneische Kontext weist jedoch auf eine andere Deutung hin: Insbesondere in Verbindung mit der Passa-Typologie ist für Joh 1,29 ein Bezug auf den Tod Jesu, auf den ja die ganze Jesus-Darstellung des Johannesevangeliums hinzielt, sehr viel wahrscheinlicher (s. in diesem Sinne auch METZNER, Das Verständnis der Sünde [s. Anm. 2], 133ff.).

¹⁶¹ SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), 265 Anm. 11, verweist auf die Rede vom „effective death“ bei H.S. VERSNEL, Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death“, in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, StP 38, Leiden u.a. 1989, 162–196.

Eine solche Interpretation setzt sich notwendig vielstimmigem Widerspruch aus: Der Sühnegedanke gilt Teilen der neuzeitlichen (vor allem protestantischen) Theologie als Relikt einer längst überwundenen, im gegenwärtigen Verständnis nicht mehr nachvollziehbaren Opfer- und zugleich Gottesvorstellung,¹⁶² so daß sich die exegetisch-theologische Interpretation der neutestamentlichen Zeugnisse häufig mit dem Versuch verbunden hat, die Sühnevorstellung von denselben fern zu halten oder sie in ihrer Bedeutung für die neutestamentliche Soteriologie nach Möglichkeit zu minimieren: als eine lediglich aus der Tradition übernommene, im Denken der neutestamentlichen Hauptzeugen Paulus und Johannes durch andere Interpretamente überlagerte und damit letztlich überwundene Kategorie.¹⁶³ So hatte *Rudolf Bultmann* in seiner ‚Theologie des Neuen Testaments‘ immerhin den „gemeinchristlichen“ Charakter der Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer für die Sünden festgestellt, wie sie in der Röm 3,24f. rezipierten Tradition, aber weit darüber hinaus „über das ganze NT und die anschließende Literatur verstreut“¹⁶⁴ begegnet, dann aber die Distanz der für Paulus bzw. Johannes charakteristischen Anschauung und dem Sühnegedanken betont: Bei Johannes spiele der Gedanke vom Tod Jesu als Sühnopfer „keine Rolle“, „sollte er ihn aus der Gemeindefradition übernommen haben, so wäre er bei ihm wie ein Fremdkörper.“¹⁶⁵ Im Interesse dieser theologisch grundlegenden These versuchte *Bultmann*, die eindeutig von der Sühneterminologie geprägten Aussagen des ersten Johannesbriefes (1Joh 1,7; 2,2; 4,10) durch die Mutmaßung, hier lägen redaktionelle Glossen vor, interpretatorisch zu marginalisieren.¹⁶⁶ Die in Joh 17,19 auffällige opfertheologische Wendung ὑπὲρ αὐτῶν [εἰς] ἀγιαζῶ ἑμαυτόν wird wie andere Aussagen des Evangeliums (z.B. Joh 3,16) auf die Sendung Jesu als Ganze bezogen und damit von einem spezifischen Bezug auf den Tod Jesu gelöst.¹⁶⁷ An der neutestamentlichen Theologie *Bultmanns* wird exemplarisch deutlich, wie – letztlich im Interesse eines systematisch-theo-

¹⁶² Besonders prononciert und wirkungsvoll R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I: Ein theologisches Gespräch, Hamburg 1967, 42: „Diese mythologische Interpretation ..., in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar.“

¹⁶³ Ein aufschlußreiches Beispiel dieses Verfahrens führt KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 97 Anm. 175 an, wenn er auf FORESTELL, The Word of the Cross (s. Anm. 2), verweist, der dieses Anliegen in entwaffnender Offenheit formuliert.

¹⁶⁴ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 94), 87.

¹⁶⁵ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 94), 407. Zur Diskrepanz zum paulinischen Denken s. ebd., 295f. In ähnlicher Weise argumentiert G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. F.W. Horn, Berlin/New York 1995, 382, auch in Bezug auf das Markusevangelium.

¹⁶⁶ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 94), 406f.

¹⁶⁷ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 94), 407f.

logischen Anliegens – eine gewiß interpretationsbedürftige aber eben doch | „zentrale neutestamentliche Aussage“¹⁶⁸ interpretatorisch marginalisiert, ja letztlich eliminiert wird.

Es ist hier nicht der Ort, auf die vielfältigen Bemühungen einzugehen, dem Sühnedanken durch die präzisere Ausleuchtung seines biblischen Verstehenshorizonts¹⁶⁹ einen neuen, weniger mißverständlichen und damit vielleicht auch für ein heutiges theologisches Verstehen¹⁷⁰ eher nachvollziehbaren Sinn abzugewinnen. Hermeneutisch scheint es jedenfalls geboten, die einschlägigen Aussagen im Neuen Testament, auch in den johanneischen Schriften, traditionsgeschichtlich differenziert wahrzunehmen und in ihrem | Zusammenspiel für das Verständnis des Todes Jesu im vier-

¹⁶⁸ S. in diesem Sinne H. MERKLEIN, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 181–191; vgl. auch DERS., Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 31–59.

¹⁶⁹ Grundlegend sind die Arbeiten von Alttestamentlern: H. GESE, Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ²1983, 85–106; B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; DERS., Auslösung verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 5–39; DERS., Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff, SBS 165, Stuttgart 1997; DERS., Art. Sühne 1: Altes Testament und Judentum, EKL³ IV, 552–555; K. KOCH, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: DERS., Spuren des hebräischen Denkens, Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Ges. Aufs. I, hg. v. B. Janowski u. M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, 184–205; vgl. weiter die Arbeiten der Neutestamentler M. HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, IKZ 9 (1980), 1–25.135–147; DERS., The Atonement. A study of the origins of the doctrine in the New Testament, translated by J. Bowden ... with substantial additions by the author, London 1981; O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 33–49; MERKLEIN, Der Tod Jesu (s. Anm. 168); DERS., Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, (1–106)23–34; DERS., Sühnetod (s. Anm. 168); P. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 27–42; DERS., Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, Göttingen 1992, 137–143.192–196.294–299 u.ö.; DERS., Art. Sühne 2: Neues Testament, EKL³ IV, 555–557; U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I, EKK 5/1, Zürich etc. ²1987, 233–243, sowie jetzt ausführlich TH. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁷⁰ S. dazu etwa I.U. DALFERTH, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers, JBTh 6 (1991), 173–194; G. KITTEL, Die biblische Rede vom Sühnopfer Christi und ihre unsere Wirklichkeit erschließende Kraft. Eine didaktische Reflexion, JBTh 9 (1994), 285–313.

ten Evangelium auszuwerten. Gegenüber dem Ansinnen, als problematisch empfundene theologische Motive einer nachträglichen Redaktion zuzuweisen,¹⁷¹ ist angesichts des hier vorliegenden hermeneutischen Zirkels größte Vorsicht geboten, und auch wenn sich einzelne Sprachformen als Elemente der theologischen Tradition erweisen lassen, sind diese als Bestandteil des Gesamttextes ernst zu nehmen und nicht einfach als überwundene Reste der Gemeindeftheologie zu werten.¹⁷² Schließlich sollte man berücksichtigen, daß die Johannesbriefe, vor allem der erste Brief, den historisch und theologisch nächstliegenden Kommentar zum Evangelium bilden, so daß die These einer großen theologischen Diskrepanz zwischen beiden wenig Plausibilität besitzt. Wenn sich im 1. Johannesbrief also der Gedanke der Sühnewirksamkeit des Todes Jesu eindeutig nachweisen läßt, dann wäre es problematisch anzunehmen, daß der vierte Evangelist dieses Motiv überhaupt nicht gekannt oder gar völlig verworfen hätte.

Zu beobachten ist allerdings, daß die für die biblische Sühnetradition zentrale Terminologie, die häufig als Wiedergabe der hebräischen Lexeme פָּרַח pi. bzw. פָּרַח־פָּרַח fungierenden Lexeme [ἐξ-]ἰλάσκεσθαι; ἰλασμός und ἰλαστήριον,¹⁷³ im Johannesevangelium fehlt; im ersten Johannesbrief ist sie allerdings belegt.¹⁷⁴ In 1Joh 2,2 wird der erhöhte Christus selbst als „Sühnung für unsere Sünden“ (ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) bezeichnet, und in 1Joh 4,10 erscheint die aus der Liebe Gottes motivierte Sendung des Sohnes als „Sühnung für unsere Sünden“ (ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Dabei wird man beide Passagen sicher so zu interpretieren haben, daß jeweils konkret an das Geschehen des Todes Jesu gedacht ist, der als Ziel seiner Sendung in die Welt die Sühne für die Sünden schafft, wobei in 1Joh 2,2 analog Joh 1,29 den Sachverhalt zur Sprache bringt, daß diese Sühne nicht nur die Sünden der Glaubenden allein, sondern „die der ganzen Welt“ betrifft. Im gleichen Kontext spricht 1Joh 1,7 von der sündentilgenden Wirkung des „Blutes“ Jesu – eine Aussage, die sicher im Rahmen der Sühnevorstellung zu interpretieren ist, auch wenn die Termini ἰλασμός bzw. (ἐξ-)ἰλάσκεσθαι fehlen. Dabei kann man | begründet vermuten, daß der Autor an diesen Stellen

¹⁷¹ So BECKER, *Evangelium I* (s. Anm. 2), 111 und II, 493; im Anschluß an ihn jetzt auch MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 48–52.

¹⁷² So im Blick auf die Sühneaussagen noch MÜLLER, *Bedeutung* (s. Anm. 2), 63; vgl. DERS., *Die Geschichte der Christologie* (s. Anm. 65), 71; ähnlich DIETZFELBINGER, *Sühnetod* (s. Anm. 2), 67.74–76.

¹⁷³ Zur Verwendung dieser Lexeme im Profangriechischen und in der LXX s. C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen-Vluyn 1989, 84–95; KNÖPLER, *Sühne* (s. Anm. 169), 36ff.; zum alttestamentlichen Sprachgebrauch s. umfassend JANOWSKI, *Sühne* (s. Anm. 169), passim.

¹⁷⁴ Zu den Sühneaussagen in 1Joh s. KNÖPLER, *Sühne* (s. Anm. 169), 209ff.; weiter H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23/1, Zürich etc. 1991, 91.106–108.251.

auf christologische und soteriologische Traditionen seiner Gemeinde zurückgreift.¹⁷⁵ Der Befund im ersten Brief zeigt somit, daß die im Alten Testament entwickelte Vorstellung der (kultischen, nämlich durch Opfer und somit durch ‚Blut‘ gewirkten) Sühne in der Übertragung auf das Geschehen des Todes Jesu auch im Kreis der johanneischen Adressatengemeinden bekannt war.¹⁷⁶ Wenn der vierte Evangelist die Rede vom Tod Jesu als Sühnegeschehen (ἱλασμός) aber aus der Gemeindefradition gekannt haben dürfte, dann ist doch zu fragen, ob er diese Kategorie nicht auch in seiner eigenen Interpretation des Todes Jesu voraussetzt, auch wenn er die griechische Terminologie der kultischen Sühne in seinem Werk nicht verwendet.

Dies impliziert die methodologische Frage, ob die definitorische Einschränkung der Rede von ‚Sühne‘ auf jene Stellen, an denen die *griechische* Terminologie ἱλάσκεσθαι κ.τ.λ. begegnet,¹⁷⁷ nicht zu Verkürzungen führen muß. Ohne den Wert der terminologischen und traditions-geschichtlichen Differenzierungen zu leugnen,¹⁷⁸ muß man doch damit rechnen, daß die biblisch geprägte und im Frühjudentum in verschiedenen Formen rezipierte Sühnevorstellung auch dort den Hintergrund einzelner neutestamentlicher Aussagen bilden kann, wo die entsprechenden Termini nicht begegnen. Insbesondere „soteriologische Aussagen im Opferkontext, der in einer bestimmten Konnotation befindliche αἵμα-Begriff, das Stellvertretungsmotiv und die Vorstellung von der Beseitigung sündigen Seins

¹⁷⁵ S. dazu KLAUCK, Der erste Johannesbrief (s. Anm. 174), 108, der hinter 1Joh 2,2 eine christologische Formel des Typs „Christus ist Sühne für unsere Sünden“ vermutet, die dann auch in 4,10 übernommen und mit den dort verwendeten, ebenfalls traditionellen Sendungsaussagen (s. dazu FREY, Eschatologie III [s. Anm. 69], 286–288) verbunden wurde. Auch die Rede vom „Blut“ Jesu in 1Joh 1,7 dürfte auf eine ältere Gemeindefradition rekurrieren, s. KLAUCK, Johannesbrief (s. Anm. 174), 92.

¹⁷⁶ Es erscheint daher völlig verfehlt, wenn *Klaus Berger* versucht, dem Autor des vierten Evangeliums die Kenntnis dieser Vorstellung gänzlich abzusprechen und die johanneischen Aussagen über den Tod Jesu auf einem ganz anderen Hintergrund und in ganz anderen Kategorien zu interpretieren.; vgl. BERGER, Im Anfang (s. Anm. 160), 225–243.

¹⁷⁷ So die Eingrenzung bei C. BREYTENBACH, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: U. Mell/U.B. Müller (Hgg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker), Berlin/New York 1999, 419–442. Obwohl die Sühnevorstellung in *hebräischen* Texten wurzelt, will *Breytenbach* im Blick auf das hellenistische Judentum und frühe Christentum nur dort von ‚Sühne‘ sprechen, wo die entsprechende *griechische* Terminologie ἱλάσκεσθαι κ.τ.λ. begegnet, und auf die „Verwendung des ‚Sühne‘-Begriffes als heuristischer Kategorie der gegenwärtigen exegetischen Sprache“ verzichten (420).

¹⁷⁸ S. dazu BREYTENBACH, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditions-geschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, NTS 39 (1993), 59–79.

bzw. von der Errettung der verwirkten Existenz des Menschen¹⁷⁹ sind stets auf einen Zusammenhang mit der Sühnevorstellung hin zu prüfen. Liegt ein | solcher Zusammenhang vor, dann wird man auch in Bezug auf solche Aussagen legitim von ‚Sühne‘ sprechen können, wo der Tod Jesu als ein Heilshandeln Gottes zur Sprache kommt, das „Errettung aus Todverfallenheit“ und „Ermöglichung neuen Lebens“ bewirkt.¹⁸⁰

Eine derartige Rezeption der Sühnevorstellung ist nach den Untersuchungen von *Thomas Knöppler* und *Rainer Metzner*¹⁸¹ im Johannesevangelium zunächst in Joh 1,29 festzustellen. Denn obwohl in dieser Aussage die Termini ἰλάσκεσθαι oder ἰλασμός nicht begegnen, ist Jesu Tod hier als ein Geschehen verstanden, in dem sich Gott und Welt begegnen und in der eine durch göttliches Handeln gewährte Errettung aus Todverfallenheit, eine „dem Menschen zugute kommende Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs“ erfolgt.¹⁸² Wenn man ein derart qualifiziertes Geschehen auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Vorgaben als ‚Sühne‘ bezeichnen kann, dann charakterisiert die Aussage in Joh Jesu Tod als „stellvertretenden Sühnetod“.¹⁸³

Umstritten ist freilich die traditionsgeschichtliche Herleitung der Prädikation ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. Diskutiert werden – zum Teil in Verbindung mit der Rede vom „geschlachteten Lamm“ der Apokalypse (Apk 5,6 u.ö.: ἀρνίον)¹⁸⁴ – vor allem der Bezug auf die im täglichen Opferdienst (Tamidopfer; vgl. Ex 29,38–42) dargebrachten Lämmer,¹⁸⁵ auf das Passa-

¹⁷⁹ So die Aufzählung bei KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 169), 109.

¹⁸⁰ So die Formulierungen bei JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 169), 176, der weiterhin darauf verweist, daß im Alten Testament ein solches Geschehen durch das „Handeln des stellvertretenden Mittlers“, also durch einen Akt der *Stellvertretung* erfolgt. Vgl. die in Anlehnung an diese alttestamentliche Beschreibung formulierte Definition bei KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 91: „Sühne ist ein Heilshandeln Gottes, das die aufgrund von Schuld verwirkte Existenz des Menschen dem verdienten Tod entreißt.“

¹⁸¹ KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 169), 89ff.; DERS., Sühne (s. Anm. 169), 226–231; METZNER, Verständnis (s. Anm. 151), 128ff. Vgl. auch RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), 309; SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 114), 50.

¹⁸² So die auf den priesterschriftlichen Sühnekult bezogene Charakterisierung bei JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 169), 11.

¹⁸³ So SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 114), 50.

¹⁸⁴ Zur religionsgeschichtlich und semantisch komplexen Diskussion dieses Terminus s. die Ausführungen in den neueren Kommentaren von H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes, RNT, Regensburg 1997, 164–169; D.E. AUNE, Revelation 1–5, WBC 52, Dallas 1997, 352f.367–373 (Lit.); G.K. BEALE, The Book of Revelation, NIGTC, Grand Rapids etc. 1999, 351–355; sowie die neueren Beiträge von STUHLMACHER, Lamm Gottes (s. Anm. 154), und HOFIUS, Ἀρνίον (s. Anm. 154) (Lit.).

¹⁸⁵ P. *Stuhlmacher* will zumindest die Rede vom „Lamm“ in der Apokalypse auf diesen Hintergrund zurückführen, insbesondere weil für diese Opferart (im Unterschied zum Passaopfer) die Sühnebedeutung auch für die neutestamentliche Zeit eindeutig belegt ist;

lamm¹⁸⁶ | und den stellvertretend leidenden und sterbenden Gottesknecht von Jes 52,13–53,12.¹⁸⁷ Achtet man auf die Signale im Text des vierten Evangeliums, dann ist zunächst festzustellen, daß sich von dort her ein Bezug auf den täglichen Opferkult nicht nahelegt.¹⁸⁸ Auch die Anklänge an das vierte Gottesknechtslied, in dem in der LXX-Version das Lexem ἀμνός begegnet (Jes 53,7 LXX: ὡς ἀμνός) und vom „Tragen“ der Sünden die Rede ist (Jes 53,11 LXX: αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν) können den johanneischen Sinnhorizont der Aussage noch nicht definitiv bestimmen.

Dies geschieht vielmehr erst durch die Passalamms-Typologie in der johanneischen Passionsgeschichte, die – am Ende des Evangeliums – durch eindeutige Signale nahelegt, daß schon die Rede vom „Lamm Gottes“ zu Beginn des Werks im Horizont des Passageschehens zu verstehen ist und insofern eine Aussage über den Tod Jesu als Tod des „wahren (Passa)Lammes“ impliziert. Diesen Horizont eröffnet vor allem die schrifttheologische Deutung der Sterbeszene in Joh 19,36: Sie ist die einzige Stelle im vierten Evangelium, in der das „Lamm“-Motiv in christologischer Verwendung nochmals aufgenommen wird, wenn das zuvor erzählte Geschehen des Todes Jesu und näherhin der Verzicht auf das *crurifragium*¹⁸⁹ als Erfüllung einer für das Passalamms gültigen biblischen Anordnung¹⁹⁰ interpretiert wird. D.h., in | den Umständen des wahren Passalamms

s. DERS., *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1999, 222f.225f.; DERS., *Lamm Gottes* (s. Anm. 154).

¹⁸⁶ S. in diesem Sinne zuletzt METZNER, *Verständnis* (s. Anm. 151), 143–156.

¹⁸⁷ Für die Deutung von Joh 1,29 im Horizont des Gottesknechts argumentiert ausführlich HASITSCHKA, *Befreiung* (s. Anm. 154), 51–104.

¹⁸⁸ Anders auch M. KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT 11, Göttingen 1998, 105, der diese Lösung nur deshalb erreicht, weil er die Kohärenz der Passabezüge im vierten Evangelium nicht anerkennt. Bei P. *Stuhlmacher* ist die Bevorzugung der Tamid-Tradition begründet durch die traditionsgeschichtliche Verbindung mit der Rede vom ἀρνίον (verstanden als „Widder“) in der Apokalypse (s. DERS., *Biblische Theologie II* [s. Anm. 185], 222f.), außerdem durch den Sachverhalt, daß der sühnende Charakter für die Tamid-Tradition sichergestellt ist, während er für die Passaopfer zur Zeit Jesu nicht sicher belegt ist. Beide Argumente sind zwar beachtlich, sie können allerdings das Fehlen unmittelbarer Tamid-Bezüge im johanneischen Text nicht aufwiegen.

¹⁸⁹ Der Schriftverweis bezieht sich zurück auf V. 32f.: Während den beiden Mitgekreuzigten die Beine gebrochen werden, um die Leidenszeit zu verkürzen (und angesichts des anstehenden Sabbat- bzw. Feiertags die Leichname noch abzunehmen; s. V. 31), ist Jesus bereits (auffällig schnell) gestorben, so daß ihm die Beine nicht gebrochen werden müssen.

¹⁹⁰ Dies ist deutlich, auch wenn das Schriftzitat selbst nicht eindeutig identifizierbar ist. S. die Textsynopsen bei G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium*, MSSNTS 22, Cambridge 1974, 51, und OBERMANN, *Christologische Erfüllung* (s. Anm. 138), 298f. Der Wortlaut in Joh 19,36 stimmt mit keiner der üblicherweise genannten Stellen Ex 12,10.46; Num 9,12; Ps 34,21 im masoretischen Text

ist die eschatologische Rettung aus dem Todesverderben begründet. Diese in Joh 19,36 durch das Schriftzitat explizierte Deutung stützt auch die Chronologie der johanneischen Passion,¹⁹¹ derzufolge Jesus (anders als in der synoptischen Darstellung) nicht am Passa-Feiertag, dem 15. Nisan, sondern am Tag zuvor, dem 14. Nisan stirbt (Joh 18,28; 19,31), und zwar zu der Zeit, in der die Passalämmer für die am selben Abend abzuhaltenen Mahlgemeinschaften geschlachtet wurden.

Daß diese Chronologie eine theologische Deutung des erzählten Geschehens vermitteln will, legt sich zumindest dadurch nahe, daß der vierte Evangelist mit ungewöhnlicher Genauigkeit nicht nur den Tag, sondern auch die Stunde der Aburteilung Jesu bezeichnet: Nach Joh 19,14 wird Jesus um die sechste Stunde, also gegen Mittag, zur Kreuzigung überstellt, und Joh 19,33 erweckt den Eindruck, als sei der Tod dann rasch eingetreten. Diese von Markus ebenfalls klar abweichenden Angaben¹⁹² bezeichnen wenigstens ungefähr die Tageszeit, zu der nach den Angaben in der Mischna an einem ‚Rüsttag‘ zum Passafest, der zugleich ‚Rüsttag‘ zum Sabbat ist (wie im Johannesevangelium), die Passalämmer im Tempel geschlachtet wurden.¹⁹³ Diese Koinzidenz wird zwar im Evangelium nicht explizit ausgesprochen, doch mußte sie zumindest für judenchristliche Leserinnen und Leser des Evangeliums erkennbar sein, und der mit ihr gegebene Deutehorizont wird durch das Schriftzitat in Joh 19,36 nachträglich vereindeutigt.¹⁹⁴ Diese beiden Züge der johanneischen Passionsdarstellung

und im LXX-Text exakt überein, so daß hier – wie häufiger im vierten Evangelium – mit einem Mischzitat bzw. einer freien Abwandlung einer oder mehrerer Schriftstellen zu rechnen ist. Die Nähe zu Ex 12,(10).46 und Num 9,12 verdeutlicht jedoch klar den Bezug auf die Exodus- und Passatradition und damit auf den Aspekt, daß Jesus hier als das wahre Passalamm charakterisiert werden soll. Der Kontext von Ps 33,21 LXX ist weiter entfernt und nicht geeignet, den primären Bezug auf die Passatradition in Frage zu stellen. „Die Passatypologie sollte man auf keinen Fall bestreiten“ (HENGEL, Die Schriftauslegung [s. Anm. 2], [249–288]280 Anm. 106). Vgl. ausführlich OBERMANN, ebd., 298–310, und MENKEN, Old Testament Quotations (s. Anm. 138), 147–166.

¹⁹¹ Vgl. zur Chronologie der Passion FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 181–186.

¹⁹² Mk 15,25 nennt die dritte Stunde (9 Uhr morgens) als Zeit der Kreuzigung und die neunte Stunde (15 Uhr) als Zeit des Sterbens. Die genaue Todeszeit wird bei Johannes – anders als in Mk 15,33f. – nicht erwähnt.

¹⁹³ Vgl. mPes 5,1: Am Tag vor dem Passa ab 14.30 Uhr, wenn dies zugleich der Tag vor dem Sabbat war (wie im Joh), dann eine Stunde früher, also ab 13.30 Uhr. Diese Angaben der Mischna sind, auch wenn die Mischna erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Gestalt annahm, durchaus für die Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels ernst zu nehmen.

¹⁹⁴ Ein weiteres Darstellungselement, das häufig übersehen wird und die Passatypologie gleichfalls zu stützen vermag, ist die Nennung des Ysop in Joh 19,29. Da sich aus dieser Pflanze kein Stab oder Rohr gewinnen läßt, legt sich für das Verständnis dieser Aussage (in Abweichung von Mk 15,36) ein symbolisches Verständnis nahe, insofern der Ysop nach Ex 12,22 im Passaritus Verwendung fand und dort eine reinigende bzw. ent-

bilden in ihrem Zusammenspiel auch den textlich plausibelsten Rahmen zum Verständnis der Rede vom „Lamm Gottes“ in Joh 1,29, umgekehrt bestätigt der Horizont der Passatypologie den Bezug des Täuferzeugnisses auf das Geschehen des *Todes* Jesu.¹⁹⁵ Die Relation zwischen der beim ersten Auftreten Jesu ausgesprochenen Prädikation ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ und der am Ende des Werks, in der Sterbeszene, explizierten Passalammtypologie bestätigt noch einmal die These, daß das vierte Evangelium konzeptionell tatsächlich ein ‚Passionsevangelium‘ ist.¹⁹⁶

Die Frage nach der Herkunft und dem maßgeblichen Interpretationshintergrund der Prädikation ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ scheint mir freilich nicht einlinig beantwortbar zu sein. Im Kontext des Evangeliums ist der Passa-Bezug wohl unabweisbar, während der Bezug auf die Tamid-Opfer im johanneischen Text kaum Anhalt besitzt. Eher könnte die Prädikation „Lamm Gottes“, die wohl eine „besondere Bildung der johanneischen Schule“ ist,¹⁹⁷ einen Bezug auf die Rede vom „Knecht Gottes“ implizieren,¹⁹⁸ zumal sich in Joh 1,29 Anklänge an das vierte Gottesknechtlied und damit an den Kerntext der alttestamentlichen und dann vor allem frühchristlichen Rede von der „Stellvertretung“ finden. Erwähnt wurden bereits das ὡς ἀμνός in Jes 53,7 LXX und die Rede vom „Tragen“ der Sünden in Jes 53,11 und 53,4. Da das vierte Gottesknechtlied die johanneische Sprache

sündigende Wirkung haben sollte. So „dürfte Jesu Annahme des auf den Ysopzweig gesteckten Weinessigs (Joh 19,30a) auf die bewußte Übernahme des Sühne schaffenden Todesleidens zu deuten sein“ (KNÖPPLER, Sühne [s. Anm. 169], 226).

¹⁹⁵ Zweitrangig wird dann die Frage, ob die sühnetheologische Deutung des Passaritus für die neutestamentliche Zeit bereits nachgewiesen werden kann (so KNÖPPLER, Die *theologia crucis* [s. Anm. 2], 84f.; DERS., Sühne [s. Anm. 169], 25–28) oder erst in rabbinischer Zeit belegbar ist (so STUHLMACHER, Lamm Gottes [s. Anm. 154], 529–531; DERS., *Biblische Theologie 2* [s. Anm. 185], 226). Wenn man die vorrabbinischen frühjüdischen Belege und im Alten Testament 2Chr 30,15–30 nicht als Belege für eine Verbindung von Passaritus und Sühnegeschehen gelten lassen will, dann müßte das Johannesevangelium ernst genommen werden als Beleg dafür, daß eine solche gedankliche Verknüpfung in seiner Zeit möglich war. S. jetzt auch METZNER, *Verständnis* (s. Anm. 151), 129–132.

¹⁹⁶ So THYEN, Art. *Johannesevangelium* (s. Anm. 59), 202; vgl. METZNER, *Verständnis* (s. Anm. 2), 133ff.

¹⁹⁷ STUHLMACHER, *Lamm Gottes* (s. Anm. 154), 539.

¹⁹⁸ S. dazu grundlegend J. JEREMIAS, Πᾶς θεοῦ im Neuen Testament, in: DERS., *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, (191–216)194f., mit dem Hinweis, daß das hinter dem griechischen Terminus ἀμνός stehende aramäische אֲמִן sowohl „Kind, junger Mann, Sklave“ (wie das griech. πᾶς) als auch „Lamm“ bedeuten kann. Zustimmend u.a. HENGEL, *Schriftauslegung* (s. Anm. 2), (249–288)271.

wahrscheinlich noch an anderen Stellen beeinflusst hat,¹⁹⁹ ist wahrscheinlich, daß sich der Evangelist in Joh 1,29 zugleich „auf beide Überlieferungskomplexe“, die im Rahmen seiner Erzählung herausgestellte Passatradition und die vielleicht schon mit der Rede vom „Lamm Gottes“ verbundene Tradition von dem stellvertretenden Leiden des „Knechtes Gottes“ bezieht.²⁰⁰ Eine Alternative zwischen beiden Komplexen „ist bereits aus traditionsgeschichtlichen Gründen, vor allem aber für die theologische Interpretation der Aussage im Sinne des Johannesevangelisten weder angebracht noch hilfreich.“²⁰¹

Theologisch ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß der Tod Jesu in Joh 1,29 als ein Akt der Rettung vor dem Todesverderben durch das Opfer des wahren Passalamms und der sühnewirksamen Stellvertretung verstanden ist. In dieser Deutung vereinen sich somit eine Reihe von Aspekten, die traditionsgeschichtlich wohl zu differenzieren, aber im vierten Evangelium in ihrem Zusammenklang zu verstehen sind: Die Passatypologie ergibt sich dabei aus mehreren Elementen der johanneischen Passionsdarstellung, der Aspekt der Stellvertretung, der sich vor allem im Horizont von Jes 53 nahelegt, wird durch eine Reihe weiterer johanneischer Passagen gestützt,²⁰² und der Aspekt der sündentilgenden Wirksamkeit, der von der Ableitung des Terminus ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ unabhängig ist, kommt im Nachsatz Joh 1,29b eigens zur Sprache.²⁰³

Die hier vorliegende sühnetheologische Deutung des Todes Jesu hat nicht nur offenbarungs-, sondern auch *kreuzestheologische* Implikationen. Denn nach Johannes ist der Ort der Beseitigung der „Sünde der Welt“, also der universalen Sühne, und damit zugleich der Ort der neuen Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott nun neu bestimmt: Es ist nicht mehr – wie in den alttestamentlichen Sühnetraditionen – der Tempel, sondern Christus selbst (vgl. Joh 1,51; 4,20–24; 14,9 etc.), und zwar der Gekreuzigte. Aufgrund seines stellvertretenden Sterbens sind nun in ihm – wie 1Joh

¹⁹⁹ Vgl. das Zitat von Jes 53,1 in Joh 12,38 und vor allem die Verbindung von ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι in Jes 52,13 LXX. (weiter Jes 49,3.5); vgl. zum Einfluß jesajaischer Texte weiter FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder (s. Anm. 128), 257–259.

²⁰⁰ SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 114), 50.

²⁰¹ WILCKENS, Christus traditus (s. Anm. 2), 368 Anm. 5.

²⁰² S. dazu u. Abschnitt b).

²⁰³ Insofern ist die Frage, ob das Passaopfer (oder wenigstens das ‚erste‘ Passaopfer der Zeit des Exodus) im Judentum zur Zeit Jesu bzw. in der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums bereits als ein sühnewirksames Opfer verstanden wurde, nicht von entscheidender Bedeutung. Die eindeutigen Belege (ShemR zu Ex 12,2.8) stammen erst aus nachneutestamentlicher Zeit, der Zusammenhang 2Chr 30,15–20 und auch die Darstellung bei Josephus (Ant II 312) bieten kein eindeutiges Bild (s. dazu KNÖPLER, Die theologia crucis [s. Anm. 2], 84f. Anm. 105). Umgekehrt wäre dann das Johannesevangelium als erste Quelle für die eindeutige Übertragung des Aspekts der sühnenden Wirksamkeit auf ein (spezifisches) Passaopfer zu werten.

2,2 und 4,10 formulieren – der vollgültige ἰλασμός der Sünden und die Gegenwart Gottes wirksam gegeben.²⁰⁴ |

b) Das in Joh 1,29 vorangestellte programmatische Täuferzeugnis über Jesus ist im Zusammenhang einer Reihe von Aussagen zu sehen, in denen der Tod Jesu durch die Verwendung von ὑπέρ-Aussagen als *stellvertreten-*de Hingabe seiner σάρξ „für das Leben der Welt“ (6,51c), als Hingabe seiner ψυχή „für“ eine Gruppe von Menschen, „für“ das „Volk“ (11,51f.; 18,14), die „Schafe“ (10,11.15; vgl. 10,17f.), die „Freunde“ (15,13) oder auch als „Heiligung“ seiner selbst „für sie“, d.h. die Jünger (17,19), thematisiert wird. Zwischen diesen verschiedenen ὑπέρ-Aussagen bestehen natürlich geringfügige formale Differenzen.²⁰⁵ Dennoch wird man sie im Kontext des Evangeliums in ihrem Zusammenklang zu interpretieren haben, und als solche bilden sie ein dichtes Gewebe von Aussagen zur soteriologischen Deutung des Todes Jesu.

Es ist daher dem johanneischen Text nicht angemessen, die Aussagen vom „Sterben“ bzw. der „Hingabe des Lebens“ „für“ eine Gruppe von Personen zu isolieren und dann im Kontext hellenistischer Parallelen als Aussagen über das Sterben Jesu *zum Schutz* einer Gemeinschaft (und damit ohne eigentlich soteriologische Bedeutung) zu interpretieren.²⁰⁶ Wollte man in dieser künstlich isolierten Form von Aussagen dann die eigentümlich johanneische Sinngebung des Todes Jesu sehen,²⁰⁷ läge darin eine Verkürzung des johanneischen Denkens vor. Auch wo das vierte Evangelium auf die Konstitution der Jüngergemeinde aus Juden und Heiden anspielt (Joh 11,51f.) oder die Bewahrung derselben durch den guten Hirten thematisiert

²⁰⁴ Vgl. METZNER, Sünde (s. Anm. 2), 135; s. auch RAHNER, Tempel seines Leibes (s. Anm. 2), bes. 337–340; KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 169), 234f.

²⁰⁵ S. die Synopse bei KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 169), 237. In Joh 17,19 begegnet als Verbum ἀγιάζειν, in 11,51f. und 18,13 ἀποθνήσκειν, in 10,11.15.17f. und 15,13 τιθέναι τὴν ψυχὴν, in 10,17f. ohne ὑπέρ), und in 6,51c das auf σάρξ bezogene διδόναι. Objekt der Hingabe ist in Joh 6,51c die σάρξ Jesu, in 10,11.15.17f. und 15,13 seine ψυχή, in 17,19 steht ein reflexives Pronomen (ἐμαυτόν), und in 11,51f. steht bei dem intransitiven Verbum ἀποθνήσκειν gar kein Objekt. Als Nutznießer der Hingabe wird in 10,11.15; 11,51f.; 15,13; 17,19 und 18,14 durch ὑπέρ eine Personengruppe (Freunde, sie) oder eine in diesem Sinne zu deutende Metapher (Schafe) angeschlossen, in 6,51c ein Abstraktum („das Leben“), freilich bietet das im Genetiv angeschlossene τοῦ κόσμου ebenfalls den Bezug auf eine Personengruppe, und die Aussage ist doch wohl in dem Sinne zu verstehen, daß Jesus seine σάρξ „für die Welt“ gibt, damit dieser „Leben“ eröffnet wird. Man wird daher auch diese Aussage nicht von den anderen johanneischen ὑπέρ-Aussagen separieren dürfen. Der Versuch von SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), Joh 6,51c aus dieser Reihe auszuklammern, führt letztlich zu einer einseitigen und defizienten Interpretation.

²⁰⁶ So SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), unter Ausklammerung von Joh 6,51c und Joh 17,19.

²⁰⁷ So SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), 285.

(Joh 10,11.15 u.ö.), läßt sich dies johanneisch nur von dem Heilsgeschehen des Todes Jesu her denken, das als Sünden tilgendes, Leben eröffnendes Geschehen dem nachösterlichen Glauben und der Existenz der Jünger-gemeinde konstitutiv vorausgesetzt ist. Eine Ausblendung einzelner Aspekte führt hier notwendigerweise zu einem defizienten Gesamtbild.

Es scheint mir umgekehrt auch nicht angemessen zu sein, aufgrund der inhaltlichen Bestimmung von ‚Sühne‘ als der Errettung aus dem Tod und Gewährung von Leben Joh 6,51c (und ggf. noch Joh 17,19) als eigentliche Sühneaussage(n) von den übrigen ὑπέρ-Aussagen zu trennen, in denen dann lediglich „von einem Unheil abwehrenden Handeln Jesu für die Seinen ... und von der unüberbietbaren Liebe Jesu als Motiv seines Todes“ gesprochen würde.²⁰⁸ Vielmehr ist, wie *Thomas Knöppler* zutreffend formuliert, „aufgrund der in 6,51c erkennbaren Verbindung zwischen dem Motiv der Stellvertretung und dem Gedanken der Sühne (vgl. 1Joh 2,2; 4,10) ... auch für die übrigen johanneischen Stellvertretungsaussagen ein Zusammenhang mit dem Sühnegedanken vorauszusetzen.“²⁰⁹ So richtig es also ist, zwischen den einzelnen johanneischen ὑπέρ-Aussagen semantisch und gegebenenfalls auch traditions-geschichtlich zu differenzieren, so notwendig ist es, sie in ihrem durch den johanneischen Text gebotenen Zusammenhang zu interpretieren. Die Motive der Sühne und der Stellvertretung lassen sich hier nur gewaltsam voneinander separieren.

Hier ist noch einmal auf die im ersten Johannesbrief belegten Gemein-detraditionen zu verweisen: In diesen wird die Sühneaussage über Christus als ἰλασμός mit der Wendung περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1Joh 2,2) erläutert, die nach 1Joh 1,7 im Sinne der Reinigung von Sünde, d.h. ihrer Beseitigung „durch das Sühnopfer seines Todes“²¹⁰ zu verstehen ist. In 1Joh 4,9f. steht die gleiche Wendung in unmittelbarer Parallele zu dem Finalsatz „damit wir durch ihn leben“ (ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ), d.h. das von Sünden reinigende Geschehen des Todes Christi ist als Rettung aus dem Tod und Eröffnung des „Lebens“ für die Glaubenden zu verstehen. In diesem Zusammenhang spricht auch 1Joh 3,16 davon, daß Jesus aus Liebe „sein Leben für uns hingegeben“ hat (ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν). Obwohl also im unmittelbaren Kontext der Sühntermini im ersten Brief nur Wendungen mit der Präposition περί begegnen, findet sich parallel dazu auch die mit ὑπέρ formulierte Aussage von der Hingabe der ψυχὴ „für“ eine Gruppe von Menschen, wie sie im Evangelium in Joh 15,13 und 10,11ff. begegnet. Dies zeigt, wie stark im ersten Johannesbrief (und damit vermutlich in der johanneischen Gemein-detradition) das Motiv

²⁰⁸ So KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 94f.; DERS., *Sühne* (s. Anm. 169), 238f.

²⁰⁹ KNÖPPLER, *Sühne* (s. Anm. 169), 236.

²¹⁰ So KNÖPPLER, *Sühne* (s. Anm. 169), 214.

der Stellvertretung mit dem Motiv der Sühne verbunden war. Diese Verbindung ist auch für den Text des Evangeliums vorauszusetzen. |

In Joh 6,51c liegt nach der Definition von *Knöppler* eine klare Sühneaussage vor,²¹¹ da sich in der Selbsthingabe Jesu, in seinem Tod, für die „Welt“ (vgl. Joh 1,29) die Eröffnung und die Gabe der ζωή vollzieht.²¹² Aber diese Aussage läßt sich nicht von den anderen ὑπέρ-Formeln mit personalem Objekt scheiden, so daß die Rede vom Sterben Jesu „für“ das Volk, die Freunde oder die Schafe lediglich als Aussagen über die Unheil abwehrende Wirkung des Todes Jesu angesehen werden könnten.²¹³ Zwar sprechen die genannten Aussagen nicht eigens von der Beseitigung von Sünde, der Errettung aus dem Tod oder der Gewährung von Leben, aber für Leserinnen und Leser, die das Täuferzeugnis von Joh 1,29 bereits kennen und die erste ὑπέρ-Aussage Joh 6,51c gelesen haben, werden sich auch die Rede von der Lebenshingabe Jesu „für“ die Schafe (Joh 10,11.15 etc.) und die folgenden ὑπέρ-Aussagen auf diesem Hintergrund erschließen und dem Gesamtbild des Verständnisses des Todes Jesu sukzessive weitere Aspekte hinzufügen. Sie werden auch den Tiefsinn nicht verkennen, der vorliegt, wenn in Joh 13,37f. die Subjekte vertauscht sind und das Ansinnen des Petrus („Ich will mein Leben für dich hingeben.“) durch die auffällige Rückfrage Jesu („Du willst dein Leben für mich hingeben?“) als ein völlig unmöglicher Gedanke zurückgewiesen wird. Gerade in dieser subtil-ironischen Umkehrung zeigt sich, daß die ὑπέρ-Formeln nicht nur „von einem Unheil abwehrenden Handeln Jesu für die Seinen“²¹⁴ reden, sondern von dem schlechterdings grundlegenden und für jede Form der Nachfolge konstitutiven Geschehen im Tod Jesu, der als Stellvertretung gerade auch Rettung aus dem Tod und Eröffnung von Heil und Leben impliziert. Subjekt und Objekt lassen sich hier nicht vertauschen; die in Joh 13,37f. insinuierte Umkehrung der ‚Stellvertretung‘ ist deshalb kategorisch ausgeschlossen, weil die Existenz der Jünger in dem Geschehen gründet, in dem Jesus nicht irgend ein Unheil abwehrt, sondern stellvertretend und sühnewirksam „für“ die Seinen in den Tod geht und ihnen dadurch das Leben eröffnet.

²¹¹ So KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 94.202f.; DERS., *Sühne* (s. Anm. 169), 232f.

²¹² Einen Hinweis auf die alttestamentliche Sühnetheologie erblickt KNÖPPLER (*Sühne* [s. Anm. 169], 238) auch in Joh 17,19, wo der Terminus ἀγιάζειν gebraucht wird (vgl. Ex 29,43); ebenso schon DERS., *theologia crucis* (s. Anm. 2), 94.

²¹³ So aber KNÖPPLER, *theologia crucis* (s. Anm. 2), 94f. (wobei ebd., 203, dann doch ein Zusammenhang zwischen den Stellvertretungsformulierungen und dem Sühnegedanken anerkannt wird); DERS., *Sühne* (s. Anm. 169), 236–238; im Anschluß daran (und in Verbindung mit literarkritischen Konsequenzen) MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 50 Anm. 95.

²¹⁴ So KNÖPPLER, *Sühne* (s. Anm. 169), 238.

Sinnenfällig vorgeführt wird dies in der johanneischen Erzählung in einer Reihe von Passagen, die geradezu als ‚Inszenierungen‘ des Stellvertretungsgedankens gelten können.²¹⁵ Hier ist zunächst die Verhaftungsszene zu nennen, in der Jesus sich selbst freiwillig seinen Gegnern ausliefert und dann in Joh 18,8b dem Verhaftungskommando anweist, seine Jünger gehen zu lassen. Dieses Wort wird in V. 9 durch einen ausdrücklichen Erfüllungshinweis hervorgehoben und dadurch zugleich an die soteriologischen Aussagen in Joh 6,39; 10,28 oder 17,12 und an das Wirken Jesu als des „guten Hirten“ zurückgebunden: Um die Jünger zu bewahren, „gibt Jesus seine σάρξ (6,51c) bzw. der gute Hirte seine ψυχή dahin (10,11–18).“²¹⁶ Dabei geht es nicht allein darum, daß er seine Jünger vor der Verhaftung schützt, sondern um eine erzählerische Veranschaulichung des Sachverhalts, daß er selbst in den Tod geht, um ihnen das Leben zu eröffnen und zu bewahren.

Eine analoge erzählerische Veranschaulichung findet sich in der kurzen Notiz über die Passaamnestie Joh 18,39f., wobei hier der im Kaiaphas-Wort Joh 11,49f. bzw. 18,14 angesprochene Aspekt der „politischen Stellvertretung“ dominiert: Derjenige, dessen Unschuld zuvor betont festgestellt worden war (18,38; vgl. 19,4.6), wird zur Geißelung abgeführt (19,1), während der hier als „Räuber“ (ληστής) bezeichnete Freiheitskämpfer Barabbas nach dem Willen des Volkes freigelassen wird. Die hier verwendete Bezeichnung ληστής greift innertextlich zurück auf die Kennzeichnung des falschen Hirten als „Dieb und Räuber“ Joh 10,1²¹⁷ und verweist damit subtil auf den theologischen Deutehorizont des Geschehens, daß der „gute Hirte“ in seiner Passion sein Leben „für die Schafe“ bzw. „das Volk“ (11,50) hingibt. In diesem Horizont ist die Freilassung des Schuldigen und die Abführung des Unschuldigen zur Geißelung und dann zur Kreuzigung zu verstehen.

Eine dritte Inszenierung des Stellvertretungsgedankens liegt in der Szene mit dem ‚Lieblingsjünger‘ unter dem Kreuz Joh 19,25–27 vor. Während die Ausleger hier zumeist das Verhältnis zwischen dem Jünger und der Mutter Jesu thematisiert haben, verdient auch der ‚Platzwechsel‘ zwischen dem Jünger und Jesus Beachtung: Als Sohn weist Jesus seine Mutter an den Jünger, der nun als Jesu Stellvertreter für ihre Versorgung verantwortlich ist, in dieser familiären Dimension nimmt der Jünger fortan Jesu Stelle

²¹⁵ S. dazu KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 215ff., sowie LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 316–318. Dort (316): „Die Grundlage für das Motiv der Stellvertretung im PB liegt in 18,14 (vgl. 11,49f.): Der amtierende Hohepriester Kaiphas meint, es sei besser, einen einzelnen Menschen preiszugeben, als ein ganzes Volk zu gefährden. ... Eine sichtbare Ausgestaltung erfährt dieses Motiv in 18,8.11.39f., auch wenn Johannes dort nicht die ὑπέρ-Formel verwendet.“

²¹⁶ So mit Recht KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 215.

²¹⁷ Darauf weist LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 165 (vgl. 316f.) hin.

ein, und es ist zumindest zu fragen, inwiefern umgekehrt Jesus – am Kreuz – die Stelle des für alle Glaubenden paradigmatischen Jüngers einnimmt. Dies wird in der knappen Szene nicht weiter ausgeführt, liegt aber im Kontext der johanneischen Erzählung nahe, zumal in dieser zuvor schon einmal ein solcher ‚Platzwechsel‘ zwischen Jesus und einem Jünger, den Jesus (ebenfalls) liebte vorgeführt worden war: in der Lazarus-Erzählung in Joh 11,1–44.²¹⁸

Dort wird die Inszenierung der Stellvertretung am deutlichsten vorgeführt und zugleich theologisch interpretiert. Jesus geht in den Tod (11,8.16), um den, den er „liebt“ (11,3.5; vgl. 11,36) zu erwecken, und gerade aufgrund der von ihm vollbrachten Machttat der Auferweckung des Lazarus wird schließlich das Todesurteil über ihn selbst gefällt (11,45ff.). Auf der anderen Seite kann dem Glaubenden das Leben („auch wenn er stirbt“; vgl. 11,25f.) zuteil werden, weil Jesus selbst in seinem Tod die Macht des Todes besiegt hat, ja in Person „die Auferstehung und das Leben“ ist (11,25).²¹⁹ Am Ende kann Lazarus frei gehen, weil Jesus selbst den Befehl gibt, ihm die Fesseln zu lösen und ihn „gehen zu lassen“ (11,44: ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν; vgl. 18,8: ἄφετε τοῦτους ὑπάγειν). So ist im letzten und größten der ‚Zeichen‘ Jesu im vierten Evangelium Jesu eigener Gang in den Tod als Stellvertretung, als Errettung aus dem Tod und Eröffnung neuen Lebens in dichtester Dramatik vorgeführt, und auf dem Hintergrund dieser Darstellung erschließen sich auch weitere wie Joh 18,8f.39f. und 19,25–27 um so deutlicher als Inszenierungen des Stellvertretungsgedankens.

In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf den Sachverhalt zu verweisen, daß die Lazarusperikope vom vierten Evangelisten in einen Rahmen gestellt ist, der ein Element ihrer theologischen Deutung, nämlich die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu, deutlich hervorhebt. Dieser Rahmen wird durch auffällige semantische Querbezüge zwischen dem vorausgehenden kurzen ‚Zwischenstück‘ über den ‚Rückzug‘ Jesu (Joh 10,40–42) und der Perikope über den Synhedriumsbeschluß (Joh 11,45–54) gebildet.²²⁰ Die der Lazarusperikope vorausgehenden Verse bekräftigen im Rückblick auf das Täuferzeugnis dessen Wahrheit (10,41b; vgl. 1,29), während der ihr folgende Abschnitt den prophetischen Charakter (und damit ebenfalls die Wahrheit) der Aussage des Hohepriesters über die stellvertretende Wirkung des Todes Jesu herausstellt (11,51a; vgl. 11,50.51b–

²¹⁸ S. zu dieser Perikope ausführlich M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, BZNW 98, Berlin/New York 1999, 378ff.; FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 403ff.

²¹⁹ Zum Stellvertretungsaspekt in der Lazarusperikope s. auch KNÖPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 2), 195f.

²²⁰ S. zu dieser Rahmung FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 410f.

52).²²¹ Damit ist nicht nur die Stellvertretungsaussage Joh 11,50–52 mit | der Sühneaussage Joh 1,29 kompositionell verknüpft, sondern auch die Inszenierung des Todesweges Jesu in der Lazarusperikope in den Horizont der Deutung dieses Todes im Sinne eines stellvertretenden und sühnewirksamen Geschehens gestellt.

Die kompositionelle Bedeutung des Kaiaphas-Wortes wird in der johanneischen Passionsgeschichte durch den Rückverweis in 18,14 noch einmal hervorgehoben. In subtiler Ironie präsentiert Johannes im Munde des amtierenden Hohepriesters die quasi-amtliche Feststellung der Gültigkeit des stellvertretenden Sterbens Jesu „für das Volk“.²²² Damit ist allenfalls auf einer sehr vordergründigen Ebene von einer Unheil abwehrenden Bedeutung dieses Geschehens die Rede.²²³ Auf der vom Evangelisten eigentlich intendierten, christologisch-soteriologischen Sinnenebene geht es darum, daß aufgrund des stellvertretenden Todes „nicht das ganze Volk zugrundegehe“ (Joh 11,50b). Es geht also auch hier um Rettung aus dem Todes Verderben. Dies wird dann expliziert durch die Erläuterung (11,51f.), die den prophetischen Charakter der Aussage (und damit ihre Wahrheit) betont, daß Jesus nämlich „für das Volk“ (ὕπὲρ τοῦ ἔθνους) und – darüber hinaus²²⁴ – zur Zusammenführung der zerstreuten Gotteskinder zur Einheit sterben solle.

In engster sachlicher Verbindung damit stehen einige Aussagen der Hirtenrede in Joh 10, derzufolge Jesus als der eine Hirte Schafe aus dem (vorausgesetzten) Hof (αὐλή) und „andere Schafe, nicht aus diesem Hof,“ führen soll, so daß „eine Herde, ein Hirte“ sein werden (Joh 10,16). Diese Formulierung, die wohl ebenso wie Joh 11,52 auf die Einheit von Juden-

²²¹ S. zum Kaiaphas-Wort FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder (s. Anm. 128), 238–245.

²²² Ganz analog präsentiert der Evangelist im Munde des römischen Präfekten Pilatus dreimal (Joh 18,38; 19,4.6) die quasi rechtsgültige Bekräftigung der Unschuld Jesu, ebenfalls dreimal wird der von Pilatus angeordnete *titulus* bzw. daraus die Formulierung „König der Juden“ (Joh 19,19.21b.c) zitiert und am Ende von Pilatus bekräftigt (Joh 19,22).

²²³ Auf dieser Ebene geht es um das politische Kalkül des Hohepriesters, der den Tod des Unruhestifters in Kauf nimmt um eine mögliche militärische Strafexpedition der Römer zu verhindern (vgl. Joh 11,48). Wie die in 11,51f. angeschlossene Erläuterung zeigt, ist diese politische Ebene für das vierte Evangelium nicht die ‚eigentliche‘ Verständnisebene. Für den Evangelisten geht es vielmehr darum, daß die soteriologische Bedeutung dieses Geschehens erkannt wird, die er auch durch das Mittel zur Sprache bringt, daß er dem Hohepriester eine solche Aussage ‚in den Mund legt‘.

²²⁴ Absurd ist die Feststellung bei MÜLLER, Eigentümlichkeit (s. Anm. 2), 51, daß der Sühnegedanke in V. 52 keine Rolle spiele, weil der Sinn des Todes Jesu hier in der Sammlung der Gotteskinder gesehen werde, und nicht in der Konstitution der Heilsgemeinde. Hier wird gewaltsam getrennt, was im Text zusammen gehört.

und Heidenchristen zu deuten ist,²²⁵ steht gleichfalls in unmittelbarer Ver|knüpfung mit Aussagen über den stellvertretenden Tod Jesu, der als der „gute Hirte“ sein Leben „für die Schafe“ hingibt (10,11.15). Die auch für das in 10, 17f thematisierte Geschehen grundlegende Selbsthingabe Jesu „für“ die Glaubenden, wäre unzureichend verstanden, wenn man ihr lediglich die Intention der Abwehr von Unheil oder der Bewahrung im Glauben zuschreiben wollte (vgl. Joh 10,28; 17,12).²²⁶ Es geht vielmehr auch hier wesentlich grundlegender um die Konstitution der heilvollen Gemeinschaft und um die Ermöglichung der Teilhabe an dieser „einen Herde“, die nach Joh 10,16 nur aufgrund der Lebenshingabe des „guten Hirten“ für die Seinen möglich ist. So kommt auch hier dem als Stellvertretungs- und Sühnegeschehen verstandenen Kreuzestod Jesu zentrale Bedeutung zu.²²⁷

4. Die johanneische Perspektive der Darstellung des Todes Jesu

4.1 *Jesus als Souverän seines Geschicks – ein Euphemismus?*

Die in den bisher thematisierten Deutungen ausgesprochene Heilsbedeutung des Todes Jesu wird dadurch nicht geschmälert, daß Jesus nach der johanneischen Darstellung durchgehend als *Souverän seines eigenen Ge-*

²²⁵ S. dazu FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder (s. Anm. 128), 245–249; in Joh 10 dürfte Jes 56,8 zugrundeliegen, s. KNÖPPLER, Die *theologia crucis* (s. Anm. 2), 204; O. HOFIUS, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51f.), ZNW 58 (1967), 289–291.

²²⁶ So aber KNÖPPLER, Die *theologia crucis* (s. Anm. 2), 204 (unter Verweis auf HOFIUS, Die Sammlung der Heiden [s. Anm. 226], 289), ebenso DERS., Sühne (s. Anm. 169), 238. Freilich hat *Knöppler* selbst als kritische Anfrage an diese von ihm eingenommene Position formuliert, „ob nicht gerade für die ἄλλα πρόβατα (V. 16) der heilschaffende Sühnetod Jesu Voraussetzung ist, um in die Gemeinschaft des guten Hirten zu gelangen. Jesu Sühnetod dürfte jedenfalls auch für die Schafe aus der ἀύλη Voraussetzung für die Heilsgabe der ζωή sein“ (*theologia crucis* [s. Anm. 2], 204 Anm. 16). Eben dies ist der Fall. Dann aber läßt sich die Rede von der Stellvertretung in Joh 10,11–18; 11,47–53 oder auch 13,37f. gerade nicht, wie *Knöppler* meint, auf einen Unheil abwehrenden Charakter einschränken. Daß eine solche Beschreibung nicht hinreicht, sieht auch SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 2), 272, der zwar darauf insistiert, daß „das Sterben zugunsten/zum Schutz der Gemeinschaft der zutreffende Ansatzpunkt“ zum Verständnis des Geschehens des Todes Jesu sei, aber im Anschluß daran einschränkend formuliert: „auch wenn dieses erst auf einer tieferen Ebene erfaßt werden kann“.

²²⁷ Vgl. auch HAHN, Die Hirtenrede (s. Anm. 2), 199f.; NIELSEN, Understanding (s. Anm. 2), 245.

schicks gezeichnet wird:²²⁸ Jesus gibt sein Leben freiwillig hin, aus Liebe „für seine Freunde“ (Joh 15,13), und da er das Leben in sich trägt (Joh 5,26) hat er nach Joh 10,17f. auch die – im Grunde nur als göttlich zu bezeichnende – Vollmacht (ἐξουσία), sein Leben wieder an sich zu nehmen, | d.h. selbst vom Tode aufzuerstehen.²²⁹ Ganz im Gegensatz zur markinischen Gethsemane-Szene (Mk 14,32–42) ist er ohne zu zögern entschlossen, dem ihm bevorstehenden Geschehen, d.h. dem Tod, nicht auszuweichen (Joh 12,27; vgl. 18,11).²³⁰ Er weiß um die gekommene „Stunde“ (Joh 12,23; 13,1) und um die ihm gegebene Vollmacht (13,3; 17,2), setzt selbst den Verrat in Gang (Joh 13,27), liefert sich dem Verhaftungskommando aktiv und freiwillig aus (Joh 18,4ff.) und wehrt dem Jünger, der ihn gegen die Häscher verteidigen will (Joh 18,11). Dem Hohepriester und dem römischen Statthalter antwortet er in königlicher Souveränität (Joh 18,23.34.36f.), schließlich trägt er sein Kreuz selbst (Joh 19,17), ordnet noch seine persönlichen Verhältnisse (Joh 19,25–27), erfüllt die Schrift (Joh 19,28f.), stellt die Vollendung seines Werks fest und stirbt – selbst dies ist aktiv formuliert – durch Übergeben des Geistes (Joh 19,30).

Man könnte diese Darstellung so interpretieren, daß sie Jesus in Übereinstimmung mit einem hellenistischen, vor allem stoischen Bild des idealen Weisen zeichnet, der zu einer wahrhaft königlichen Freiheit gelangt ist²³¹ und in dieser Freiheit auch die Todesfurcht überwunden hat,²³² der Gewalt mit entwaffnenden Worten begegnet und sich eben darin als der wahre König und Gottessohn erweist.²³³ Es ist sehr wohl denkbar, daß die

²²⁸ Offenbar steht die hohe Christologie des vierten Evangeliums der grundlegenden Bedeutung des Todes Jesu für das Heil der Glaubenden nicht entgegen. Dies scheint MÜLLER, *Eigentümlichkeit* (s. Anm. 2), 50, aber vorauszusetzen.

²²⁹ Dem entspricht die christologische Prädikation in Joh 11,25f., nach der er die „Auferstehung“ in Person ist.

²³⁰ Nach Joh 12,30 hätte Jesus selbst es nicht einmal nötig, durch die Himmelsstimme der bevorstehenden Verherrlichung, also des siegreichen Ausgangs der „Stunde“ vergewissert zu werden. Auch diese Stimme dient nur der Vergewisserung der Umstehenden, d.h. sie ist unter dem Aspekt der Verkündigung eingeführt.

²³¹ Zum stoischen Freiheitsverständnis s. die ausführliche Darstellung bei S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, FRLANT 147, Göttingen 1989, 23–104. Zum *königlichen* Charakter der Freiheit des Weisen s. ebd., 83 mit Anm. 266 und die dort gebotenen Belege; zur Rezeption des Motivs im hellenistischen Judentum, insbesondere bei Philon von Alexandrien s. ebd., 124f. mit Anm. 95 und die Belege: Prob 21.42f.100.126.154; Som 2,243f.

²³² S. zur Überwindung der Todesfurcht in der Stoa VOLLENWEIDER, *Freiheit* (s. Anm. 232), 72–74; vgl. auch die Eleazar-Reden in Jos. Bell. 6,323–336.341–388, in denen in gut stoischer bzw. platonischer Manier zum Freitod ermuntert wird.

²³³ In diesem Sinne die Interpretation von J. MASSYNGBERDE FORD, *Jesus as Sovereign in the Passion according to John*, BTB 25 (1995), 110–117, mit Belegen aus Dio Chrysostomus.

johanneische Passionsdarstellung von hellenistischen Zeitgenossen so gelesen wurde, und die Art, in der z.B., die synoptische Gethsemane-Szene bei heidnischen Autoren von *Celsus* bis *Julian Apostata* kommentiert wurde, zeigt deutlich, wie sehr man von einem wahren Weisen (und erst recht von einem Gottessohn) eine ganz andere Art des Umgangs mit Leiden und Tod | erwarten konnte.²³⁴ Freilich bot das johanneische Jesusbild trotz der auffälligen Zeichnung Jesu als Souverän seines Geschicks immer noch genügend Anstöße für Leserinnen und Leser mit entsprechenden Erwartungen.²³⁵ Man würde die johanneische Passionsdarstellung daher m.E. mißverstehen, wenn man ihr die Intention unterstellen wollte, den Anstoß des Leidens abzumildern, den Tod Jesu nur in euphemistischer Abschwächung zur Sprache zu bringen oder gar die physische Realität des Kreuzestodes als solche zu leugnen. Hätte der vierte Evangelist eine derartige Intention verfolgt, dann hätte er Jesu Weg und Botschaft anders zur Darstellung gebracht und dazu vermutlich eher eine andere Textgattung gewählt. Es geht im vierten Evangelium nicht um die euphemistische Abmilderung des Todes Jesu, sondern um seine theologisch angemessene Interpretation, um das rechte Verständnis dieses für alle Leserinnen und Leser erläuterungsbedürftigen Geschehens.

Die johanneische Passionsdarstellung erlaubt – trotz der zuvor geschilderten hoheitlichen Züge – keinerlei Zweifel an der *Faktizität des Kreuzestodes Jesu*. Dieser wird in Joh 19,30 zwar mit der theologisch bedeutsamen Formulierung *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* umschrieben,²³⁶ aber in 19,33 lapidar festgestellt (*ἦδη αὐτὸν τεθνηκότα*), in der folgenden Lanzenstich-Szene 19,34 sinnenfällig bestätigt und durch den angefügten Hinweis auf den Zeugen unter dem Kreuz 19,35 abschließend bekräftigt. Die Grable-

²³⁴ S. dazu jetzt J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, StTAC 3, Tübingen 2000, 49f. (zu *Celsus*), 193f. (zum Heiden bei *Macarius Magnes*, *Apocriticus*), 297f. (zu *Julian Apostata*). S. zu den hier gegebenen Problemen auch FREY, *Leidenskampf und Himmelsreise* (s. Anm. 126).

²³⁵ Vgl. etwa COOK, *Interpretation* (s. Anm. 235), 301ff. zu den Einwänden *Julians* gegen die johanneische Christologie.

²³⁶ S. dazu LANG, *Johannes und die Synoptiker* (s. Anm. 2), 237, der darauf hinweist, daß im Unterschied zu Lk 23,46 (vgl. Mk 15,37–39) nicht das Lexem *ἐκπνέω* verwendet ist, das nach W. BAUER/K. u. B. ALAND, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin/New York ⁶1988, 492, als „Euphemismus für sterben“ zu verstehen ist, und als Parallele für die johanneische Formulierung auf *Plutarch*, *Demosth* 29,7 verweist. Gegen LANG (ebd., 237 Anm. 684) würde ich freilich nicht ausschließen, daß die Wendung für den Evangelisten zugleich einen Hinweis auf die Übergabe des Heiligen Geistes enthielt, die ja nach johanneischer Darstellung nicht erst zu Pfingsten, sondern am Ostertag (Joh 20,22) erfolgt. Zumindest wird daran zu denken sein, daß Jesus als der *Geisträger* in seinem Sterben nicht nur seinen menschlichen Geist, sondern auch den göttlichen Geist ‚übergibt‘ (s. in diesem Sinne J.P. HEIL, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in Joh 18–21*, CBQ.MS 27, Washington 1995, 102f.).

gungs-Perikope Joh 19,38–42 läßt schließlich keinen Zweifel daran, daß Jesus tatsächlich tot war.²³⁷ |

Die *Realität des physischen Leidens Jesu* ist zwar im Vergleich mit dem Bericht der Synoptiker weniger stark betont, aber für antike Leserinnen und Leser, die die barbarische Bestrafungspraxis in den römischen Provinzen kannten, doch hinreichend deutlich zu erkennen. Erwähnt sind immerhin die Geißelung²³⁸ und die Krönung mit dem Stachelkranz (Joh 19,1f.), die zutiefst ehrverletzenden Backenstrieche (Joh 19,3)²³⁹ und der Durst des Gekreuzigten. Die Kreuzigung selbst wird nur ganz lapidar erwähnt (Joh 19,18), wobei sich aus der Wegnahme des *χιτών* (Joh 19,23) entnehmen läßt, daß Jesus nach johanneischer Vorstellung nackt, d.h. in äußerster Entehrung, hingerichtet wurde. Die expliziten Hinweise auf Jesu Menschsein sind gerade in der johanneischen Passionsgeschichte wesentlich mehr als nur ein „Mindestmaß an Ausstattungsregie“.²⁴⁰ Sie kulminieren in der Präsentation des mit dem Stachelkranz Gekrönten und mit dem Soldatenmantel Behängten, ins Gesicht Geschlagenen und Verhöhnten, der „Karikatur eines Königs“,²⁴¹ als *ὁ ἄνθρωπος* (Joh 19,5). „Spätestens an dieser Szene müßte ... deutlich werden, daß Johannes seine eigene *theologia crucis* hat, die gewiß eine andere Gestalt als die paulinische besitzt, deren Paradoxie aber nicht minder hintergründig ist.“²⁴²

4.2 Der Tod Jesu als Erfüllungsgeschehen

Die Eigenart der johanneischen Darstellung und die Gestalt ihrer *theologia crucis* bedarf allerdings noch weiterer Reflexion. Jesus stirbt ja nach Johannes nicht nur unschuldig (Joh 18,23.38; 19,4.6; vgl. 8,46),²⁴³ in klarem Vorauswissen (Joh 13,3; 18,4.32; vgl. 6,64.70; 13,11; 17,12)²⁴⁴ und freiwilliger Übernahme (Joh 18,1.4–6.8.11.36; 19,17.30; vgl. Joh 11,7; 12,27;

²³⁷ Die Idee einer unmittelbar vom Kreuz aus erfolgenden ‚Erhöhung‘ oder die Auffassung, Kreuzigung und Auferweckung fielen in der johanneischen Sicht zusammen, hat am Text keinen Anhalt.

²³⁸ Diese ging in der Regel einer Kreuzigung voraus, konnte aber in vielen Fällen bereits selbst zum Tode führen, s. dazu HENGEL, Mors (s. Anm. 41), 142f.

²³⁹ S. dazu LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 178

²⁴⁰ So KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 1), 28.

²⁴¹ BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 58), 510. S. auch U. SCHNELLE, Neutestamentliche Anthropologie, BThS 18, Neukirchen-Vluyn 1991, 136: „Hier verdichtet sich die Paradoxie der Fleischwerdung aufs Äußerste! Vordergründig gleicht die Erscheinung Jesu einem Narrenkönig, dennoch ist er der wahre König!“

²⁴² HENGEL, Frage (s. Anm. 79), 201.

²⁴³ Zum Motiv der Unschuld in der johanneischen Passionsgeschichte s. zuletzt LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 314–316.

²⁴⁴ Zum Gedanken des Vorauswissens s. LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 313f.

14,31)²⁴⁵ seines Todesgeschicks. Diese Züge ließen sich vielleicht noch in der Darstellung des Ablebens eines wahren Weisen integrieren. Kompositionell wesentlich bestimmender ist aber in der johanneischen | Passionsdarstellung, daß der Tod Jesu in besonderem Maße als Erfüllungsgeschehen gekennzeichnet ist, und zwar als Erfüllung der Worte Jesu selbst (Joh 18,5–9.32) und anderer ‚prophetischer‘ Worte (Joh 18,14), sowie in besonderem Maße als Erfüllung der „Schrift“ (Joh 19,28).²⁴⁶ Von Joh 1,1 an ist die maßgebliche Bedeutung des Alten Testaments für die johanneische Sicht des Weges Jesu offenkundig,²⁴⁷ und schon das erste ausdrücklich gekennzeichnete Schriftzitat in Joh 2,17 weist auf den bevorstehenden Tod Jesu hin.²⁴⁸ Sehr klar gibt der vierte Evangelist zu erkennen, daß seine spezifische ‚Sehweise‘²⁴⁹ aus einer nachösterlichen, geistgewirkten ‚Erinnerung‘ resultiert, in der sich den Jüngern nicht nur das Geschick Jesu und seine Worte, sondern auch die Schrift in neuartiger Weise erschlossen haben (Joh 2,22; 12,16; vgl. Lk 24,27.32). Daher entspricht es dem Anspruch des vierten Evangeliums selbst, in der Auslegung die Schrift als primäre Deutekategorie bzw. als Horizont der johanneischen Sicht des Weges und insbesondere des Todes Jesu zur Geltung zu bringen.

An einer Bestandsaufnahme der Zitateinleitungen im vierten Evangelium läßt sich ein weiteres Moment der Akzentuierung erkennen: Förmliche Hinweise auf die „Erfüllung“ der Schrift – in Analogie zu den mathäischen ‚Reflexionszitat‘en – finden sich nämlich bei Johannes erst nach der Proklamation der ‚Stunde‘, d.h. im kompositionellen Rahmen der Geschehnisse um Jesu Tod,²⁵⁰ und sie verdichten sich noch einmal im Kontext der Sterbeszene (Joh 19,24.28.36). Die Geschehnisse der ‚Stunde Jesu‘ sind im übrigen durch zwei Doppelzitate (Joh 12,38.40; 19,36f.) in auffälliger Weise gerahmt. Dies weist – neben den schon genannten kompositionellen Beobachtungen – das Geschehen in der ‚Stunde Jesu‘ als eschatolo-

²⁴⁵ Zum Motiv der Freiwilligkeit s. KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 248–252; LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 311–313.

²⁴⁶ Zum Motiv der Schrifterfüllung s. HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 2); OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 138); LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 323–328.

²⁴⁷ Der Anklang von Joh 1,1f. an Gen 1,1 bedeutet für die johanneischen Leser eine eindeutige Weichenstellung.

²⁴⁸ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 69–71; vgl. OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 138), 126.

²⁴⁹ Vgl. MUSSNER, Sehweise (s. Anm. 104).

²⁵⁰ S. dazu HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 2), 276ff.: Während im ‚ersten Teil‘ des Evangeliums Schriftworte mit γεγραμμένον (Joh 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,14) oder mit καθὼς εἶπεν (Joh 1,23; 7,38; vgl. 7,42) eingeleitet werden, findet sich die explizite Rede von der Erfüllung erstmals in Joh 12,38 ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ, und dann weiter in Joh 13,18; 15,25; 19,24.28.36.

gisches Erfüllungsgeschehen aus,²⁵¹ in dem „die Schrift“ und der darin bezugte Wille Gottes zur Erfüllung kommen. In entsprechender Weise wird auch in der ersten Todesankündigung im Munde Jesu selbst in Joh 3,14 (wohl im | Anschluß an die synoptischen Leidensankündigungen)²⁵² formuliert, daß der Menschensohn erhöht werden „muß“ (ὕψωθῆναι δεῖ). Der Tod Jesu ist also für den vierten Evangelisten im göttlichen Willen verankert. Es hat seinen Grund also nicht in den Ränkespielen böser Menschen, auch nicht im heroischen Todesmut dessen, der sein Leben „für seine Freunde“ dahingibt (Joh 15,13), sondern – nach der johanneischen (als schriftbegründet ausgewiesenen) Einsicht – letztlich in der nicht mehr weiter ergründbaren Liebe des Vaters, der den Sohn „gibt“,²⁵³ um den an ihn Glaubenden ewiges Leben zu schenken (Joh 3,16).

Es wäre kurzschlüssig gedacht, wollte man meinen, daß der Anstoß des Kreuzestodes Jesu für den Evangelisten allein durch den Hinweis auf dessen Schriftgemäßheit und Gottgewolltheit schon überwunden wäre.²⁵⁴ Im Bericht des vierten Evangeliums zeigt sich vielmehr ein sehr intensives und weitreichendes Bemühen um die Deutung der Geschehnisse in der ‚Stunde Jesu‘ im Lichte der Schrift. So ist auch die zur Charakterisierung des Todes Jesu verwendete, nur scheinbar euphemistische²⁵⁵ Rede von der ‚Erhöhung‘ (Joh 3,14; 8,28; 12,32.34) und ‚Verherrlichung‘ Jesu (Joh 7,39; 12,16.23.28; 13,31f.; 17,1.5),²⁵⁶ die in der Szene der Proklamation der ‚Stunde Jesu‘ in besonders konzentrierter Form begegnet (Joh 12,23.28.32–34), als Rezeption biblischer Deutekategorien zu verstehen. Den plausibelsten Hintergrund bietet dabei jene Stelle, an der beide Termini gemeinsam als futurische Aussage über den Gottesknecht begegnen: ἰδοὺ συνησει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα (Jes 52,13 LXX). Hier konnte man die Heilsbedeutung des Todes Jesu ange-

²⁵¹ S. dazu auch FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 216–221.

²⁵² Das δεῖ ist bereits in den synoptischen Leidensankündigungen vorgegeben (vgl. Mk 8,31parr.); s. dazu FREY, Wie Mose (s. Anm. 2), 185ff.

²⁵³ Daß ἔδωκεν Joh 3,16 auf den Tod Jesu und nicht nur auf seine Sendung zielt, ist aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Erstens ist im Kontext in 3,14f. der Tod Jesu klar im Blick, zweitens zeigen die Parallele zu dieser Sendungsformel in 1Joh 4,9.10, daß in der Gemeinde eine Sendungsformel bekannt gewesen sein dürfte, deren Verb der Evangelist für den vorliegenden Kontext in ἔδωκεν abgewandelt hat. Dies deutet auf einen Einfluß der bei Paulus belegten Dahingabeformeln (Röm 8,32 und 4,25; vgl. Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25). S. zum Ganzen FREY, Eschatologie III (s. Anm. 69), 286–289; WENGST, Gemeinde (s. Anm. 2), 230ff.; KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 255f.; WEDER, Asymmetrie (s. Anm. 2), 446; O. HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt, in: DERS./H.-CHR. KAMMLER, Johannesstudien, WUNT 88, Tübingen 1998, (33–80)65f.

²⁵⁴ So aber MÜLLER, Bedeutung (s. Anm. 2), 67f.

²⁵⁵ So BERGER, Im Anfang (s. Anm. 160), 240 Anm. 197.

²⁵⁶ S. zu diesen beiden Motiven KNÖPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 154–172.

kündigt sehen,²⁵⁷ so daß nun beide Verben, ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι, | zur Deutung des Geschehens der ‚Stunde Jesu‘ als Heilsgeschehen verwendet werden.²⁵⁸

Programmatisch erfolgt dies in der johanneischen Gethsemane-Szene in der Himmelsstimme Joh 12,28, und dann erneut im Eröffnungsspruch der Abschiedsreden in Joh 13,31f. (vgl. 17,1.5). Von hier aus läßt sich die Intention der johanneischen Aussagen über den Tod Jesu als Weggang, Erhöhung und Verherrlichung näher bestimmen. Denn die Abschiedsreden sind nicht nur der hermeneutische Schlüssel zum vierten Evangelium, sondern auch der Teiltext, in dem sich die Situation der Adressatengemeinde – im Bild der hier angeredeten Jünger – am deutlichsten erkennen läßt.²⁵⁹ Die Problematisierung des Abschieds zeigt, daß Jesu ‚Weggang‘ bzw. seine spätere ‚Abwesenheit‘ oder jedenfalls Unsichtbarkeit (vgl. Joh 16,10.16ff.) zumindest in Situationen äußerer Bedrohung der Gemeinde ‚in der Welt‘ ein Gefühl der Schutzlosigkeit (Joh 14,18) und der Angst (Joh 14,1; 16,33) nach sich ziehen und den Glauben der Adressaten damit ins Wanken bringen konnte. War nicht Jesu Tod – zumal als ‚Verbrechertod‘ am Kreuz – ein Indiz dafür, daß die ‚ungläubige‘ Welt im Recht²⁶⁰ und der Glaube im Unrecht war? Die Wahrheit des Glaubens ist ja nicht einfach evident, sie kann den Glaubenden vielmehr nur in der Verkündigung gesagt werden, durch das Wirken des Geistes, der – im andauernden Prozeß um die Wahrheit – die Sünde des Unglaubens und das Recht des Glaubens darlegt (Joh 16,10). Diese Wahrheit besteht nach johanneischer Erkenntnis eben darin, daß Jesu ‚Weggang‘ zugleich der ‚Hingang‘ zum Vater war, daß sein Tod mithin nicht als ein Scheitern, sondern als die Erfüllung der Schrift und die Vollendung des ihm aufgetragenen Werks und somit die *conditio sine qua*

²⁵⁷ Da ὑψοῦν und δοξάζειν in Jes 52,13 LXX im Futur Passiv begegnen, konnten sie leicht als prophetische Aussage über Jesus gedeutet werden. Im übrigen stellt der Evangelist im Blick auf das Zitat Jes 6,10 explizit fest, daß Jesaja „seine δόξα sah und von ihm redete“ (Joh 12,41) – was sich im Zusammenhang wohl nur auf Jesus beziehen läßt.

²⁵⁸ Der Sinn beider Aussagen ist nicht völlig identisch. S. dazu KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 173 Anm. 106: „Die joh δοξασθῆναι-Belege selbst nehmen das Kreuz Jesu nicht speziell in den Blick, sondern nur seinen Tod.“ Zum Geschehen der ‚Verherrlichung‘ Jesu gehört nach Johannes sicher die Auferweckung hinzu (Joh 7,39), ebenso das Wirken des Geistes (Joh 16,14). Zum Bezug der Rede von der ‚Erhöhung‘ auf das Kreuzesgeschehen s.u. Abschnitt 5.1; weiter KNÖPPLER, ebd., 154ff.; FREY, Wie Mose (s. Anm. 2), 185ff.; DERS., Eschatologie III (s. Anm. 69), 277–280.

²⁵⁹ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 101), 269–271. Zwischen den Anspielungen auf die Situation der Adressaten in der ersten Abschiedsrede Joh 13,31 – 14,31 und den analogen Hinweisen in der zweiten Rede (v.a. in deren abschließendem Teilstück Joh 16,4bff.) bestehen enge Entsprechungen; vgl. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 69), 130–134.179–181.

²⁶⁰ Das Problem zeigt sich, wenn in Joh 16,20 von der „Freude“ der Welt die Rede ist.

non der nachösterlichen Gemeindeexistenz zu sehen ist (Joh 16,7; vgl. 12,24. 32). |

4.3 Der Tod Jesu in der nachösterlichen Retrospektive

Wenn das vierte Evangelium mit seiner Botschaft aber auf eine verunsicherte, neuer Vergewisserung bedürftige Adressatengemeinde zielt,²⁶¹ hat dies auch Konsequenzen für die Interpretation der Aussagen über den Tod Jesu als Erhöhung, Verherrlichung und Sieg über „die Welt“ (Joh 16,33). Die Realität der Welt, die Angst, Bedrängnis und Tod verursachen kann, ist nicht einfach überspielt, als wäre sie für die Glaubenden unwesentlich geworden oder gar nicht mehr existent.²⁶² Sie ist ja in der Welt der Adressaten in stets bedrängender Weise präsent, und die johanneische Verkündigung des Evangeliums zielt darauf, seine Leser in dieser angefochtenen Situation zu einem vertieften Verständnis von Person und Werk Jesu und insbesondere seines Todes zu führen. Wenn Jesu Tod in diesem Kontext programmatisch als „*Verherrlichung*“ thematisiert wird, dann ist dies gerade nicht Ausdruck eines realitätsfremden Pneumatikertums,²⁶³ sondern Teil eines Kampfes gegen bei den Adressaten die drohende Angst und Resignation (vgl. Joh 14,1.27). In dieser Absicht zeichnet der Evangelist Jesu Weg programmatisch im Licht der durch den Parakleten vermittelten Schrift- und Glaubenserkenntnis, d.h. im Licht der Erkenntnis, daß Jesu Kreuzestod in Wahrheit kein Scheitern war, sondern der Sieg über die Welt (Joh 16,33) und der Antritt seiner wahren Königsherrschaft.

Daß die Herrlichkeit des Erhöhten auch für Johannes *sub contrario* verborgen ist, zeigt sich nicht zuletzt in der dramatischen Ausgestaltung von Pilatusprozeß und Kreuzigung. Nirgendwo im vierten Evangelium begegnet die Königstitulatur und -motivik so konzentriert wie hier.²⁶⁴ Die Würde des wahren Königs wird hier in Szene gesetzt, aber in ironischer Verkeh-

²⁶¹ Der Sachverhalt wird verkürzt, wenn man das vierte Evangelium ausschließlich oder primär auf die Einwände der Synagoge antworten sieht (so z.B. bei MÜLLER, Bedeutung [s. Anm. 2], 57f.). So sehr die Auseinandersetzung mit jüdischen Einwänden im Hintergrund des Johannesevangeliums wahrzunehmen ist, zeigen gerade die johanneischen Abschiedsreden, daß das Werk sich in einem weitergehenden Sinne mit dem Unglauben ‚der Welt‘ auseinandersetzt und seinen Leserinnen und Lesern nicht nur Argumente für den Disput mit der Synagoge liefert, sondern sie in einem tieferen Sinne im Glauben festigen will (vgl. auch Joh 20,30f.).

²⁶² So aber MÜLLER, Bedeutung (s. Anm. 2), 64.

²⁶³ Diesen Eindruck erweckt aber die Skizze bei MÜLLER, Bedeutung (s. Anm. 2), 64.68.

²⁶⁴ S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 69), 271ff.; M. HENGEL, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium, in: Ders./A.M. Schwemer (Hgg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult, WUNT 56, Tübingen 1991, 163–184; KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 258–262.

rung: Seine Krone ist der Stachelkranz und sein Königsthron das Kreuz. Dem entspricht die explizite Bestimmung der Gestalt seiner Königsherrschaft, die „nicht aus dieser Welt“ bzw. „nicht von hier“ ist (Joh 18,36). | Sie erfaßt diejenigen, die „seine Stimme hören“ (Joh 18,37; vgl. 10,27) und erweist sich darin als Herrschaft im Wort. Als solche erweist sich seine Herrschaft – gerade in der Ohnmacht des Kreuzes – als eine Macht, die die Mächte der Welt mit der Wahrheit konfrontiert (Joh 18,38), bei ihrer Schuld behaftet (Joh 19,11) und so in paradoxer Weise die Welt besiegt (Joh 16,33).

Erkennbar ist dies alles freilich erst im Lichte der nachösterlichen Reflexion, der vom Geist geleiteten Anamnesis, welche den Jüngern nach Ostern im Horizont der Schrift eine vertiefte Einsicht in den Sinn der Worte und Taten Jesu und vor allem seines Todesgeschicks vermittelte (Joh 2,22; 12,16). Nur im Rückblick und unter Voraussetzung der Osterereignisse kann der Tod Jesu in dieser Weise als Hingang zum Vater, Verherrlichung und Sieg über die Welt gezeichnet werden, nur in der nachösterlichen Retrospektive kann das Geschehen der ‚Stunde‘ als ein heilvolles und Heil stiftendes Geschehen erkannt werden, und nur in diesem Blickwinkel kann die Kreuzigung *zugleich* und in paradoxer Weise als die Inthronisation des wahren Königs und damit als Anbruch der Gottesherrschaft in der Gestalt der βασιλεία des Gekreuzigten erscheinen. Zu Recht bindet das vierte Evangelium daher Karfreitag und Ostern in der Metapher der ‚Stunde Jesu‘ engstens zusammen (freilich ohne die beiden Ereignisse zu identifizieren), weil Jesu Tod am Kreuz ohne das Ostergeschehen und ohne das ‚verherrlichende‘ Wirken des Geistes (Joh 16,14) überhaupt nicht als Heilsgeschehen erkannt werden könnte. Diese Wahrnehmung des Todes Jesu als stellvertretendes, sündentilgendes und neues Leben eröffnendes Heilsgeschehen und die Zusammenschau von Kreuzigung und Inthronisation in der eigentümlich doppelsinnigen Verwendung des Begriffs der ‚Erhöhung‘ und somit die ‚Verherrlichung‘ des Gekreuzigten ist als Werk des Geistes selbst ein nachösterliches Phänomen.

5. Die johanneische „theologia crucifixi“

Welcher Sinn kommt in dieser Perspektive dem Kreuz zu? Müßte es nicht aus dem Blickwinkel des österlichen Glaubens seine Bedeutung verloren haben? Daß dem nicht so ist, zeigt das vierte Evangelium vor allem in zwei Elementen seiner Darstellung, in den bereits thematisierten Aussagen über die ‚Erhöhung‘ und der Thomas-Episode in Joh 20. In ihnen wird die bleibende Ausrichtung des österlichen Glaubens auf den Gekreuzigten erkennbar. |

5.1 Die Staurozentrik der Rede von der „Erhöhung“

Die auf Jes 52,13 zurückgehende johanneische Rede von der ‚Erhöhung‘ Jesu wurde in manchen Interpretationen als Indiz dafür gewertet, daß Johannes vom Tod Jesu nur in euphemistischer Abmilderung spricht und das Kreuz hinter dem alles bestimmenden Interesse an seiner Verherrlichung zurücktritt. Dies wäre dann zutreffend, wenn mit dem Terminus ὑψοῦσθαι bei Johannes etwas anderes als die Kreuzigung bezeichnet wäre, d.h. entweder wie im lukanischen Bericht (Act 2,33; 5,31) oder in der Verwendung von ὑπερῦψοῦν in Phil 2,9 die Einsetzung des Auferstandenen in seine himmlische Herrschaftsstellung,²⁶⁵ oder ein Jesu Tod, Auferweckung und ‚Aufstieg‘ zum Vater (vgl. Joh 20,17) insgesamt umgreifendes Geschehen. Beides läßt sich angesichts des johanneischen Textes ausschließen. So sehr das Evangelium durchgehend von der nachösterlichen Retrospektive bestimmt ist und der nachösterliche ‚Erkenntnisgewinn‘ in keiner einzigen Aussage über Jesu Tod vernachlässigt werden darf, so deutlich wird das Verbum ὑψοῦσθαι bei Johannes im Unterschied zur älteren christlichen Tradition auf den Akt der Kreuzigung bezogen.

Dies legt sich schon bei der ersten Verwendung im Rahmen des typologischen Bezugs auf die Schlangenepisode der Mosezeit (Num 21,4–9) nahe, insofern die ‚Erhöhung‘ des Menschensohnes mit der Aufrichtung der ehernen Schlange an einer Stange verglichen wird, so daß sich nicht allein zwischen der Schlange und dem ‚Menschensohn‘ eine typologische Beziehung ergibt, sondern auch zwischen den beiden je mit ὑψοῦσθαι bezeichneten ‚Heilsereignissen‘, der Aufrichtung der ehernen Schlange an einer Stange und der ‚Erhöhung‘ Jesu am Kreuz, den Akten der ‚Heilsvermittlung‘, dem ‚Schauen‘ auf die eherne Schlange (Num 21,8) und dem Glauben an den Erhöhten (Joh 3,15) und schließlich den darin gewährten ‚Gütern‘, dem ‚Am-Leben-Bleiben‘ (Num 21,8: LXX ζῆσεται) und der Zueignung der ζωὴ αἰώνιος (Joh 3,15). Das hier eingeführte ‚theologische Bild‘ bietet also nicht nur einen einzigen Vergleichspunkt, sondern eine größere Breite der Entsprechungen, unter denen hier insbesondere jene interessiert, die mit dem (in Num 21,4–9 LXX nicht belegten, aber den biblische berichteten Vorgang präzise erfassenden) Terminus ὑψοῦσθαι hervorgehoben ist: Der – räumlich konkreten – Aufrichtung des einstigen Heilszeichens an einer Stange soll das ‚Erhöhtwerden‘ des Menschensohns korrespondieren. Dies kann sich im Grunde nur auf den Akt der Kreuzigung beziehen.

²⁶⁵ S. dazu M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“. Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, (108–194)127f.136f.

Noch eindeutiger ist dieser Bezug an der zweiten Belegstelle des Terminus ὑψοῦν, wenn in Joh 8,28 die Gegner Jesu als Subjekt seiner ‚Erhöhung‘ | erscheinen. Hier ist ein (in Joh 3,14 noch prinzipiell denkbarer) Bezug auf die Inthronisation des Auferstandenen oder die Rückkehr des Gesandten zum Vater völlig unmöglich. Explizit wird der johanneische Sinn des ὑψοῦσθαι schließlich in Joh 12,33 erläutert, wo der Evangelist in der für ihn charakteristischen Kommentartechnik Jesu Wort vom ‚Erhöhtwerden von der Erde‘ (12,32) mit dem Hinweis versieht: „Dies sagte er aber, um anzuzeigen, auf welche Todesart er sterben werde“ (ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν).“ Das Verbum ὑψοῦσθαι wird also für die Leser des Evangeliums als präziser Hinweis auf die Jesus bevorstehende Form der Hinrichtung erklärt. Damit ist der Bezug auf den Akt der Kreuzigung endgültig sichergestellt. Die Erfüllung dieser Voraussage Jesu wird in der johanneischen Passionsdarstellung dann genau an der Stelle vermerkt, an der Jesus von seinen jüdischen Anklägern endgültig der römischen Vollstreckungsgewalt überlassen wird, so daß im Fall des zu erwartenden Todesurteils die Hinrichtungsweise der Kreuzigung in Aussicht steht (Joh 18,32). Dadurch zeigt der Evangelist nicht nur sein Wissen um die Kreuzigungsstrafe als eine römische Hinrichtungspraxis, sondern betont zugleich die kompositionelle und theologische Bedeutung des Wortes Jesu von seiner ‚Erhöhung‘ und des Aktes seiner Kreuzigung.

Dabei ist durchaus anzunehmen, daß der Evangelist die Verwendung von ὑψοῦν/ὑψοῦσθαι im älteren Urchristentum gekannt hat. In der vermutlich von Jes 53,8b LXX inspirierten Formulierung ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς (Joh 12,32)²⁶⁶ spielt er ja gerade damit, daß ὑψοῦσθαι auch den Aspekt der Wegnahme vom ‚Erdboden‘, des Weggehens (vgl. Joh 12,34), und damit des Hingangs zum Vater implizieren kann, und die anschließende Verheißung πάντας ἐλύσω πρὸς ἑμαυτόν weist zusätzlich auf die universale Heilswirksamkeit des Erhöhten nach Ostern hin.²⁶⁷ Insofern ist das johanneische ὑψοῦσθαι zu den ‚doppeldeutigen‘ Ausdrücken im Johannesevangelium zu zählen.²⁶⁸ Doch hält der vierte Evangelist gerade im Kontext von Joh 12,32–34 fest, daß er das Lexem sehr konkret auf den Akt der Kreuzigung Jesu bezogen wissen will, die nun eben durch die Verwendung dieses Terminus im Lichte der nachösterlichen Erkenntnis als Heilsgeschehen zur Sprache kommt. Andererseits zeigt der von der urchristli-

²⁶⁶ S. dazu KNÖPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 162f.

²⁶⁷ S. zur Interpretation dieses Verses FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder (s. Anm. 128), 259ff.

²⁶⁸ S. grundlegend O. CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: DERS., Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen 1966, 176–186. Zu den (unzureichenden) sprachlichen Erklärungsversuchen der hier vorliegenden Doppelsinnigkeit s. FREY, Wie Mose (s. Anm. 2), 186–188.

chen Verwendung des Terminus ὑψοῦν abweichende Gebrauch deutlich, daß der Evangelist auch im Lichte des Ostergeschehens und der Geistesgabe dem | Kreuz, ja noch konkreter: dem Akt der Kreuzigung Jesu eine bleibende Bedeutung beimessen will. Auch angesichts der Erhöhung Jesu zum Vater und der heilvollen Wirksamkeit des Erhöhten soll der Akt der ‚Erhöhung‘ Jesu am Kreuz als das grundlegende, für den nachösterlichen Heilsstand schlechterdings konstitutive Geschehen im Blick bleiben. Die Rede von der Erhöhung am Kreuz leistet diese ‚Erinnerung‘, und zwar in der konkreten Anschaulichkeit eines theologischen Bildes.

Zu dieser Anschaulichkeit trägt der in Joh 3,14 nur in einem Halbsatz eingeführte Vergleich mit der Episode aus Num 21,4–9, deren Kenntnis der Evangelist bei seinen Leserinnen und Lesern schlicht voraussetzt, entscheidend bei.²⁶⁹ Die dort erzählte Aufrichtung der ‚ehernen Schlange‘ an einer Stange bietet die konkrete Entsprechung zur ‚Erhöhung‘ des Menschensohns am Kreuz. Dadurch wird – in der Struktur der Überbietung – ein typologischer Bezug zwischen der Rettung in der Wüstenzeit und dem eschatologischen Heilsgeschehen der Kreuzigung Jesu hergestellt. Für die mit der alttestamentlichen Erzähltradition vertrauten Leser wird das Heilszeichen der Mosezeit zur Vorausdarstellung des Kreuzes. Diese begründet den (im δεῖ explizierten) providentiellen Zusammenhang zwischen dem Erfüllungsgeschehen und seinem biblischen Antitypos. Doch noch wesentlicher dürfte die durch das biblische Bild eingeführte Anschaulichkeit sein. Durch den Vergleich mit der Zeichen der Wüstenzeit führt das Evangelium vor Augen, wie es die Rede von der Erhöhung verstanden wissen will. Dieser konkret-bildhafte Zug wird dann in der johanneischen Passionsgeschichte wieder aufgenommen, wenn die Prozeß- und Kreuzigungsszene als Inthronisation stilisiert ist.²⁷⁰ Das Schriftzitat in Joh 19,37, das die Sterbeszene beschließt, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (vgl. Sach 12,10), stellt ganz am Ende des irdischen Weges Jesu die bleibende Bedeutung der Schau des Gekreuzigten heraus.

Der typologische Bezug der Rede von Erhöhung auf das Kreuzesgeschehen ist zugleich ein „dezidiert antidoketisch(er)“ Zug der johanneischen Darstellung,²⁷¹ durch den die bleibende Bedeutung des Kreuzes bzw. des Gekreuzigten für die Leserinnen und Leser des Evangeliums festgehalten und anschaulich vor Augen geführt wird. Man könnte – *cum grano salis* – sagen, daß der Evangelist hier nichts anderes getan hat, als der Apostel Paulus von sich selbst behauptet (Gal 3,1): Er hat seinen Lesern Christus vor Augen gemalt, und zwar als den Gekreuzigten. Freilich er-

²⁶⁹ S. dazu ausführlich FREY, *Wie Mose* (s. Anm. 2), passim.

²⁷⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 69), 273–275.

²⁷¹ W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZBW 64, Berlin/New York 1992, 332.

folgt dies nicht unter dem Aspekt des Leidens oder der Schmach der Kreuzesstrafe, sondern unter dem Aspekt Heilsbedeutung des Todes | Jesu, der auch in der nachösterlichen Retrospektive als der Auferstandene und Verherrlichte bleibend der Gekreuzigte ist.

5.2 Die *signa crucifixi* am Auferstandenen und die bleibende Bedeutung des Gekreuzigten

Der „unendliche Wert des Gekreuzigten“²⁷² zeigt sich am nachdrücklichsten in der johanneischen Ostererzählung, insbesondere der Thomas-Episode in Joh 20,24–29. Den ‚Stigmata‘ des Gekreuzigten, den Nägelmalen in den Händen und der nach Joh 19,34 dem bereits Verstorbenen zugefügten Seitenwunde kommt in der Episode zentrale Bedeutung im Blick auf die Identität des Auferstandenen und zugleich eine grundlegende Funktion für den nachösterlichen Glauben zu.

Eingeführt wird dieser Gesichtspunkt bereits im Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen im Jüngerkreis in Joh 20,19–23. Diese Erzählung, die (wie ihre Parallele Lk 24,36–43)²⁷³ am Abend des Ostertages spielt, trägt bei Johannes besonderes Gewicht: Erstmals erscheint der Auferstandene im Jüngerkreis,²⁷⁴ er entbietet den Seinen den Friedensgruß (Joh 20,19.21), verleiht ihnen den Geist (Joh 20,22a) und bevollmächtigt sie zu dem Werk, mit dem sie nach Ostern Jesu eschatologisches Wirken fortsetzen sollen (Joh 20,22b–23).²⁷⁵

Die Erzählung scheint besonderes Augenmerk auf die physische ‚Beschaffenheit‘ des Auferstandenen zu legen. So wird zum einen in V. 19 berichtet, daß Jesus durch die verschlossenen Türen zu den Jüngern tritt. Zum anderen – und scheinbar im Gegensatz dazu – zeigt er ihnen seine Hände mit den Nägelmalen und seine Seite mit der Wunde, die dem Leichnam durch den Lanzenstich zugefügt worden war (Joh 19,34), d.h. er zeigt ihnen die Zeichen seines Kreuzesleibes, die er als der Auferstandene offenbar nach wie vor an sich trägt. Auffällig ist, daß dieser Akt gerahmt ist durch einen eigenartig verdoppelten Friedensgruß (V. 19.21). Während das

²⁷² So die Überschrift bei KOHLER, Kreuz (s. Anm. 2), 159.

²⁷³ Vgl. Lk 24,13; s. dazu LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 279–281.

²⁷⁴ Die vorausgehende Episode von der Erscheinung vor Maria Magdalena ist noch von einer eigentümlichen Vorläufigkeit geprägt. Jesus wird noch nicht sofort erkannt, sondern mit dem Gärtner verwechselt, er kann – im Unterschied zur Thomas-Episode Joh 20,27 – noch nicht berührt werden, und nach Joh 20,17 ist er noch nicht hinaufgestiegen zum Vater. Es scheint daher in dieser Episode noch vieles ‚im Werden‘ zu sein, was dann in der folgenden Episode vorausgesetzt ist.

²⁷⁵ S. zu den johanneischen Ostererzählungen neben LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 280–287, auch CHR. DIETZFELBINGER, Johannischer Osterglaube, ThSt[B] 138, Zürich 1992; J. ZUMSTEIN, Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, in: DERS., Kreative Erinnerung, Zürich 1999, 178–191.

| erste „Friede sei mit euch!“ keine unmittelbare Wirkung hervorzurufen scheint, schließt sich an das zweite in V. 21 die Sendung der Jünger und die Mitteilung des Geistes an. Der zwischen beiden Friedenszusagen berichtete Selbsterweis, das Vorzeigen der Spuren seiner Kreuzigung, muß daher von entscheidender Bedeutung sein. Dieser Selbsterweis ist es, der die Furcht der Jünger in Freude verkehrt, „weil sie den Herrn sahen“ (V. 20). D.h., die Glauben weckende und die Furcht besiegende Erkenntnis Jesu erfolgt bei den Jüngern – dieser Perikope zufolge – nicht schon durch die Anrede mit dem Friedensgruß, sondern erst durch den physischen Selbsterweis in den *signa crucifixi*, die „auf die geschichtliche Wirklichkeit des gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth“ verweisen.²⁷⁶ In ihnen erweist sich die Identität des hier erscheinenden Auferstandenen mit dem Gekreuzigten.

Die Erzählung besitzt enge Parallelen in der lukanischen Episode Lk 24,36–43, so daß man vermuten kann, daß der vierte Evangelist die lukianische Überlieferung aufgenommen und umgestaltet hat.²⁷⁷ Lk 24,37 spricht zunächst von der Furcht der Jünger angesichts der Erscheinung Jesu. Daraufhin zeigt Jesus ihnen seine Hände und seine Füße (V. 39f.), was sie zunächst nur zu freudigem, aber noch ungläubigem Staunen führt (V. 40). Ihre Skepsis wird erst durch eine weitere, noch drastischere Präsentation physischer Existenz durchbrochen (V. 41f.),²⁷⁸ die in Joh 20 fehlt (freilich in Joh 21,10 dann eine Parallele besitzt). Der Evangelist bietet die lukianische Szene also in einer konzentrierteren erzählerischen Form und legt den Akzent ganz auf die Sendungsworte Joh 20,21–23. Die physische Realität, die Leiblichkeit des Auferstandenen erscheint im Vergleich mit Lukas sogar weniger drastisch herausgearbeitet, freilich kommt ihr auch hier eine ganz zentrale Bedeutung zu, und die folgende Thomas-Episode steigert diesen Aspekt dann noch einmal, indem selbst die Berührung der Kreuzeswunden zumindest angeboten (wenn auch nicht erzählt) wird (Joh 20,27). Aber noch zentraler als der Aufweis der physisch-realen Leiblichkeit des Auferstandenen scheint hier die Frage seiner Identität mit dem Gekreuzigten zu sein: Diese kann gar nicht anders als an den Wundmalen der Kreuzigung erkannt werden, und diese Erkenntnis bringt die Jünger zum Glauben, so daß sie nun zur Verkündigung und zur Fortsetzung des Werkes Jesu ausgesandt werden können. |

²⁷⁶ So KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 175.

²⁷⁷ S. die Argumentation bei LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 280ff.

²⁷⁸ Dabei geht es in antidoketischer Zuspitzung gegen eine mögliche Bestreitung der körperlichen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, aber wohl mindestens ebensowohl gegen „konkurrierende magisch-dämonologische Deutungen“ (so H.-D. BETZ, Zum Problem der Auferstehung Jesu, in: DERS., Hellenismus und Urchristentum. Ges. Aufs. I, Tübingen 1991, (230–261)250.

Dieser Aspekt wird durch die Thomas-Episode, die in den anderen Evangelien ohne Parallele ist, weiter verstärkt. Thomas will „dem Sehen des Auferstandenen erst dann Glauben schenken, wenn dieser als Gekreuzigter identifizierbar ist.“²⁷⁹ Dies ist offenbar „alles andere als selbstverständlich“,²⁸⁰ und der Evangelist bietet deshalb alle erzählerischen Mittel auf, um seinen Lesern diese Identifikation vor Augen zu führen. Deshalb geht es in dieser Erzählung weder um die Gestalt des Thomas als Einzelperson oder gar Repräsentanten einer späteren Traditionslinie, es geht auch nicht eigentlich um ihn als Typ des ‚Ungläubigen‘ oder ‚Glaubenschwachen‘²⁸¹ noch um einen prinzipiellen Gegensatz von Glauben und Sehen,²⁸² sondern um ein für die spätere Verkündigung wesentliches Urdatum des christlichen Zeugnisses, die Konstitution der Osterbotschaft. „Alle, die fortan zum Glauben gerufen sind und zum Glauben kommen“, und das heißt konkret: auch die Leser des Evangeliums, denen eine unmittelbare Augenzeugenschaft nicht mehr möglich ist, sind „für ihr ‚Sehen‘ und ‚Glauben‘ auf die konstitutive Bedeutung und Funktion der ersten Zeugen angewiesen.“²⁸³

In diesem Sinne ist auch der Makarismus in Joh 20,29b nicht primär als Tadel des ‚ungläubigen Thomas‘ zu verstehen, sondern als eine Zusage an die Glaubenden späterer Generationen,²⁸⁴ deren Situation nach johanneischer Überzeugung nicht ungünstiger ist als die der ersten Zeugen, auch wenn Christus für sie nicht mehr unmittelbar zu sehen (Joh 16,10.17) und physisch zu betasten ist und ihr Glaube auf das Zeugnis der ersten Zeugen |

²⁷⁹ So KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 175.

²⁸⁰ KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 176.

²⁸¹ Thomas als Einzelperson nimmt im Johannesevangelium keine herausragende Stellung ein. Er ist bis zur vorliegenden Stelle als Mitjünger aus Joh 11,16 und 14,15 bekannt, ebenso sein Beiname *δίδυμος* = Zwillings. Mit der später an diese Notiz anknüpfenden und Thomas als ‚Zwillings Jesu‘ und Träger esoterischer Überlieferung aufnehmenden Thomas-Tradition hat diese Erzählung noch nichts zu tun. Ebenso wenig besteht Anlaß, eine Verbindung zwischen Thomas und der für die johanneische Autorschaft wichtigen Gestalt des Jüngers, „den Jesus liebte“, zu konstruieren (so mit Recht I. DUNDERBERG, Thomas and the Beloved Disciple, in: R. Uro [Hg.], Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas, Edinburgh 1998, (65–88)70ff., gegen die unterschiedlichen Vorschläge von H.-M. SCHENKE, The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John, in: C.W. Hedrick/R. Hodgson [Hgg.], Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity, Peabody 1986, 111–125, und J.H. CHARLESWORTH, The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?, Valley Forge 1995).

²⁸² Ein solcher Gegensatz, der zumal der Vorliebe einer aufgeklärt-protestantischen Worttheologie entgegenkommt, wurde häufig aus Joh 20,29 erschlossen, s. in diesem Sinne etwa BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 58), 539f.; BECKER, Evangelium II (s. Anm. 2), 743.745.

²⁸³ F. HAHN, Sehen und Glauben (s. Anm. 101), (125–141)131.

²⁸⁴ Vgl. KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 184.

angewiesen ist.²⁸⁵ Aber weil dieses Zeugnis im Evangelium vorliegt (vgl. Joh 19,35; 20,30f.; 21,24), weil die Gemeinde nach Jesu ‚Weggang‘ das Wirken des Geistes erfährt (Joh 20,22; vgl. 16,7), deshalb ist der Glaube ‚an Jesus‘ in der nachösterlichen Zeit möglich, und denjenigen, die „nicht (mehr unmittelbar) sehen“ können, aber „doch glauben“, wird hier das μακάριοι zugesprochen.

Der Wunsch des Thomas, die Hände und die Seite Jesu zu sehen und – noch über Joh 20,20 hinaus – seine Hand in Jesu Seite zu legen (Joh 20,25), wird deshalb im vierten Evangelium nicht als illegitim verworfen. Jesus weiß um das Begehren des Jüngers und begegnet ihm – ohne daß dieses Begehren gegenüber Jesus selbst ausgesprochen wird – auf seine Weise.²⁸⁶ Er läßt Thomas nicht nur gewähren, sondern fordert ihn geradezu auf, ihn in der von ihm gewünschten Weise als den Gekreuzigten zu identifizieren.

Der Akt der Berührung wird nicht eigens erzählt. Die johanneischen Leserinnen und Leser bleiben im Unklaren, ob Thomas tatsächlich in die Wundmale seines Herrn fassen konnte oder ob das physische Betasten nach der Aufforderung Jesu vielleicht doch nicht mehr erforderlich war. Jede Spekulation darüber ist müßig, und es dürfte kein Zufall sein, daß der Evangelist derartige Details nicht berichtet und die Szene deshalb merkwürdig in der Schwebelage bleibt. Jedenfalls kommt es mit der von Jesus selbst gewährten Erkenntnis zum Glauben, der sich in einem Bekenntnis zur wahren Würde Jesu ausspricht – dem höchsten christologischen Bekenntnis des ganzen Evangeliums: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28).

Die Art und Weise, in der die Thomasszene erzählt ist und das vermeintlich ‚Entscheidende‘ doch ausspart, dürfte für die theologische Interpretation des hier thematisierten Geschehens, für die Frage nach dem Entstehen des Osterglaubens von entscheidender Bedeutung sein. Man kann aus der Erzählung nicht folgern, daß das physische Schauen oder gar der handgreifliche Erweis eine notwendige Bedingung für die Konstitution des (österlichen) Glaubens wären, denn der letzte Akt, das Betasten des Auferstandenen, wird – gewiß mit Bedacht – nicht erzählt. Man kann umgekehrt aber auch nicht folgern, daß der Glaube etwas zu schauen bekäme, denn der Auferstandene begegnet in dieser Erzählung (wie auch in den übrigen Erscheinungsberichten) gerade (Noch-)Nicht-Glaubenden, und aus ihrer

²⁸⁵ Vorgeführt wird die Struktur des nachösterlichen Glaubens in Joh 20,8, wo der Lieblingsjünger angesichts des leeren Grabes glaubt, sowie in der Erzählung von der Jüngerberufung in Joh 1, wo die Weitergabe des Glaubens fast durchgehend durch Zeugen erfolgt.

²⁸⁶ Dabei besteht eine strukturelle Parallele zur Begegnung mit Nathanael Joh 1,45–50, vgl. LANG, Johannes und die Synoptiker (s. Anm. 2), 287f.

Furcht und Skepsis kommt es aufgrund des Selbsterweises Jesu zum | Glauben. Das Schauen des Thomas ist insofern weder Konsequenz noch Bedingung des Glaubens, vielmehr scheinen „Sehen und Glauben ... gleichursprünglich zusammen“ zu fallen,²⁸⁷ und beide sind gewährt durch den Selbsterweis des Auferstandenen, der sich durch die *signa crucifixi* als Gekreuzigter zu erkennen gibt und darin seine personale Identität offenbart. Die Ostererzählungen Joh 20,19–29 zielen also nicht darauf, den Gekreuzigten als den Auferstandenen zu erweisen,²⁸⁸ sondern umgekehrt, den Auferstandenen und Erscheinenden als den Gekreuzigten kenntlich zu machen.²⁸⁹ Daraus entsteht der österliche Glaube an Jesus Christus, *der in personaler Identität als Auferstandener und Verherrlichter eben bleibend der Gekreuzigte ist.*²⁹⁰

In diesem Glauben, in der nachösterlichen Retrospektive, kann Johannes das Motiv der Inthronisation so eng mit dem Akt der Kreuzigung verbinden, daß diese selbst zur Inthronisation wird, und umgekehrt den Begriff der ‚Erhöhung‘ gegen die Tradition ganz und gar auf die Kreuzigung beziehen, so daß diese ihrerseits in ihrer Heilsbedeutung thematisiert wird. Im nachösterlichen Blickwinkel trägt Christus unverlierbar die Stigmata des Kreuzes an sich, und es ist nicht die überwältigende δόξα des Verherrlichten, sondern das *Kreuz*, das im vierten Evangelium zum abschließenden und höchsten Christusbekenntnis ermächtigt.²⁹¹

Der *Gekreuzigte* ist insofern der *Ort der eschatologischen Offenbarung Gottes.*²⁹² Diese johanneische *theologia crucifixi* bildet keinen Widerspruch zu der hohen Christologie des vierten Evangeliums. Vielmehr insistiert der Evangelist eben deshalb auf der Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen bzw. – noch weiter greifend – des Präexistenten und Menschgewordenen mit dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Verherrlichten, „weil sie das soteriologische Implikat der Wesenseinheit von Vater und Sohn sind.“²⁹³ Denn der Gedanke, daß Jesus in der Einheit mit dem Vater die Vollmacht besitzt, sein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen

²⁸⁷ So KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 178.

²⁸⁸ So die Formulierung bei R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium III, HThK 4/3, Freiburg ⁴1982, 383.

²⁸⁹ So zutreffend KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 266.

²⁹⁰ Dies wird völlig verkannt bei MÜLLER, Bedeutung (s. Anm. 2), 268, demzufolge Jesus „nach der Erhöhung ... der Verherrlichte und nichts als der Verherrlichte [ist], niemals aber der Gekreuzigte, sofern dies etwas über sein Wesen auch nach der Verherrlichung aussagen sollte.“ S. dagegen mit Recht KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 2), 268.

²⁹¹ So mit Recht KOHLER, Kreuz (s. Anm. 1), 182.

²⁹² So in Aufnahme der Formulierung von RAHNER, Er aber sprach (s. Anm. 2), 176; s. ebd., 311.

²⁹³ So SÄNGER, Der gekreuzigte Christus (s. Anm. 2), 173.

(Joh 10,17f.), bedeutet keine Eliminierung der Heilsbedeutung seiner Lebenshingabe am Kreuz, sondern deren Bekräftigung²⁹⁴ und letzte Autorisation: Der das „ewige Leben“ gibt, der trägt „das Leben in sich selbst“ (Joh 5,26), er ist „das Leben“ in Person (Joh 11,25; 14,6), er ist dies als der Auferstandene und zum Vater Erhöhte, er ist dies für die Jüngergemeinde aber immer nur als der, der zugleich der Gekreuzigte ist und in dem geschichtlichen Heilsgeschehen seines Todes „für uns“ den Tod besiegt und das Leben im Glauben eröffnet hat.

6. Nachwort: Johannes und Paulus

Es liegt auf der Hand, daß die hier skizzierte *theologia crucifixi* des vierten Evangeliums sich nicht nur terminologisch, sondern auch in ihrer Perspektive, Struktur und Intention von der paulinischen *theologia crucis* deutlich unterscheidet. Dennoch kann man fragen, ob zwischen beiden wirklich ein Gegensatz besteht oder ob sich nicht doch – zumindest von Ferne – Analogien zwischen beiden ‚Entwürfen‘ erkennen lassen. Es kann hier nur darum gehen, thesenhaft auf einige Aspekte hinzuweisen:

a) Nach dem vierten Evangelium bringt das Geschehen in der ‚Stunde‘ Jesu, d.h. zentral Kreuz *und* Auferstehung, die κρίσις τοῦ κόσμου (Joh 12,31; vgl. 16,11), in der über die ‚Welt‘ samt ihrem ‚Herrscher‘ das Urteil gesprochen wird. Die ‚Welt‘ des Unglaubens, die Jesus für gescheitert hält und den Glauben an ihn für töricht oder blasphemisch, sie ist in diesem Geschehen definitiv ins Unrecht gesetzt, und der Geist, der in der Gemeinde wirkt, verkündigt diese Wahrheit, die ansonsten keineswegs evident, sondern in der Welt verborgen ist. In durchaus entsprechender Weise kann auch Paulus sagen, daß Gott im Kreuzesgeschehen die Weisheit der Welt und ihrer Mächtigen zunichte gemacht und letztlich als Torheit erwiesen hat (1Kor 1,20. 26), wobei die ‚Weisheit‘ des Kreuzes natürlich auch hier nicht evident ist, sondern Bestandteil einer „verborgenen Weisheit Gottes“ (1Kor 2,6f.), die den Glaubenden allein durch den Geist vermittelt und gelehrt wird.

b) Während Paulus in seinen kreuzestheologischen Passagen allein vom Kreuz spricht, erfaßt das Johannesevangelium das Kreuzesgeschehen immer schon im Licht der Osterereignisse und der nachösterlichen Erkenntnis | der Heilsbedeutung des Todes Jesu. So sehr man darin eine Differenz der Betrachtungsperspektiven sehen muß, gilt doch auch für Paulus, daß er vom Kreuz nicht unter Absehung von der österlichen Wirklichkeit sprechen kann, die sich ihm in seiner Berufung erschlossen hat und die auch

²⁹⁴ So BERGMIEIER, ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ (s. Anm. 2), 287.

für ihn die heilvolle Bedeutung des Kreuzestodes Jesu allererst konstituiert. Auch für Paulus kann das Kreuz Christi nur insofern Gottes Weisheit und Kraft sein, als der Gekreuzigte von Gott wahrhaftig auferweckt und zur Herrschaft eingesetzt worden ist.

c) Bei Paulus wird das Kreuz in unterschiedlichen polemischen Kontexten vor allem weisheits- und gesetzeskritisch zur Geltung gebracht. Außerhalb dieser kritischen oder polemischen Kontexte, z.B. im 1. Thessalonicherbrief oder über weite Strecken des Römerbriefs finden sich auch bei Paulus andersartige Redeformen, in denen das Kreuz nicht in dieser Zuspitzung zur Sprache gebracht wird. Die polemische Zuspitzung der paulinischen Kreuzestheologie verdankt sich also zu einem wesentlichen Teil dem situativen Bezug der jeweiligen Äußerungen. Im vierten Evangelium läßt sich keine so eindeutige polemische Zielrichtung erkennen. Dies mag zu einem gewissen Teil gattungsbedingt sein. Jedenfalls zeigen die Johannesbriefe, daß die johanneische Schule dort, wo sich Krisen abzeichneten, durchaus analoge polemische Redeformen entwickeln konnte: Die Leugnung des *ἐν σαρκί* (1Joh 4,2; 2Joh 7), d.h. der physischen Realität der Sendung Jesu (und seines Todes) mit offenkundigen Konsequenzen in den Bereichen der Ethik und der Eschatologie scheint hier zu einer ähnlichen Kampfsituation geführt zu haben, in der die Realität der irdischen Erscheinung Jesu nicht weniger pointiert als Kriterium zur Geltung gebracht werden konnte, als das Kreuz in den entsprechenden Passagen der Paulusbriefe.

d) Während Paulus abstrakt vom Kreuz sprechen kann und in diesem Begriff eine Chiffre für den Aspekt der Schändlichkeit des Kreuzestodes, aber damit auch für die Niedrigkeitsgestalt Christi und der Christusnachfolge finden kann, begegnet im vierten Evangelium eine viel stärker personale Konzentration auf die Gestalt Christi, der als der Erhöhte eben auch der Gekreuzigte ist. Als solcher hat er für den Evangelisten bleibende theologische Bedeutung. An den Wundmalen wird Christus als der deutlich, der die ganze Geschichte des Inkarnierten an sich trägt. In dieser personalen Konzentration kommt auch nach Johannes dem Kreuz eine bleibende theologische Bedeutung zu. Andererseits verkündigt auch Paulus nicht eigentlich ‚das Kreuz‘, sondern „Christus als den Gekreuzigten“ (1Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1). Auch ihm geht es letztlich nicht um eine abstrakte ‚Sache‘, sondern um den Glauben an Christus als Person. Dennoch dürfte der noch stärker personale Charakter der johanneischen Rede vom Kreuzigungsgeschehen eher im Begriff einer *theologia crucifixi* zur Geltung kommen. |

e) Diese johanneische Form der Rede vom Gekreuzigten ist gegenüber der paulinischen *theologia crucis* eigenständig und allenfalls als eine *theologia crucis sui generis* zu bezeichnen. Dabei kann der hermeneutische

Zweck einer solchen Charakterisierung nicht darin liegen, die je eigene Gestalt der paulinischen oder johanneischen Darstellung zu verwischen. Doch ist es bedeutsam festzuhalten, daß die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu im vierten Evangelium nicht weniger nachdrücklich als bei Paulus zur Geltung gebracht wird, und daß auch für Johannes das Faktum des Kreuzestodes Jesu und das ‚Bild‘ des Gekreuzigten von bleibender theologischer Bedeutung sind. Auch im österlichen Licht der johanneischen Darstellung ist es unüberholbar der Gekreuzigte, in dem Gott sich heilvoll zu erkennen gibt.

11. Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilschaffender Tod

Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium¹

Das Geschehen des Todes Jesu und seine Bedeutung werden im Johannesevangelium aus sehr unterschiedlichen Richtungen beleuchtet. Die einzelnen Lichtkegel lassen verschiedenfarbige Aspekte hervortreten. Diese lassen sich differenzieren, gelegentlich sogar kontrastieren, und doch bilden sie zugleich ein Ganzes, das in der Lektüre des vierten Evangeliums vermittelt wird – sofern man nicht einzelne Texte, Sinnlinien oder Deutekategorien isoliert und andere ausscheidet, sondern das Werk und seine Sichtweise im Ganzen würdigen will. Mit Recht ist die exegetische Forschung um eine präzise und differenzierte Wahrnehmung der verwendeten Termini und der rezipierten Traditionen bemüht. Dennoch steht auch sie vor der Aufgabe, nach der erfolgten Differenzierung eine Zusammenschau der verschiedenen Aspekte und Kategorien zu wagen, wenn sie sich nicht in partikulären Detailbeobachtungen verlieren will. Daher soll im folgenden versucht werden, vier unterschiedliche Aspekte der Deutung des Todes Jesu in ihrem Zusammenhang zu beschreiben und zu interpretieren. Da es sich dabei durchgehend nicht um quellsprachlich eindeutig definierte Motive handelt, sondern um Kategorien der exegetischen Beschreibungssprache, geht es zugleich um das Problem, ob und inwiefern sich diese unterschiedlichen Beschreibungskategorien, die Rede vom ‚noble death‘

¹ Überarbeitete und etwas erweiterte Fassung des am 27. Juli 2005 beim CBL gehaltenen Vortrags. Die Fußnotenbelege sind auf das Notwendigste begrenzt. Für hilfreiche und kritische Diskussionen danke ich den Teilnehmern des Kolloquiums, für die Durchsicht des Manuskripts auf mehreren Stufen meinen Münchener Mitarbeitern Reinhard Bingener und Juliane Schlegel sehr herzlich. Ich verweise hier auf eine Reihe eigener Vorarbeiten zur Thematik, die hier in einzelnen Differenzierungen modifiziert und weitergeführt werden: J. FREY, Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238 (= Nr. 10 in diesem Band); DERS., Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: J. Frey/J. Schröter (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 3–50; DERS., Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: B. Janowski/J. Chr. Janowski/H.-P. Lichtenberger (Hgg.), Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2006, 87–121.

und vom ‚effective death‘, von dem ‚stellvertretenden‘ Charakter und – für das Johannesevangelium am | heftigsten umstritten – von der ‚Sühnewirkung‘ des Todes Jesu nicht nur voneinander abgrenzen, sondern auch einander zuordnen lassen.

1. Die Sterbeszene als Zielpunkt der johanneischen Darstellung

Die Sterbeszene Jesu in Joh 19,28–30 kann mit Fug und Recht als *der innere Zielpunkt der johanneischen Jesuserzählung* betrachtet werden. Sie ist nicht ihr Endpunkt: Jesu Sterben ist nicht das Letzte, was von ihm zu erzählen ist; es folgen die Kreuzabnahme und das Begräbnis und in Joh 20 sowie dem vermutlich nachgetragenen Schlußkapitel die Erzählungen österlicher Begegnungen. Die in ihnen erkannte Wirklichkeit bzw. die österlich geprägte ‚Sehweise‘ ist bei Johannes programmatisch von Anfang an vorausgesetzt: „Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt“ (Joh 1,5). Dennoch wird als Ziel und ‚Vollendung‘ des erzählten Weges Jesu nicht der Ostermorgen und die Begegnung mit Maria Magdalena (Joh 20,11–18), nicht die Aussendung der Jünger (Joh 20,21–23) und auch nicht das hohe christologische Bekenntnis des Thomas (Joh 20,28) markiert, sondern – paradoxerweise – sein Sterben. Hier kommt Jesu Sendung zur ‚Vollendung‘. Zweimal begegnet in den drei Versen das Perfekt τετέλεσται, zunächst mit dem generalisierenden πάντα, dann noch einmal lapidar wiederholt: „*Alles* ist vollendet.“ Hinzu kommt die Feststellung der Erfüllung „der Schrift“, die sich hier – anders als in den anderen Erfüllungsnotizen – in der Verwendung des Verbums τελειόω an die Vollendungsterminologie im Kontext anlehnt.² Dreifach ist somit auf engstem Raum die Sterbeszene als Vollendung gekennzeichnet: Hier ist *alles* vollendet, was durch Jesus zur Vollendung kommen sollte, gemäß der *Schrift* bzw. dem *Willen* des Vaters, der ihn gesandt hat (Joh 4,34). Das ihm aufgetragene *Werk* (Joh 4,34; 17,4) ist vollendet in seinem *Tod*.

Diese narrative Kennzeichnung steht jedem Versuch entgegen, den Kreuzestod Jesu im vierten Evangelium als ein bloßes „Durchgangsstadium auf dem Weg zum Vater“³ zu begreifen. Wo man so argumentiert, ge-

² Dazu M. HENGEL, Die Schriftauslegung des vierten Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBT 4 (1989), (249–289)279. Zum Verständnis des τετέλεσται s. auch R. BERGMEIER, TETEΛEΣTAI Joh 19:30, ZNW 27 (1988), 282–290; A.M. SCHWEMER, Jesu letzte Worte am Kreuz (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28ff.), ThBtr 29 (1998), (5–29)23–27.

³ So die Charakterisierung bei J. BECKER, Das Evangelium des Johannes 2, ÖTK 4/2, Gütersloh, ³1991, 472.

winnen religionsgeschichtlich mehr oder weniger gut begründete, aber letztlich textfremde Schemata⁴ die Oberhand über die expliziten Signale im Text. Diese Schemata stützen sich auf Motive, die bei Johannes sehr wohl präsent sind: auf die Rede vom Abstieg und Aufstieg des himmlischen Menschensohns (Joh 3,13; 6,62) oder von der Sendung (Joh 3,16) und der Rückkehr (Joh 17,11.13 u.ö.) des in die Welt gesandten Gottessohnes. Doch sind diese Motive der ‚Gesandtenchristologie‘ eingefügt in eine narrative Dynamik, die ihren Zielpunkt in der Darstellung des Sterbens Jesu hat. In der Stunde seines Todes wird gesagt: „es ist vollendet“ (τετέλεσται). Dies kann natürlich nur gelten, sofern man die prononciert nachösterliche Perspektive ernst nimmt, die das vierte Evangelium von den Synoptikern unterscheidet.⁵ In dem durch diese Perspektive gesetzten, johanneisch ‚richtigen‘ Verständnis ist Jesu Tod dezidiert kein Sterben in Gottverlassenheit (so Mk 15,34–37), sondern die Vollendung des ihm aufgetragenen Werkes, nicht das Überwältigtwerden von der Finsternis (vgl. Joh 1,5), sondern der Sieg über diese Welt und ihren ‚Herrscher‘ (Joh 16,11.33), nicht die im Kreuz evidente Entehrung, sondern die mit den Augen des Glaubens zu schauende, durch die Einbeziehung der österlichen Wirklichkeit gegebene Verherrlichung.⁶

Jesu Tod und seiner Deutung kommt in der johanneischen Darstellung allergrößtes Gewicht zu. Dies zeigt nicht nur die beschriebene Kennzeichnung der Sterbensszene, sondern darüber hinaus eine Vielzahl von Darstellungselementen, angefangen bei den zahlreichen narrativen und zugleich sinndeutenden Vorverweisen,⁷ über das ab Joh 12 prononciert hervorgehobene Motiv der „Stunde“ Jesu,⁸ die einen auffällig breiten Raum einneh-

⁴ Insbesondere das Schema, das in der Regel den Darstellungen des ‚gnostischen Erlösermythos‘ zugrunde lag und demzufolge der Erlöser aus der ‚oberen‘ in die ‚untere‘ Welt herabsteigt, um dann diese wieder nach seiner himmlischen Heimat hin zu verlassen. Dieses Schema findet sich z.B. bei J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes 1* (ÖTK, 4/1), Gütersloh³1991, 177f.; in anderer Weise auch bei J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, WUNT II/2, Tübingen 1977.

⁵ S. dazu grundlegend CHR. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT II/84, Tübingen 1996.

⁶ Vgl. den Titel des Kommentars von F.J. MOLONEY, *Glory not Dishonor. Reading John 13–21*, Minneapolis 1998, dort zum Titel ix, wo auf Theodoros Studites, *Oratio II – In Adorationem Crucis Or. 2*, ed. J.P. MIGNE, PG 99 1903, 696B, verwiesen wird.

⁷ Zu diesen s. FREY, *Die „theologica crucifixi“* (s. Anm. 1), 194–200; TH. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn, 1994, passim; grundlegend R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 34–43.

⁸ S. dazu FREY, *Die „theologica crucifixi“* (s. Anm. 1), 194–196; DERS., *Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110, Tübingen 1998, 215–221.

menden Abschiedsreden, bis hin zu den Erfüllungszitaten, die signifikant-erweise nur zwischen Joh 12 und 19 begegnen und damit das Geschehen in Jesu ‚Stunde‘ Jesu als Erfüllung der Schrift kennzeichnen.⁹ All dies weist die „Stunde Jesu“, konkret die bei Johannes auffällig präzise bezeichnete Zeit seiner Aburteilung und Kreuzigung (19,14; vgl. 18,28), und im weiteren Kontext das ganze Geschehen von der Proklamation dieser Stunde über das letzte Mahl und die Fußwaschung, die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet, Gefangennahme, Verhör, Pilatusprozeß, Kreuzigung und Grablegung bis hin zu den österlichen Erscheinungen und der österlichen Geistesmitteilung als jenes Geschehen aus, in dem sich der in der Schrift niedergelegte Wille des Vaters erfüllt und in dem das Werk Jesu zu seiner Vollendung findet.¹⁰

Diesem Geschehen wird bei Johannes mehr Platz eingeräumt als in den Synoptikern.¹¹ Die narrativen Darstellungsmittel stützen diese Akzentuierung: Die erzählte Zeit des Werks verlangsamt sich auf die ‚Stunde Jesu‘ hin,¹² als ob sie in diesem Augenblick gleichsam stehenbleiben sollte. Dies geschieht freilich nicht, und nach einer kleinen Zäsur¹³ geht der Erzählfaden in 19,31 weiter bis zum Ende von Kapitel 20 und – etwas gebrochen¹⁴ – auch in das Nachtragskapitel hinein, denn nur von Ostern her erschließt sich die spezifisch johanneische Perspektive. Andererseits läßt diese narrative Gestaltung erkennen, daß es offenbar insbesondere *das Phänomen des Todes Jesu* war, das eine *Sinndeutung erforderte*. Auch das für Johannes zentrale Thema der Christologie, die Frage nach der Würde und dem Persongeheimnis Jesu, kann immer nur in Anbetracht dessen thematisiert wer-

⁹ In Joh 12,38–40 und Joh 19,36f. finden sich je ein Doppelzitat (s. dazu HENGEL, Schriftauslegung [s. Anm. 2], 280f.), die verdoppelten Erfüllungszitate legen sich gleichsam um die ‚Stunde Jesu‘ und heben damit deren Kennzeichnung als eschatologisches Erfüllungsgeschehen hervor.

¹⁰ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 8), 218f. Die Einbeziehung der österlichen Ereignisse in den Geschehenszusammenhang der ‚Stunde‘ Jesu ergibt sich v.a. daraus, daß die johanneischen Erzählerkommentare in auffälliger Häufung auf Jesu Tod *und* auf seine österliche Verherrlichung bezogen sind, daß der johanneische Erzähler also diese beiden Elemente besonders intensiv deuten (bzw. umgekehrt: den vorher erzählten Weg Jesu auf diese beiden, in ihrem Zusammenhang erfaßten Elemente deuten) will. S. zu diesem Phänomen CULPEPPER, Anatomy (s. Anm. 7), 40.

¹¹ Im Unterschied zu den Synoptikern, bei denen die Passionsgeschichte zwei (längere) Kapitel umspannt, sind die Geschehnisse einer Nacht und eines Tages im Johannes-evangelium auf sieben Kapitel (13–19) gedehnt.

¹² Vgl. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 8), 172.

¹³ Diese ergibt sich durch die Rahmung der Szene Joh 19,28–30 durch τετέλεσται sowie durch den erläuternden Erzählerkommentar in 19,31a. Die Handlung geht erst in 19,31b weiter.

¹⁴ Auch die verbindenden Bemerkungen in Joh 21,1.14 können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die johanneische Erzählung nicht bruchlos in Kapitel 21 hinüberführt.

den, daß der Logos Fleisch wurde, daß der Sohn des Vaters nicht nur in die Welt, sondern auch in den Tod gesandt wurde und daß der, der am Ende als „mein Herr und mein Gott“ (20,28) prädiziert wird, bleibend die Stigmata des Kreuzestodes trägt. |

2. Die Deutung des Todes Jesu in nachösterlicher Perspektive

Dabei ist die Rede vom Tod Jesu überlagert von Sinndeutungen, die diesen Tod als *Erhöhung* – doppeldeutig: am Kreuz *und* zum Vater¹⁵ – und als *Verherrlichung*¹⁶ beschreiben, als Hingang zum Vater (13,3; 16,10 etc.) und als Sieg über den Kosmos (16,33) und ihren Herrscher. In subtiler Ironie wird seine Verurteilung und seine Kreuzigung als eine zynisch-antijüdische Königsparodie dargestellt,¹⁷ deren tiefe christologische Wahrheit sich doch den Augen des Glaubens erschließt: Das Kreuz ist in Wahrheit der Königsthron, und in seinem Tod tritt der König seine βασιλεία an, von der er gegenüber Pilatus spricht (18,36f.). Dies ist zugleich der Anbruch der *Gottesherrschaft*, das eschatologische Ereignis, an dem der Sieg über die Welt und ihren Herrscher stattfindet (16,11.33).

Mit diesen Deutungen wird die menschliche Wirklichkeit des Sterbens Jesu nicht aufgehoben. Sie kommt mehrfach im johanneischen Passionsbericht zur Geltung,¹⁸ auch wenn der Aspekt des Leidens gegenüber Markus deutlich zurücktritt. Die ‚österlichen‘ Interpretamente werden jedoch nicht unreflektiert in die Darstellung des irdischen Weges Jesu eingetragen, sondern durch sprachliche Signale als retrospektive Aussagen¹⁹ und explizit als Frucht nachösterlicher Erinnerungsprozesse (2,22; 12,16) und Wirkung

¹⁵ Vgl. Joh 3,14, 8,28; 12,32–34. S. zur Interpretation dieser Aussage J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Lühr (Hgg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen 1994, (153–205)185ff. (= Nr. 3 in diesem Band); DERS., *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000, 277–280.

¹⁶ Vgl. Joh 12,23.28; 13,31f.; 17,1.5.

¹⁷ Dazu auch FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 15), 273–276.

¹⁸ Eindeutig bestätigt wird Jesu Tod durch den Lanzenstich Joh 19,34 und die Grablegungs-Erzählung Joh 19,38–42. Diese schließen jede Form einer ‚Scheintod‘-Hypothese aus. Hinzu kommen im Passionsbericht die äußerst schmerzhaft und meist blutige Geißelung (19,1), die besonders entehrend ohne Gewand vorgenommene Kreuzigung (19,18) und der Durst (19,28). Über allem steht die in der *Ecce-homo*-Szene vorgenommene Präsentation des gegeißelten und mit dem Stachelkranz bekrönten ‚Königs‘ als ‚Mensch‘.

¹⁹ Vgl. die Perfektformen in Joh 16,33; 19,30 u.ö.; weiter signifikante Tempuskontraste (vgl. Joh 13,31f.) und die Temporalstruktur in den johanneischen Reden, s. dazu FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 8), 130–137.247–268.

des Parakleten (14,26; 16,13–15) bezeichnet. Das Evangelium legt somit offen, daß diese Erkenntnis den Zeitgenossen Jesu, auch seinen Jüngern, noch nicht verfügbar war und sich erst nach Ostern, durch die neue Lektüre der Schrift und die deutende Erinnerung seiner Worte und seines Geschicks erschlossen hat. In dieser de|zidiert österlichen Perspektive schieben sich Kreuz *und* Herrlichkeit übereinander oder besser: ineinander, so daß fortan keines von beiden ohne das je andere zu sehen ist: Der Gekreuzigte ist der Verherrlichte, und der Verherrlichte ist dennoch bleibend der Gekreuzigte.

Die Situation, in der eine solche Sinndeutung des Todes Jesu notwendig wurde, spiegelt sich in den johanneischen Abschiedsreden in der Situation der Jünger Jesu im Zeichen seines ‚Weggehens‘ (Joh 13,33; 16,5). Hier ist rahmend von der Trauer (λύπη Joh 16,6.20; vgl. 16,22) und Bedrängnis (θλίψις Joh 16,21.33),²⁰ und dem Erschüttertsein (ταράσσεισθαι Joh 14,1.27)²¹ durch Jesu Weggang die Rede, von dem Gefühl des Verwaistseins (14,18), vom Entzogenein Jesu und seiner Unsichtbarkeit (16,10), die die Jünger klagen läßt, während sich die (ungläubige) Welt darüber freut, weil sie sich damit offenbar im Recht fühlt (16,20). Joh 16,10 thematisiert das Problem: „Jesus geht zum Vater“, daher können ihn die Jünger nicht mehr sehen, doch liegt die *Gerechtigkeit*, die der Geist erschließt, eben darin. Denn Jesus ist ins Recht gesetzt,²² indem er zum Vater erhöht ist – und nicht im Unrecht belassen, wie es im Kreuzestod zu sein scheint. Im Streit um das Recht Jesu und damit um die Wahrheit des Glaubens²³ steht das Verständnis seines Todes zur Disposition. Ist dieser nur negativ ein Entzug, ein Abschied, ein Scheitern, oder ist er in Wahrheit anders zu verstehen: als Hingang zum Vater, als Ins-Recht-gesetzt-Sein, als Einsetzung in seine δόξα bzw. in seine Herrschaft? In diesem Streit um die Wahrheit des Glaubens, im ‚Prozeß‘ zwischen Gemeinde und Welt, den der Paraklet für die Gemeinde führt, geht es zentral um das Verständnis des Todes Jesu, um dessen wahren Sinn, der nicht vor Augen steht, sondern nur mit den Augen des Glaubens zu schauen ist.

Für die Zeitgenossen der johanneischen Gemeinde, Juden und Heiden, mußte der Kreuzestod Jesu eine abstoßende Vorstellung und der Glaube an einen Gekreuzigten als Messias, Retter oder gar Gott eine Blasphemie

²⁰ Zum Aufbau des Redestücks Joh 16,4b–33 s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 8), 179–181.

²¹ Zur Komposition der Rede in Joh 13,31b–14,31 s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 5), 119–122.

²² Zur Auslegung s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 5), 185f.

²³ Zum Motiv des ‚Prozesses‘ um die Wahrheit s. zuletzt A. LINCOLN, Truth on Trial. The Fourth Gospel’s Lawsuit Motif in Narrative, History and Theology, Peabody 2000.

bzw. eine Absurdität sein.²⁴ Vor diesem Hintergrund verdeutlichen die | Abschiedsreden der Gemeinde den heilvollen Charakter ihrer eigenen Gegenwart *trotz* des ‚Weggangs‘ Jesu, und das ganze Evangelium bildet den Versuch, seinen Tod in einer Weise zu deuten, die der österlichen ‚Sehweise‘ entspricht, die in ihm nicht das Ende, sondern Vollendung, nicht das Scheitern, sondern den Sieg erkennt.

In dieser Intention überlagern sich nicht nur die paradoxen Momente von Kreuz und $\delta\acute{o}\xi\alpha$,²⁵ sondern eine Vielzahl weiterer, unterschiedlicher Motive der Deutung des Todes Jesu. Sie verbinden sich aber in der Intention, Jesu Tod als Heilsgeschehen und als Grund des Lebens der Gemeinde zu interpretieren. Dies läßt es wenig ratsam erscheinen, in einem einzigen Interpretament (wie z.B. der Herrlichkeit oder auch der Sühne) den Schlüssel für das johanneische Verständnis zu sehen. Vielmehr treten unterschiedliche Motive ergänzend nebeneinander. Ich möchte daher im folgenden einige Deutekategorien erörtern, die sich bei Johannes in unterschiedlicher Gewichtigkeit und Tiefe herausarbeiten lassen.

3. Vier Deutekategorien

3.1 *Edler Tod („Noble Death“)*

Eine erste Kategorie ist die des ‚edlen‘ Todes. Unter dem englischen Begriff „noble death“ werden in der Fachliteratur²⁶ unterschiedliche Formen eines ‚ehrvollen‘ oder auch ‚heldenhaften‘ Todes zusammengefaßt, die in der Antike in unterschiedlichen literarischen Gattungen verarbeitet

²⁴ Dazu ausführlich M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hgg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 25–84.

²⁵ Dazu KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 7), 26–66.

²⁶ S. die kommentierte Textsammlung von J.W. VAN HENTEN/F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London/New York 2002; weiter D. SEELEY, *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul’s Concept of Salvation*, JSNT.S 28, Sheffield 1990; A.J. DROGE/J.D. TABOR, *Suicide and Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992; A. YARBRO COLLINS, *From Noble Death to Crucified Messiah*, NTS 40 (1994), 481–503; J.W. VAN HENTEN, *Martyrion and Martyrdom. Some Remarks about Noble Death in Josephus*, in: F. Siegert/J.U. Kalms (Hgg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, Münsteraner Judaistische Studien 4, Münster 1999, 124–141; J.H. NEYREY, *The „Noble Shepherd“ in John 10: Cultural and Rhetorical Background*, JBL 120 (2001), 267–291; G. STERLING, *Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*, HTR 94 (2001), 383–402; H. VERSNEL, *Making Sense of Jesus’ Death. The Pagan Contribution*, in: J. Frey/J. Schröter (Hgg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, WUNT 181, Tübingen 2005, (213–294)227–231.

sind.²⁷ Deren Spektrum reicht von der klassischen Tragödie über Historiographie und biographische Erzählungen (*τελευταί, exitus illustrium virorum*), Elegien und Epitaphe, Begräbnis- und Lobreden und die zugehörigen rhetorischen *progymnasmata*, Diatriben, Trostschriften und -briefe bis hin zu den paganen, jüdischen und christlichen Märtyrerakten. Anlaß einer positiven ‚Bewertung‘ ist z.B. der Tod von im Kampf gefallenen Soldaten, in anderen Fällen das ‚todesverachtende‘ Verhalten von Weisen oder Philosophen bis hin zum Suizid, in wieder anderen Fällen das Phänomen unrechtmäßigen oder gewaltsamen Leidens und Sterbens.

Natürlich ist ‚noble death‘ eine moderne Forschungskategorie, und was mit ihr erfaßt wird, somit eine Sache der Definition.²⁸ Dennoch kann man davon ausgehen, daß es im kulturellen Wissen antiker Leser Aspekte gab, die den Tod eines Menschen als ehrenvoll erscheinen ließen.²⁹ Ehrenvoll ist nach vielen Texten z.B. ein ‚gerechtes‘, in Erfüllung der Pflicht (z.B. gegenüber der Familie oder der Polis), erfolgreiches Sterben, ein Tod, der anderen nützt oder zumindest nützen soll, ein Tod, der freiwillig übernommen (und evtl. dem Leben in Unfreiheit und Sklaverei vorgezogen) wird und so die Unüberwindbarkeit des Sterbenden dokumentiert, weiter ein Sterben, das „für eine Überzeugung“³⁰ (die Freiheit, die Philosophie oder einen religiösen Glauben) erfolgt und bei der Nachwelt ‚unsterblichen‘ Ruhm bringt. Die Beispiele für die Wirksamkeit dieser Motive sind zahlreich: Am stärksten beeindruckte wohl der Tod des Sokrates,³¹ dessen

²⁷ Vgl. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* (s. Anm. 26), 5. S. die Aufstellung der relevanten Textgattungen bei NEYREY, *Noble Shepherd* (s. Anm. 26), 268ff.; STERLING, *Mors philosophi* (s. Anm. 26), 385ff.

²⁸ SEELEY, *Noble Death* (s. Anm. 26), 13, erfaßt z.B. die fünf Komponenten „(1) obedience, (2) overcoming physical vulnerability, (3) a military setting, (4) vicariousness, or the quality of being beneficial for others, and (5) sacrificial metaphors“. NEYREY, *Noble Shepherd* (s. Anm. 26), 275f. formuliert: „A death is noble if (1) it benefitted others; (2) it was either voluntarily accepted or chosen; (3) the deceased died unvanquished or not as a victim; (4) the manner of death manifested both courage and justice; (5) there was something unique about the death of this soldier; (6) death produced posthumous honours; and (7) the fallen enjoy immortality in deathless praise and glory by the polis.“ Ich lehne mich im folgenden an Neyrey an, vereinfache aber seine Liste etwas. Der Aspekt des Nutzens bzw. der Wirksamkeit eines Todes für andere führt dann weiter zum zweiten Modell des „effective death“ (dazu s.u.).

²⁹ Dazu mußten in einem konkreten Fall nicht alle evtl. signifikanten Aspekte vorliegen, es genügte wohl, wenn nur einige davon zu benennen waren. Die zahlreichen, bei VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* (s. Anm. 26), gebotenen Texte aus der griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Antike weisen im Detail durchaus Unterschiede auf, belegen aber die Verbreitung der hier relevanten Grundvorstellung.

³⁰ Vgl. VERSNEL, *Making Sense* (s. Anm. 26), 227: „dying for a creed“.

³¹ Platon, *Apologia* 30cd (s. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* [s. Anm. 26], 12ff.28ff.). Zitate dieses Textes begegnen u.a. bei Plutarch, *De tranquillitate animi* (*Moralia* 475de); Epiktet, *Dissertationes* I 29,18; II 2,15, III 23,21; *Enchiridion* 53,4.38;

Exempel literarisch oft rezipiert| ist³² und viele zu analogem Verhalten anregte oder aber in ihrer Situation tröstete.³³ In der Verachtung des Todes und seiner willentlichen Übernahme zeigt sich die Überwindung des Todesgeschicks, zu der der wahre Weise – zumal im Kontext stoischen Denkens³⁴ – in der Lage sein soll.

Wenn das Motiv des ‚edlen Todes‘ zum Allgemeingut der Gebildeten in der Antike gehörten, weil es in der Literatur und im Alltagsleben³⁵ einen festen Platz hatte und in rhetorischen *progymnasmata* vermittelt wurde, dann ist es klar, daß auch die Jesusviten der Evangelien unter den Aspekten der ‚Ehrenhaftigkeit‘ (oder auch Unehrenhaftigkeit) des dort berichteten Todes Jesu gelesen werden konnten und gelesen wurden. Dies belegt das Befremden, das ein gebildeter Leser wie Celsus über das Gebet Jesu in Gethsemane Mk 14,35f. äußert.³⁶ Christliche Autoren wie Justin, Origenes und Laktanz waren sich wohl bewußt, wie schändlich der Kreuzestod Christi ihren Zeitgenossen erscheinen mußte,³⁷ und schon im Lukasevangelium läßt sich erkennen, wie die anstößigsten Züge des älteren markinischen Passionsberichts abgemildert werden, so daß Jesus nicht mit ei-

s. den Überblick bei TH. BAUMEISTER, „Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht“. Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus, in: H.-D. Blume/F. Mann (Hgg.), Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), JAC.E 10, Münster 1983, 58–63.

³² Beispiele bei STERLING, *Mors philosophi* (s. Anm. 26), 387–390; VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* (s. Anm. 26), 13f. Vgl. auch K. DÖRING, *Exemplum Socraticis*. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum, *Hermes* 42 (1979); A.A. LONG, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, *CQ* 38 (1988), 150–171.

³³ Vgl. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* (s. Anm. 26), 13f. Epiktet bewundert die Entscheidung des Sokrates, einen edlen Tod einem ehrlosen Leben vorzuziehen: „Er rettet sich durch Sterben, nicht durch Flucht“, *Dissertationes* IV 1,165 u.ö. Tacitus präsentiert den Freitod des Seneca und des Thræsea Paetus als Nachahmung des Todes des Sokrates: *Annales* XV 60.64; XVI 34f.

³⁴ Für Epiktet ist daher die Todesverachtung der letzte Ausdruck eines vernünftigen, logos-gemäßen Lebens, s. Epiktet, *Enchiridion*, 53,4; dazu BAUMEISTER, *Anytos und Meletos* (s. Anm. 31), 59: „Im Blick auf die Prägnanz der Wendung, die sich ohne weiteres dem Gedächtnis einprägt, ist es wahrscheinlich, an ein vor allem im stoischen Milieu allgemein bekanntes, vielleicht von Kynikern geprägtes, geflügeltes Wort zu denken ...“.

³⁵ Zu denken ist an öffentliche Begräbnisse, Epitaphe, Lobreden in der Polis etc.

³⁶ Origenes, *Contra Celsum* VI 10. Vgl. zu paganen Reaktionen auf die Evangelien auch J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3, Tübingen 2000; eine pagane Lektüre zum Markusevangelium bietet auch G. ZUNTZ, *Ein Heide las das Markusevangelium*, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie*, WUNT 33, Tübingen 1984, 205–222.

³⁷ Vgl. Justin Martyr, *Apologie* I 13,4; Origenes, *Contra Celsum* VI 10; Laktanz, *Inst* IV,26; *Epit* 50f.; vgl. bereits *1Kor* 1,23 und *Hebr* 12,13; s. STERLING, *Mors philosophi* (s. Anm. 26), 383 Anm. 1. Vgl. weiter HENGEL, *Mors turpissima crucis* (s. Anm. 24).

nem angstvollen Gebetskampf, sondern ruhiger und furchtloser seinem Tod entgegengeht und in seinem Sterbewort als ein vorbildlicher Beter stilisiert wird.³⁸ Dies gilt *a fortiori* für Johannes,| wo das markinische Gethsemanegebet explizit zurückgewiesen wird: Jesus kann hier nicht bitten, daß der Vater ihn aus seiner Todesstunde retten möge, vielmehr bittet er explizit korrigierend um die *δόξα*: „Was soll ich sagen: ‚Vater, rette mich aus dieser Stunde?‘ – Nein! Darum bin ich ja in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!“ (Joh 12,27). Schließlich wird in der Verhaftungs-Szene, in der Jesus den zur Verteidigung bereiten Petrus zurückweist, noch einmal die Todesbereitschaft Jesu bekräftigt: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“ (18,11).³⁹

Eine Vielzahl von Zügen der johanneischen Passionsdarstellung lassen Jesu Tod auf dem Hintergrund der skizzierten Kategorien als einen ehrenvollen und ‚edlen‘ Tod erscheinen: Jesus ist durchgehend der Souverän seines Geschicks: Er *weiß* um seinen bevorstehenden Tod (13,1.3), und er nimmt diesen als *Unschuldiger* (18,23.38; 19,4.6) und *freiwillig* auf sich, aus Liebe „für seine Freunde“ (Joh 15,13). Darin befolgt er den Auftrag des Vaters (10,19). Schon in der Lazarusepisode, in der sich sein Todesweg bereits andeutet (11,16), bestimmt er Zeit und Stunde seines Aufbruchs zur Begegnung mit der Todesmacht. Er proklamiert selbst seine „Stunde“ (12,23) und deutet sie mit dem Weizenkorn-Bildwort (12,24), er setzt beim Abschiedsmahl das Geschehen in Gang, indem er Judas den Bissen reicht und ihn auffordert, „bald“ zu agieren (13,26f.); er liefert sich freiwillig den Bewaffneten aus, unterbindet die Gegenwehr des Petrus und bekräftigt die Bereitschaft, den Todesbecher zu nehmen (18,8.11). Dem Hohenpriester und Pilatus antwortet er in hoheitsvoller Souveränität (18,19–21.23; 18,34.36f.; 19,9.11), die als auffällig, ja ungebührlich empfunden (18,22; 19,10), aber durch das Königs-Motiv noch betont wird. Schließlich trägt er – anders als bei Markus – sein Kreuz selbst (19,17), ordnet vom Kreuz aus seine persönlichen Verhältnisse (19,25–27), erfüllt noch in einem letzten Detail die Schrift (19,28f.), stellt die Vollendung seines Werkes fest und gibt – auch dies in aktiver Formulierung – den Geist hin (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, 19,30).

³⁸ S. dazu STERLING, *Mors philosophi* (s. Anm. 26), 395–400 mit Belegen; zur sukzessiven Abmilderung der Gethsemane-Tradition s. auch J. FREY, *Leidenskampf und Himmelsreise. Das unbekannte Berliner Evangelium (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, BZ 43 (2002), (71–96)85–95.

³⁹ S. dazu FREY, *Leidenskampf* (s. Anm. 38), 90f.; ausführlich zur Rezeption der synoptischen Tradition s. DERS., *Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: Th. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg u.a. 2003, 60–118 (= Nr. 5 in diesem Band).

Dieser Darstellung entspricht die programmatisch getroffene Feststellung in 10,17f., daß Jesus die Vollmacht (ἐξουσία) über sein Leben besitzt: die Vollmacht, es hinzugeben und wieder zu nehmen. Er, der das Leben in sich trägt (5,26), ist lebens-*mächtig* im strengen Sinne, wie auch zwei der Ich-bin-Worte bestätigen (11,25; 14,6). Diese ἐξουσία unterscheidet Jesus als „Sohn“ Gottes von allen anderen Figuren im Evangelium. Der Gedanke, daß sein Tod von fremden Mächten bestimmt wäre, wird in 10,18 zudem noch eigens abgewehrt: Er selbst gibt sein Leben dahin, *niemand* nimmt es ihm. Sein Tod gründet ganz in seiner eigenen Vollmacht bzw. in dem Auftrag und der Sendung des Vaters (10,18fin). In Wahrheit haben also weder Judas noch die Hohenpriester oder Pilatus (19,11) noch der ‚Fürst dieser Welt‘ (14,30) Macht über ihn. Jesus ist im strengen Sinne Akteur in seiner Passion.

Auch wenn die Züge des menschlichen Leidens (18,5; vgl. 19,28: Durst), der Gewalt (18,22; 19,3: Ohrfeigen; 19,1: Geißelung) und der Entehrung (Kreuzigung im nackten Zustand 19,18; vgl. 19,23)⁴⁰ im johanneischen Passionsbericht keineswegs zu übersehen sind, treten diese Züge doch gegenüber den älteren Evangelien zurück, sie werden überlagert von Deutungen, welche die Souveränität und Vollmacht Jesu zur Geltung bringen.⁴¹

So ist Jesu Tod nach Johannes sicher ein ‚edler Tod‘: Er ist Souverän seines Geschicks. Seine *freiwillige* Todesübernahme ist zudem „gerecht“ (nämlich in Erfüllung seiner Sendung), sie spiegelt seine *Würde* und führt letztlich zur δόξα. Diese Darstellungsweise, die von antiken Lesern im Sinne eines ‚ehrvollen‘ Todes wahrgenommen werden konnte,⁴² korrespondiert insofern dem *theologischen* Anliegen, Jesu Geschick in österlichem Licht zu zeichnen, seinen Tod nicht als Scheitern, sondern als Sieg zur Darstellung zu bringen. Demgegenüber bringen die Züge des ‚noble death‘ nur einen eher äußerlichen Aspekt des Geschehens zur Geltung, der

⁴⁰ Die Erwähnung der Wegnahme des χιτών (Joh 19,23) geht über die synoptische Darstellung hinaus. Auch wenn das Leiden Jesu sonst bei Johannes weniger stark zum Ausdruck kommt, ist der Aspekt der Entehrung (und damit auch ein Element seiner Menschlichkeit und seines Leidens) *hier* stärker hervorgehoben.

⁴¹ Dabei läßt der Evangelist erkennen, daß die in der johanneischen Erzählung vorgeführte Souveränität Jesu nicht einfach auf der Ebene des erzählten Geschehens evident war: Die Jünger mißverstehen all seine Ankündigungen vor Ostern und der Prozeß Jesu und seine Kreuzigung werden nur durch eine ironische Doppelsinnigkeit als das ausgewiesen, was sie nach Johannes in Wahrheit sind: Jesu Inthronisation und der Antritt seiner Herrschaft.

⁴² Daß damit alle für Leser wie Celsus gegebenen Anstöße beseitigt wären, sollte man freilich nicht annehmen. Auch das Johannesevangelium mußte paganen Lesern schwer verdaulich erscheinen. Dies wird schon in der ‚Leseanweisung‘, dem Prolog, deutlich, wenn gesagt wird, daß der Logos, der Gott ist (Joh 1,1), „Fleisch“ wurde (Joh 1,14).

die intendierte theologische Dimension der johanneischen Darstellung noch nicht hinreichend erfaßt. Dafür sollen hier nur drei Anhaltspunkte angeführt werden:|

a) Die bekannte Tatsache, daß die für Johannes so zentralen Interpretamente der „Erhöhung“ und „Verherrlichung“ präzise auf einen alttestamentlichen Text zurückweisen, nämlich Jes 52,13 (LXX: ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα), zeigt, daß es sich bei der johanneischen Rede von δόξα/δοξάζεσθαι nicht um Phänomene des Ehrenerweises im Rahmen der antiken Gesellschaft handelt,⁴³ sondern in erster Linie um die eschatologische Erfüllung eines in der Schrift gegebenen Sachverhalts. Jesu Tod ist Erfüllungsgeschehen und als solches Heilsgeschehen. Das fordert andere Kategorien der Interpretation.

b) Ein zweiter Aspekt führt ebenfalls deutlich über die hier skizzierten Elemente des ‚noble death‘ hinaus: Es geht in Jesu Tod nicht allein um seine eigene δόξα (Joh 17,1), sondern um die „Frucht“ (12,24), den Nutzen für andere. Jesu Lebenshingabe erfolgt „für seine Freunde“, „für die Seinen“ etc. Es geht also um ein für andere *wirksames* Geschehen, und dies bringt eine zweite, mit der Rede vom ‚noble death‘ durchaus verbundene Forschungskategorie ins Spiel, die Rede vom wirksamen Tod, dem ‚effective death‘.

c) Schließlich setzt der Rahmen der johanneischen Christologie dem Vergleich des Sterbens Jesu mit dem ‚edlen‘ Sterben anderer Gestalten der Antike enge Grenzen: Auf dem Hintergrund des im Prolog jeder Lektüre des Johannesevangeliums vorgegebenen ‚Vorzeichens‘ kann das Sterben dessen, der von Anfang an der ewige Logos, ja θεός (Joh 1,1.18; 20,28) und ‚eins mit dem Vater‘ (Joh 10,30) ist, nur sehr uneigentlich mit dem Tod von Menschen wie Sokrates oder Alkestis zusammengebracht werden, und die Motive, die seinen Tod in den Augen antiker Leser als ‚edel‘ kennzeichnen können, wie z.B. das Motiv der Freiwilligkeit und des souveränen Wissens über seine ‚Stunde‘ (Joh 13,1), stehen im Rahmen einer viel größeren ‚Vollmacht‘, die ihn von allen anderen Menschen unterscheidet: der ἐξουσία, sein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen (Joh 10,18). Diese Lebens-Macht kommt ihm als dem zu, der das Leben selbst in sich selbst zu haben empfangen hat (Joh 5,26) und der darin in johanneischer Sicht von allen Menschen kategorial unterschieden ist.

3.2 Wirksamer Tod („Effective Death“)

Mit dieser Kategorie wird die Rede vom ‚noble death‘ vertieft, und es ist hier sinnvoll, beide zu unterscheiden, auch wenn das Sterben „für“ andere bzw. „zugunsten“ anderer auch zu den Faktoren gehört, die einen Tod ‚eh-

⁴³ Diese Verwendung kennt Joh auch; vgl. 5,44.

renvoll‘ erscheinen lassen. Der Terminus ‚effective death‘| wurde für das Verständnis des Todes Jesu von dem Leidener Althistoriker *Henk Versnel* eingeführt,⁴⁴ um ein Sterben zu bezeichnen, das nicht nur für eine Überzeugung („for a creed“), sondern „für andere“ (d.h. „anderen zugut“ oder auch „anstelle von anderen“)⁴⁵ erfolgt. Er bringt zum Ausdruck, „daß der Tod eines Menschen eine positive Wirkung zeitigt (oder eine solche zumindest intendiert ist), *ohne daß deshalb schon eine Aussage darüber getroffen wäre, worin diese Wirkung oder Intention konkret besteht*“.⁴⁶ Er dient mithin zur Vermeidung eines voreiligen und ggf. zu undifferenzierten Gebrauchs weitergehender theologischer Interpretamente wie Opfer, Sühne oder Stellvertretung.

Auch für diese Deutekategorie lassen sich zahlreiche Beispiele aus der griechischen und lateinischen Tradition anführen. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang das Beispiel der Iphigenie, die sich nach Euripides „für Hellas“ (Ἐλλάδι) und seine Freiheit opfert.⁴⁷ Ihr Selbstopfer soll die Götter – in diesem Fall Artemis – wieder wohlwollend stimmen und den Hellenen das Kriegsglück zurückbringen. Damit ist ihr bevorstehender Tod nicht nur ehrenvoll, sondern zugleich intentional *wirksam* für die Hellenen. Ähnliches gilt für Alkestis, die bereit ist, durch ihren freiwilligen Tod ihren Mann vom Tode zu retten (ὑπερθανεῖν).⁴⁸ Diese Beispiele gehen weit über den Tod des Sokrates hinaus, der den Giftbecher allein für eine Überzeugung nahm. Iphigenie und Alkestis bieten geradezu Beispiele einer personalen *Stellvertretung*.

In vielen Fällen eines Todes zugunsten des Vaterlandes oder zugunsten von Verwandten oder Freunden⁴⁹ wird dabei die Präposition ὑπέρ gebraucht.⁵⁰ Sachlich ist dabei zu unterscheiden zwischen dem Tod, wie er z.B. in einer Schlacht erfolgt, und den – selteneren – Belegen für eine

⁴⁴ H. VERSNEL, *Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death“*, in: J.W. van Henten (Hg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, StPB 38, Leiden 1989, 162–196. Zuletzt zusammenfassend DERS., *Making Sense* (s. Anm. 26); s. zu Johannes auch J. SCHRÖTER, *Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: A. v. Dobbeler u.a. (Hgg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 263–287.

⁴⁵ VERSNEL, *Making Sense* (s. Anm. 26), 230 (zur Unterscheidung vom bloßen ‚noble death‘, ebd., 227).

⁴⁶ SCHRÖTER, *Sterben* (s. Anm. 44), 265 Anm. 11 (kursiv J.F.).

⁴⁷ Euripides, *Iphigenie in Aulis*, 1395–1399; vgl. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom* (s. Anm. 26), 31f.

⁴⁸ Euripides, *Alkestis*, 155 und öfter; s. dazu VERSNEL, *Making Sense*, (s. Anm. 26), 236.

⁴⁹ Belege bei VERSNEL, *Making Sense* (s. Anm. 26), 231.

⁵⁰ Zu den Wortbildungen ἀποθνῆσκειν ὑπέρ und ὑπερ(απο)θνῆσκειν s. VERSNEL, *Making Sense* (s. Anm. 26), 230.

stellvertretende Selbsthingabe eines Menschen *für* andere im Sinne von | *an ihrer Statt*.⁵¹ Nicht jede ὑπέρ-Formulierung hat *eo ipso* diese Implikation, nicht jedes Sterben „für“ andere kann als ein Akt personaler „Stellvertretung“ bezeichnet werden, so wie dies bei Alkestis und Iphigenie der Fall ist und auch für einige der urchristlich zur Deutung des Todes Jesu verwendeten ὑπέρ-Aussagen festzuhalten ist.

Ich kann hier nicht auf die komplexe Diskussion eingehen, in welchem Maße die pagan-griechische Rede vom Sterben „für“ (ὑπέρ) andere schon die urchristliche Deutung des Todes Jesu beeinflusst hat⁵² und ob diese Motive damit religionsgeschichtlich neben den Bezug auf die alttestamentlich-frühjüdische Tradition (insbesondere Jes 53) oder gar an seine Stelle treten kann.⁵³ Für das Johannesevangelium, das schon eine längere christliche Sprachtradition voraussetzt,⁵⁴ ist diese Frage auch nicht unmittelbar relevant.⁵⁵ Dennoch besteht die Forderung von Jens | Schröter zu Recht,

⁵¹ VERSNEL, Making Sense (s. Anm. 26), 232f.

⁵² Die Makkabäerbücher zeigen, daß solche Formulierungen die jüdische Märtyrertheologie mit beeinflusst haben: Judas Makkabäus ist nach 2Makk 8,21 bereit, „für die Gesetze und die Heimat zu sterben“. Nach 1Makk 6,44 „gab sich [Eleazar] selbst, um sein Volk zu retten.“ Die Martyrien des Eleazar (2Makk 6,18–31), der Mutter und ihrer sieben Söhne (7,1–42) und des Razis (14,37–46) bieten Beispiele dieses Eintretens für das Gesetz (2Makk 6,28; 7,9.11.37) und die jüdische Sache (14,38). Andererseits zeigen sie zugleich einen Aspekt, der spezifisch jüdisch ist: Die Märtyrer leiden auch wegen ihrer Sünden (2Makk 7,18.32). Damit ist terminologisch ein spezifisches Element der biblischen Tradition aufgenommen, das sich hier mit hellenistisch breiter belegten Motiven verbindet.

⁵³ S. dazu neben VERSNEL, Making Sense (s. Anm. 26), passim, besonders dezidiert (und in Ablehnung einer biblisch-jüdischen Herleitung) C. BREYTENBACH, „Christus starb für uns.“ Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln‘, NTS 49 (2003), 447–475. S. dazu kritisch FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung (s. Anm. 1); DERS., Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), 33–36: Sicher gibt es einen Einfluß dieser griechischen Traditionen auf die jüdische Märtyrertheologie z.B. in den Makkabäerbüchern, und natürlich kannte ein Autor wie Paulus die Rede vom Sterben „für das Gute“ oder „für einen Gerechten“ sehr wohl (Röm 5,7). Dennoch lassen sich m.E. die urchristlichen Formeln, daß Christus „für unsere Sünden“ (1Kor 15,3) oder „wegen unserer Übertretungen“ (Röm 4,25) starb oder auch die Rede von der Lebenshingabe „für die Vielen“ in der markinischen Herrenmahlsüberlieferung (Mk 14,24) nicht aus einem pagan-griechischen Hintergrund erklären.

⁵⁴ S. dazu FREY, Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition (s. Anm. 39). Die Rede von der Lebenshingabe Jesu „für uns“ dürfte in der johanneischen Gemeinde bereits formelhaft übernommen sein, wie 1Joh 3,16 nahelegt, wo dieses Motiv mit dem Motiv der Liebe Gottes verbunden wird.

⁵⁵ Die These, daß die johanneische Sprache ein Frühstadium der urchristlichen Überlieferung repräsentiere, in dem der Gedanke eines ‚stellvertretenden‘ oder gar ‚sühnenden‘ Sterbens noch gar nicht bekannt gewesen sei (so K. BERGER, Im Anfang war Johannes, Stuttgart 1997, 238, der in den johanneischen ὑπέρ-Formeln eine Auffassung des Todes Jesu sehen will, die sich vor dem Hintergrund der martyrologischen Traditionen

daß auch für die johanneischen ὑπέρ-Aussagen⁵⁶ differenziert herauszuarbeiten ist, in welchem Sinne die ‚Wirksamkeit‘ des Todes Jesu jeweils ausgesagt ist.⁵⁷ Eine durchgehende Deutung im Sinne von Stellvertretung oder gar Sühne⁵⁸ wäre zumindest voreilig. Will man hier vorsichtiger vorgehen, dann ist zunächst nur von ‚effektivem‘ Sterben zu reden. Hinzu treten dann unterschiedliche Traditionsbezüge und Bildfelder, aus denen sich weitere Sinngehalte ergeben können. Ich kann in diesem Zusammenhang nur einige der johanneischen ὑπέρ-Aussagen kurz beleuchten und andeuten, in welcher Weise ihr Sinn über den eines unspezifischen ‚effective death‘ hinausgeht und weitergehende theologische Deutungskategorien erforderlich macht.

Am stärksten an die griechische Tradition vom ‚noble death‘ klingt Joh 15,13 an. Diese Aussage nimmt zugleich ein zentrales Moment hellenistischer ‚Freundschaftsethik‘ auf. Jesus gibt sein Leben „für die Freunde“, seine Lebenshingabe wird dabei im Rahmen der Abschiedsreden zugleich durch das Motiv der Liebe Jesu gedeutet, welche die spätere Liebe der Jünger untereinander (13,34f.; 15,9–12.17) begründen soll. Sein Tod ist insofern höchster „Ausdruck der Freundschaftslove“.⁵⁹ Von einem stellvertretenden oder gar sündentilgenden Charakter seines Sterbens ist *hier* nicht die Rede. In welcher Weise Jesu Tod also ‚wirksam‘ sein soll, bleibt in dieser Formulierung offen. Es wäre allerdings unangemessen, wollte man den Sinn der ὑπέρ-Aussage von Joh 15,13 nur aus dem hier vorliegenden Rahmen erheben. Im Kontext des vierten Evangeliums ist die Aus-

des Judentums erkläre und den Gedanken des stellvertretenden oder gar sühnenden Sterbens noch nicht kenne), läßt sich nicht halten. Die expliziten Sühneaussagen im 1.Johannesbrief (1Joh 2,2; 4,10; vgl. 1,7; 5,6–8) und eine Reihe der ὑπέρ-Aussagen des Evangeliums sprechen m.E. eindeutig gegen diese Annahme.

⁵⁶ ὑπέρ-Formulierungen begegnen im vierten Evangelium in Joh 6,51 „für das Leben der Welt“; 10,11.15 („für die Schafe“), 11,50–52 (wdh. 18,14) „für das Volk“ (λαός/ἔθνος), 13,37f. „für dich/mich“; 15,13 („für die Freunde“), 17,19 („für sie“); vgl. die Tabelle bei TH. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001, 250.

⁵⁷ SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 44), passim. Vgl. meine kritische Diskussion der Thesen Schröters in: FREY, Die „*theologia crucifixi*“ (s. Anm. 1), 197–213; DERS., Probleme der Deutung (s. Anm. 1), 38–40; s. weiter K. SCHOLTISSEK, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: J. Frey/U. Schnelle (Hgg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions geschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, (413–439)433f..

⁵⁸ Auch KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 56), 249f., deutet nur Joh 6,51 und 17,19 im sühnetheologischen Sinn.

⁵⁹ So SCHOLTISSEK, Eine größere Liebe (s. Anm. 57), 433.

sage nicht isoliert zu lesen, sondern nur auf dem Hintergrund der bereits zuvor mehrfach angeklungenen Rede vom $\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \tau\eta\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ oder $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\nu\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$.⁶⁰ |

Stärker im Sinne eines personalen Eintretens des einen ‚für‘ das Leben eines anderen ist der kurze, ironisch-doppelsinnige Dialog zwischen Jesus und Petrus in Joh 13,37f. zu verstehen. Petrus, der Jesu Ankündigung seines Weggehens offenbar unzureichend versteht, bietet an, sein Leben „für“ Jesus hinzugeben – was zunächst heißt, für ihn unter Einsatz seines Lebens und ggf. mit Todesfolge einzutreten. Signifikant ist die Antwort Jesu, die in einer auffällig wörtlich wiederholenden und darin ironisch hintergründigen Gegenfrage besteht: „Du willst Dein Leben für *mich* hingeben?“ Die Wortwiederholung bei gleichzeitigem Tausch der Pronomina⁶¹ läßt schon eine gewisse Hintersinnigkeit der Aussage vermuten, und die in Joh 13,38 unmittelbar angeschlossene Ansage der Verleugnung verdeutlicht, wie unreal, ja unmöglich die von Petrus offerierte Hingabe seines Lebens für Jesus ist. Ausgangspunkt des Wortwechsels ist die Ankündigung des ‚Weggehens‘ (d.h. des Todes) Jesu (Joh 13,33) und die Ansage Jesu, daß Petrus ihm ‚jetzt‘ ($\nu\acute{\upsilon}\nu$) nicht folgen könne, ihm aber ‚danach‘ ($\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$) folgen werde (13,36). In dieser Ansage, die das Augenmerk auf die ‚Schwelle‘ zwischen ‚jetzt‘ und ‚nachher‘, zwischen der Situation der vorösterlichen Jünger und der Situation der späteren Gemeinde, richtet,⁶² steckt bereits eine Anspielung auf das Petrus bevorstehende Martyrium, in dem Petrus seinem Meister tatsächlich folgen sollte.⁶³ Der Lebenseinsatz des Petrus, der hier angesprochen ist, kann sich daher nur ganz vordergründig auf den in Joh 18,10 berichteten und von Jesus sofort scharf zurückgewiesenen Schwerthieb beziehen. Der Ausgangspunkt, die Ankündigung des ‚Weggehens‘, und die Anspielung auf das spätere Martyrium machen vielmehr deutlich, daß es in diesen Aussagen letztlich um eine Deutung des Todes Jesu geht. Wenn für Petrus eine Lebenshingabe für Jesus ($\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \tau\eta\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$) unmöglich ist, zeigt dies die einzigartige Qualität des von Jesus selbst ausgesagten $\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \tau\eta\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$: Petrus kann nicht sein Leben einsetzen, um Jesus vor dem Tode zu bewahren, er kann nicht an Jesu Stelle sterben. Dies legt implizit den Gedanken einer stellvertretenden Lebenshingabe in umgekehrter Richtung nahe, auch wenn in diesen Versen

⁶⁰ S. dazu FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), 40f.

⁶¹ Die $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ -Aussage wechselt dadurch von dem (affirmierten) $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\ \sigma\omicron\upsilon$ zu dem (hinterfragten) $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$.

⁶² Die Ironie der Szene zielt darauf zu zeigen, daß jetzt – im Tod Jesu – die Möglichkeit der Jünger zur irdischen ‚Nachfolge‘ endet und fortan eine andere, nachösterliche Form der Nachfolge, der „Glaube“, gefordert ist (14,1). Dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 127f.

⁶³ Joh 21,18 bezieht sich dann deutlich auf das Martyrium des Petrus und zeigt, daß dieses in der joh Gemeinde bekannt war – nicht erst bei der Anfügung von Kap. 21.

nicht explizit gesagt wird, daß Jesus sein Leben „für“ Petrus hingibt. Aber auch diese Aussage greift bereits| auf frühere Worte zurück. Daß Jesus sein Leben „für“ die Seinen hingeben oder „für das Volk“ sterben wird, ist den johanneischen Lesern an dieser Stelle bereits bekannt. Diese schon früher erwähnte Lebenshingabe Jesu „für“ andere wird nun durch das ‚Stellvertretungsangebot‘ des Petrus präzisiert, und zwar in einer Weise, die den Gedanken einer personalen Stellvertretung verdeutlicht. Der Kontext in Joh 13,31–14,31 ergänzt weitere Aspekte: Jesu Weggehen, d.h. seine Lebenshingabe ‚für‘ die Jünger, hat zur Folge, daß er ihnen eine Bleibe beim Vater bereiten und sie letztendlich neu in seine Gemeinschaft aufnehmen wird (Joh 14,2f.). Damit kommt sowohl die Einzigartigkeit als auch die soteriologische Wirkung seines Todes zum Ausdruck.

Am deutlichsten klingt der Aspekt der stellvertretenden Lebenshingabe in der Todesbeschuß-Szene an, wenn Kajaphas feststellt, es sei besser, ein Mensch sterbe „für das Volk“, als daß dieses als Ganzes zugrunde gehe (Joh 11,50).⁶⁴ Die Aussage läßt sich zunächst auf der Ebene politischen Kalküls verstehen, das der Priesteraristokratie nahelegen konnte, einen Grund möglicher Unruhen zu beseitigen, bevor die Besatzungsmacht sich zum Eingreifen genötigt sehe oder gar den Tempel zerstören und damit den Volksführern (ἡμῶν) „die heilige Stätte (τόπος) und das Volk wegnehmen“ (Joh 11,48) könnte.⁶⁵ Doch ist die Aussage voll subtiler Ironie.⁶⁶ Die johanneischen Leser wissen ja, daß das politische Kalkül nicht aufging. Trotz der hier als opportun erscheinenden ‚Beseitigung‘ Jesu wurde der Tempel zerstört und mithin den Hohenpriestern auch der Einfluß auf das Volk entrissen. Wenn die Aussage des Kajaphas überdies als ‚Weissagung‘ kraft eines hohepriesterlichen ‚Amtscharismas‘ gekennzeichnet und damit als eine im tieferen Sinne *wahre* Aussage charakterisiert (Joh 11,51)⁶⁷ und später beim Verhör Jesu nochmals in Erinnerung gerufen wird (Joh 18,14), dann muß dieser Aussage besonderes Gewicht zukommen. Jesus stirbt „für“ das Volk (λαός) – anstelle des Volkes und ihm zugut – was später noch einmal entfaltet wird: nicht nur für das Volk allein, sondern auch zur Zusammenführung der zerstreuten Gotteskinder (Joh 11,52). Hier klingen Motive der Sammlung der Diaspora sowie der Einheit der Heilsgemeinde aus Juden und Heiden an. In jedem Falle ist Jesu Sterben in| diesem Zusammenhang weit mehr als ein Sterben zum bloßen Schutz

⁶⁴ Zum subtilen Spiel mit den Begriffen λαός und ἔθνος s. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)238–243.

⁶⁵ Vgl. 11,48. Die Bezugnahme auf die Ereignisse des Jahres 70, um welche die johanneischen Leser sicher wissen, ist offenkundig.

⁶⁶ Dazu s. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder (s. Anm. 64), 238ff.

⁶⁷ Zur strukturellen Korrespondenz mit 10,40–42 s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 410.

der Gemeinschaft oder zur Abwendung von Schaden von der jüdischen Nation.⁶⁸ Es ist vielmehr als stellvertretende Todesübernahme und als ein für den Bestand der Gemeinde konstitutives und darin heilschaffendes Geschehen gekennzeichnet.

Ich kann hier abbrechen: Die nähere Untersuchung der johanneischen ὑπέρ-Aussagen führt zu dem Resultat, daß die Wirkung des Sterbens Jesu letztlich nur in theologischen Kategorien zu formulieren ist. Es geht nicht nur – wie in vielen paganen Parallelen – um den Schutz einer Gemeinschaft vor Feinden oder vor dem Untergang, sondern es geht im Sterben Jesu um ein Geschehen des personalen Eintreten anstelle anderer, um Rettung aus dem Tod und um die Konstitution von Heil und Leben. Im Blick auf diesen Sachverhalt sind nun zwei häufig verwendete theologische Deutekategorien zu bedenken, ‚Stellvertretung‘ und ‚Sühne‘.

3.3 Stellvertretender Tod („*vicarious death*“)

Natürlich ist auch ‚Stellvertretung‘ eine moderne Forschungskategorie, der kein einzelnes griechisches Äquivalent entspricht.⁶⁹ Das deutsche Abstraktnomen wurde erst in der Aufklärungs-Epoche gebildet zum Ersatz für Wendungen wie z.B. *satisfactio vicaria*,⁷⁰ mit dem Anliegen, den *personalen* Charakter des Christusgeschehens im Unterschied zu den in der theologischen Tradition häufig betonten kultischen oder juridischen oder merkantilen Aspekten zu unterstreichen.⁷¹ Im Hintergrund dieser Neubildung

⁶⁸ So die Interpretation bei SCHRÖTER, Sterben für die Freunde (s. Anm. 44), 272, die jedoch nicht hinreicht. Eine tiefere Dimension schwingt mit: So wie der römische Statthalter Pilatus als oberster Gerichtsherr juristisch gültig die Unschuld Jesu feststellt, erklärt der Hohepriester Kajaphas als oberste Instanz in ‚kultischen‘ Fragen seinen Tod als soteriologisch gültig. Der vierte Evangelist legt mit Bedacht solche Urteile den jeweils zuständigen Instanzen in den Mund.

⁶⁹ Dies ist doch freilich kein entscheidender Grund gegen ihre Anwendung, da dies für eine Vielzahl von Begriffen der wissenschaftlichen Beschreibungssprache gilt. S. zum Problem FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung (s. Anm. 1); DERS., Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), 21–26.

⁷⁰ Vgl. CHR. GESTRICH/T. HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung V: Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE 32 (2001), (145–153)146; K.-H. MENKE, Art. Stellvertretung, LThK³ 9 (2000), 953; DERS., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und Grundkategorie, Einsiedeln/Freiburg 1991, 82ff., sowie zuletzt ST. SCHAEDE, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, BHT 126, Tübingen 2004.

⁷¹ Auch in der Bibelwissenschaft läßt sich beobachten, daß der Begriff der ‚Stellvertretung‘ häufig dazu verwendet wird, ein stärker kultisch konnotiertes Verständnis von ‚Sühne‘ interpretatorisch auszuschließen. So z.B. dezidiert E. KÄSEMANN, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, (61–107)79, mit dem Argument, das Opfermotiv habe „keine wesentliche Bedeutung“ bei

stehen sehr unterschiedliche lateinische Termini und Sachverhalte,⁷² so daß es in der Tat erforderlich ist, im Einzelfall näher zu bestimmen, welcher Art die ‚Stellvertretung‘ ist. Wenn die Kategorie exegetisch brauchbar sein soll, ist eher eine weiter gefaßte Grundvorstellung vorauszusetzen, die dann in unterschiedlicher Weise präzisiert werden kann.⁷³ Diese umfaßt unterschiedliche Formen partiellen oder ganzheitlichen Handelns einer Person ‚anstelle‘ einer anderen oder einer Gruppe.⁷⁴ Dabei ist das Motiv der stellvertretenden Lebenshingabe von der sachlich und terminologisch und auf den alttestamentlichen Opferkult bezogenen Rede von der ‚Sühne‘ zu unterscheiden.⁷⁵ Stellvertretende Schuldübernahme und personale ‚Stellvertretung‘ kommen in einem Teil der Aussagen über Jesu Sterben ‚für‘ jemanden bzw. ‚für‘ etwas (z.B. ‚unsere Sünden‘) zur Sprache, doch kann dieses Phänomen auch auf andere Weise ausgedrückt werden, z.B. durch spezifische Lexeme⁷⁶ oder auch in narrativer Form (z.B. eines ‚erzählten‘ Platzwechsels).⁷⁷

Die Rede von Jesu Sterben ‚für uns‘ (oder ‚für unsere Sünden‘ etc.) ist bekanntlich schon im vorpaulinischen Formelgut belegt; sie ist in den Pau-

Paulus. Christologisches Gewicht trage allein der Stellvertretungsgedanke, der aber nicht im Sinne eines stellvertretenden Strafleidens verstanden werden dürfe.

⁷² SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 70), 7–269 nennt insbesondere *vicariatio*, *substitutio*, *subrogatio*, *procuratio*, *repraesentatio* und *locitenentia*.

⁷³ Vgl. auch H. SPIECKERMANN, Art. Stellvertretung II: Altes Testament, TRE 32 (2001), (135–137)135: „in einem weiteren Sinne jedes Mittleramt rechtlicher und religiöser Art, in der jemand anstelle von (einem) anderen handelt“. Die definitorische Eingrenzung auf Phänomene der ‚exkludierenden‘ Stellvertretung, die G. RÖHSER, Stellvertretung im Neuen Testament, SBS 195, Stuttgart 2002, 29ff., vornimmt, erscheint willkürlich und angesichts der begriffsgeschichtlichen Analysen von SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 70), unhaltbar.

⁷⁴ In diesem Rahmen lassen sich die Phänomene stellvertretend dargebrachter Opfer, stellvertretender Fürbitte (vgl. Röm 8,33; 1Joh 2,1 u.ö.) oder auch stellvertretend vorgenommener Taufen (1Kor 15,29) beschreiben. Dennoch ist der neutestamentliche Gebrauch des Motivs der Stellvertretung weit überwiegend auf Jesu Sterben bzw. Tod fokussiert. Erst von hier aus konnten andere Formen der Stellvertretung durch Jesu ganzes Leben im Sinne einer ‚Proexistenz‘ oder in seiner Menschwerdung etc. formuliert werden.

⁷⁵ S.u. Abschnitt 3.4. Zu dieser Differenzierung s. ausführlicher FREY, Probleme der Deutung (s. Anm. 1), 14–26.; DERS., Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung (s. Anm. 1).

⁷⁶ Z.B. ἀντάλλαγμα (Mk 8,37 par. Mt 16,26) oder ἀντίλυτρον (1Tim 2,6); vgl. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament (s. Anm. 56), 143.

⁷⁷ Vgl. zu diesen Phänomenen im Johannesevangelium FREY, Die „*theologia crucifixi*“ (s. Anm. 1), 215–217; s. auch K. SCHOLTISSEK, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998), 235–255.

lusbriefen mit anderen Interpretamenten verbunden⁷⁸ und zu einem | tragenden Motiv der Soteriologie ausgebaut. Stellvertretung kann dort in Verbindung mit dem Motiv der kultischen Sühne, aber auch ohne dieses zur Sprache kommen, und sie wird in einigen Passagen partizipatorisch zu einer ‚inkludierenden‘ Form der Stellvertretung ausgestaltet (vgl. 2Kor 5,14f.; Röm 6,4). Auch im Markusevangelium⁷⁹ und im lukanischen Werk⁸⁰ finden sich in unterschiedlicher Gewichtung Stellvertretungsaussagen. Da die Rede vom Tod Christi „für uns“ auch im 1. Johannesbrief in einer recht formelhaften Weise begegnet (1Joh 3,16),⁸¹ ist zu vermuten, daß diese Form der Deutung auch in der johanneischen Schule nicht völlig neu gebildet, sondern der älteren frühchristlichen Tradition entnommen wurde, bevor sie mit spezifisch johanneischen Motiven⁸² verbunden und in unter-

⁷⁸ Vgl. das Loskauf-Motiv in Gal 3,13, das Versöhnungs- und das Neuschöpfungsmotiv in 2Kor 5,14–21, der Sühnedanken in Röm 5,9, das Motiv der Rechtfertigung bzw. Gerechtmachung in 2Kor 5,21 und das Motiv der Fürsprache des Erhöhten in Röm 8,32–34. Im Duktus des Römerbriefes verbinden sich die beiden Motive der Sühne und der Stellvertretung, wenn Paulus zunächst in Röm 3,25 die Deutung des Todes Jesu als ‚Sühneort‘ aufnimmt und dann in Röm 4,25 die an Jes 53 angelehnte Formel vom stellvertretenden Dahingegebensein ‚wegen unserer Übertretungen‘ (und damit zu ihrer Beseitigung) aufnimmt, s. dazu TH. SÖDING, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: J. Frey/J. Schröter (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 375–396.

⁷⁹ S. dazu FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung (s. Anm. 1); vgl. zu Markus ausführlich A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium, FzB 99, Würzburg 2003; K. BACKHAUS, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, SBS 163, Stuttgart 1995, 91–118; zu Mk 10,45 auch besonders P. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung für die Vielen. Mk 10,45 (Mt 10,28), in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 27–42, sowie K. KERTELGE, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: R. Pesch/R. Schnackenburg (Hgg.), Jesus und der Menschensohn FS A. Vögtle, Freiburg/Basel/Wien 1975, 225–239.

⁸⁰ Vgl. das doppelte „für euch“ in den Deuteworten des Herrenmahls Lk 22,19b–20. Eine Interpretation unter dem Leitmotiv des „Eintretens für ...“ bzw. der „Proexistenz Jesu“ bietet CHR. BÖTTRICH, Proexistenz im Leiden und Sterben. Jesu Tod bei Lukas, in: Frey/Schröter (Hgg.), Deutungen (s. Anm. 78), 413–436 (dort zum Begriff der ‚Proexistenz‘ 415 Anm. 15). Vgl. – noch weitergehend im Blick auf das Sühnemotiv im lukanischen Werk – U. MITTMANN-RICHERT, Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium, WUNT 220, Tübingen 2008.

⁸¹ KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament (s. Anm. 56), 227, spricht von einer „Hingabeformel“ bzw. präziser von einer „Entäußerungsformel“. Zu verweisen ist natürlich auch auf die Sühneaussagen, in denen gleichfalls ein Aspekt der Stellvertretung zur Sprache kommt: „für (περί) unsere Sünden“ (1Joh 2,2; 4,10) bzw. „für [die Sünden] der ganzen Welt“ (so die Ausweitung in 1Joh 2,2).

⁸² In 1Joh 3,16 ist dies das Motiv der Liebe und der Aspekt der ethischen Vorbildhaftigkeit; vgl. ähnlich Joh 15,13; s. dazu E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in

schiedlichen narrativen Kontexten ausgestaltet wurde. So dürfte auch der Stellvertretungsgedanke der johanneischen Schule bereits vorgegeben sein.

Im vierten Evangelium beleuchten sich die mit der Präposition ὑπέρ formulierten Aussagen über Jesu Sterben bzw. seine Lebenshingabe „für das Leben der Welt“ (Joh 6,51), „für“ die Schafe (Joh 10,11.15), „für“ das Volk (Joh 11,50–52), „für“ seine Freunde (Joh 15,13) oder die Seinen (Joh 17,19) in ihrer Rekurrenz gegenseitig und verbinden sich zu einem semantischen Netzwerk, so daß die einzelnen Aussagen nicht isoliert, sondern nur in ihrem Zusammenklang im gesamten Evangelium zu verstehen sind.⁸³ Dabei verbinden und ergänzen sich die Aspekte, die an den jeweiligen Stellen erkennbar wurden: Der Aspekt des personal „stellvertretenden“ Sterbens ließ sich in dem Dialog mit Petrus (Joh 13,37f.) und im Blick auf die Vielzahl der Heilsempfänger im Kajaphas-Wort (Joh 11,52) erkennen. Daneben begegnen opfermetaphorische Termini auch in der Hirtenrede Joh 10.⁸⁴ Diese ist narrativ im Tempelbezirk (Joh 10,23) und im Rahmen des Tempelweihfestes situiert. Die Rede von der αὐλή (Joh 10,1.16) bezeichnet nicht nur einen Stall oder Pferch, sondern legt zugleich die Assoziation an den Tempelvorhof nahe, in dem die Opfertiere zusammengetrieben werden. Während der Dieb kommt, um die Schafe zu schlachten (θῦειν Joh 10,10), ‚treibt‘ der gute Hirte sie aus der αὐλή hinaus (Joh 10,5). Diese Termini, die das Bildfeld in produktiver Weise durchbrechen, legen nahe, daß es im Eintreten des Guten Hirten für seine Schafe nicht allein um deren Schutz vor Gefahren, sondern weitergehend um deren Rettung vor dem Tod geht. Hier wird die Gemeinschaft nicht nur bewahrt, sondern allererst konstituiert (Joh 10,16), wobei der Lebenseinsatz des Guten Hirten stellvertretend für die in Lebensgefahr befindlichen Schafe erfolgt, diese ‚rettet‘ (Joh 10,9) und ihnen das Leben eröffnet, während sie sonst umkommen würden. Einen ‚stellvertretenden‘ Charakter sollte man daher auch für den Lebenseinsatz des guten Hirten nicht in Abrede stellen.⁸⁵

Terminologisch eindeutig liegt in Joh 17,19 Opfersprache vor: ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν. Jesu Selbstheiligung führt zur Heiligung der Seinen, sein freiwillig übernommenes Todesgeschick führt dazu, daß auch sie dem Vater zugeeignet und in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn bleibend beheimatet sind. Hier ließe sich von einer partizipato-

den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT II/197, Tübingen 2005, 308–313.

⁸³ S. dazu schon o. Abschnitt 3.2; weiter FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), 41.

⁸⁴ Zum folgenden die luzide Interpretation der Bildgehalte der Hirtenrede in R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, WUNT 171, Tübingen 2004, 392–396.

⁸⁵ So zutreffend B. JANOWSKI, „Hingabe“ oder „Opfer“?, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, (13–43)40 Anm. 107.

risch erweiterten Stellvertretung reden, wie sie auch bei Paulus gelegentlich formuliert wird. Joh 6,51c formuliert schließlich in einem deutlichen Rückgriff auf die Herrenmahlsüberlieferung den Leben eröffnenden, heilschaffenden Charakter der Lebenshingabe Jesu.⁸⁶ So| verbinden sich die verschiedenen ὑπέρ-Aussagen trotz der Verschiedenheit der Bildfelder und Traditionskontexte zu einem Ganzen, demzufolge Jesus den Seinen zugut und insofern „für“ sie eintritt, wobei der Nutzen nicht nur in Schutz und Erhalt der Gemeinschaft besteht, sondern fundamental in ihrer Konstitution (10,16; 11,52), in der Rettung und „Heiligung“ (17,19) der Seinen.

Es trifft wohl zu, daß die johanneischen ὑπέρ-Aussagen den Stellvertretungsgedanken nicht so prononciert und so einhellig zur Sprache bringen wie die ὑπέρ-Formeln der vorpaulinischen und paulinischen Überlieferung. Dort ist konkret von der stellvertretenden Übernahme der Sündenstrafe (Röm 4,25a: διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν = wegen/zur Beseitigung unserer Übertretungen)⁸⁷ und darüber hinaus von der Übernahme der Rolle des paradigmatischen Sünders (2Kor 5,21) durch den Gerechten und somit von einem ‚Rollen-‘ oder ‚Platzwechsel‘ zwischen Christus und „uns“ die Rede (vgl. analog Gal 3,13). Beides findet sich bei Johannes zwar nicht im Rahmen von ὑπέρ-Aussagen, aber sachlich analog in anderen Sprachformen:

Zu erwähnen ist hier zunächst das programmatische Täuferwort Joh 1,29, das zusammen mit seiner verkürzten Wiederholung in 1,35 gleichsam ein „Eingangstor zum joh Verständnis Christi“⁸⁸ bildet. Ganz gleich, ob die Rede vom „Lamm“ hier einen Passabezug bietet⁸⁹ oder ob| andere Bezüge

⁸⁶ Zum Rückgriff auf die Herrenmahlstradition s. auch J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, Übergänge 38, München 2000, (331–361)357f. (= Nr. 8 in diesem Band).

⁸⁷ Vgl. FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung (s. Anm. 1).

⁸⁸ KNÖPPLER, Die theologia crucis (s. Anm. 7), 67. Das Wort wird später, vor der Lazarusperikope, noch einmal rückblickend bekräftigt: Alles, was der Täufer über Jesus sagte, ist wahr (10,41); zur Korrespondenz dieser Aussage mit der Kajaphasprophetie nach der Lazarusperikope s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 408–411. Diese Korrespondenz bestätigt zugleich den Bezug des Täuferzeugnisses auf den Tod Jesu: Der Täufer wie der Hohepriester bestätigen mit ihrem Zeugnis den soteriologischen Gehalt des Todes Jesu, und diese Aussagen rahmen die Lazarusperikope, die ihrerseits engstens auf das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu bezogen ist.

⁸⁹ Dies ist neuerdings wieder nachdrücklich bestritten worden, vgl. CH. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden.“ Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium, WMANT 107, Neukirchen-Vluyn 2005, 173ff. Angesichts der relativ eindeutigen Passatypologie in Joh 19,36 (so auch ebd., 130), die durch die johanneische Passionschronologie zumindest unterstützt wird, ist es m.E. kaum möglich, eine Anspielung auf diesen Sachverhalt und

anklingen; für die Frage nach der ‚Stellvertretung‘ entscheidend ist das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Diese Wendung, die sprachlich recht eindeutig auf Jes 53,12 LXX zurückweist,⁹⁰ charakterisiert Jesus als den, der die Sünde der Welt *wegträgt*, d.h. selbst trägt und dadurch beseitigt. Es geht mithin in dieser Wendung um Sündenbeseitigung durch stellvertretende Übernahme der Sündenfolgen des einen für den κόσμος (vgl. 1Joh 2,2) und somit um ‚Stellvertretung‘. Auch wenn in Joh 1,29 und seinem Kontext sonst nicht explizit von Jesu Tod die Rede ist, läßt sich diese Vor-ausdeutung m.E. nur auf dieses Geschehen sinnvoll beziehen. Die neueren Versuche, den Bezug dieser Aussage von der Konzentration auf Jesu Tod abzulösen und auf seinen ganzen Lebensweg zu beziehen,⁹¹ werden dem Sachverhalt nicht gerecht. Wenn im Johannesevangelium der ganze Weg

Jesus als das wahre *Passalamm* in Joh 1,29 zwingend zu bestreiten. Andererseits ist zuzugestehen, daß die Rede vom ‚Lamm Gottes‘ an dieser Stelle des Evangeliums eine offene Chiffre ist, die sich schwerlich aus einem einzigen Traditionsbezug exklusiv ‚erklären‘ läßt (zur komplexen Traditions-geschichte der Rede von einem ‚Lamm‘ s. jetzt ausführlich L.L. JOHNS, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John*, WUNT II/167, Tübingen 2003). Die Schwierigkeit, daß die für das Motiv des ‚Lammes‘ gebotenen Hintergründe nicht unmittelbar auch den Aspekt der Beseitigung von Sünden stützen, zeigt, daß der Evangelist in dieser Formulierung unterschiedliche biblische bzw. traditionelle Hintergründe kreativ zusammenführt. Vgl. zur Sache auch FREY, *Die „theologia crucifixi“* (s. Anm. 1), 202.208ff.

⁹⁰ Καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν. Vgl. noch Jes 53,4: φέρειν. S. dazu KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 7), 84. Ausführlich M. HASITSCHKA, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*, IThS 27, Innsbruck/Wien 1989, der freilich – m.E. zu einseitig – eine exklusive Herleitung aus der Gottesknecht-Tradition favorisiert.

⁹¹ So SCHRÖTER, *Sterben für die Freunde* (s. Anm. 44), 286, will nur einen „indirekten Bezug auf den Tod Jesu erkennen“. Auch D. RUSAM, *Das „Lamm Gottes“* (Joh 1,29.36) und *die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, BZ 49 (2005), 60–80, bezieht die Hinwegnahme der Sünde konkret auf die Geisttaufe bzw. Geistmitteilung an die Gemeinde (76), durch die der Unglaube beseitigt werde, während eine soteriologische Wirkung des Kreuzes hier „nicht zu erkennen“ sei (80). Seine Interpretation setzt jedoch voraus, daß der Ausdruck ἁμαρτία τοῦ κόσμου als *Genetivus qualitatis* („welthafte“ Sünde = Unglaube), nicht als *Genetivus subjectivus* verstanden wird. Dagegen spricht aber die nächste Parallele, die zu diesem Ausdruck existiert, nämlich 1Joh 2,2, wo – allerdings mit dem Plural „Sünden“ – eindeutig ein *Genetivus subjectivus* vorliegt: „für unsere Sünden, nicht nur für die unsrigen allein, sondern auch für die der ganzen Welt“. Auch R. BIERINGER, *Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt* (Joh 1,29). Eine kontextorientierte und redaktionsgeschichtliche Untersuchung auf dem Hintergrund der Passatradition als Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: G. van Belle (Hg.), *The death of Jesus in the Fourth Gospel*, Colloquium Biblicum Lovaniense 54, Leuven 2007, will die Rede vom Lamm Gottes in Joh 1,29 in erster Linie auf Jesus als Geisträger (Joh 1,32) und somit auf den ganzen Weg Jesu beziehen, doch erscheinen die hierfür herangezogenen konzentrischen Strukturen in Joh 1,25–31 bzw. 1,29–34 etwas gezwungen, was auch die Überzeugungskraft der daraus gezogenen Konsequenzen mindert.

Jesu von Anfang an durch vielfältige narrative Darstellungsmittel auf seinen Tod bezogen ist⁹² und wenn auch alle johanneischen Einzelerzählungen so gestaltet sind, daß sie auf das entscheidende Geschehen in seiner ‚Stunde‘ hinweisen,⁹³ dann läßt sich die Prädikation Jesu als dessen, der die Sünden der Welt wegträgt und dadurch beseitigt, sinnvollerweise nur insofern auf Jesu Weg beziehen, als sein Tod das ‚Integral‘ seines Lebens und das Ziel seines im Evangelium erzählten Weges ist. Es gibt keinen anderen Punkt, kein anderes Ereignis, das in der urchristlichen Tradition mit der Beseitigung der Sünden bzw. der Erwirkung der Sündenvergebung ursächlich verbunden wäre, als sein Tod.⁹⁴ Es ist ein bloßes Postulat, daß das vierte Evangelium sich hier von der urchristlichen Tradition dezidiert abheben wolle. Vielmehr weist die Rede vom „Wegtragen“ der Sünden schon am Beginn seines Erdenweges auf Jesu Sterben hin,⁹⁵ auf das nach der johanneischen Darstellung sein ganzer Weg konsequent hinführt und in dem sich seine Sendung und sein Werk „vollendet“ (19,30). In dem Gedanken, daß Jesus in Übernahme bzw. zur Beseitigung der Sündenlast des Kosmos stirbt, ist das Motiv der (exkludierend verstandenen) Stellvertretung nicht weniger klar aufgenommen als z.B. in Röm 4,25.

Eine Besonderheit des Johannesevangeliums ist, daß das Stellvertretungsmotiv an mehreren Stellen in narrativer bzw. dramatischer Gestalt vorgeführt wird, nämlich in einer Reihe von Platzwechsel-Szenen,⁹⁶ die

⁹² S.o. Abschnitt 1.

⁹³ Dies hat für die johanneischen Wundererzählungen überzeugend CH. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht*. Mit einem Ausblick auf Joh 21, WUNT II/69, Tübingen 1994, herausgearbeitet.

⁹⁴ Dies ist natürlich zu unterscheiden von den Akten der Zuwendung des Heils an einzelne bzw. der Heilsaneignung. Doch sind diese in nachösterlicher Zeit immer auf das konstitutive Christusgeschehen zurückbezogen. Insofern ist mit der österlichen Sendung der Jünger bzw. in ihrem verkündigenden Wirken (Joh 20,22f.) zwar die Zuwendung der Sündenvergebung (bzw. die Nicht-Zuwendung) verbunden, aber diese ist natürlich auf Jesu Sendung bzw. präziser seinen Tod und seine Auferstehung rückbezogen. Dies wird bei RUSAM, *Lamm Gottes* (s. Anm. 92), 80, zu wenig beachtet. Noch eher ließe sich an die Aussagen von Jesu ‚Sendung‘ denken, die häufig mit der Angabe des Zwecks der Mitteilung von Heil und Leben verbunden sind (vgl. 1Joh 4,9–11), andererseits ist die Sendungsaussage in Joh 3,16 gerade modifiziert im Sinne der ‚(Hin-)Gabe‘ des Sohnes, so daß sich diese Aussage nicht nur im Sinne des Kommens Jesu oder der Inkarnation verstehen läßt, sondern seinen Tod sicher impliziert (s. dazu FREY, *Eschatologie III* [s. Anm. 15], 286–289; weiterführend zum Verhältnis von Sendungs- und Dahingabeaussagen POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes* [s. Anm. 82], 222f. und 239–246).

⁹⁵ Vgl. das wiederholte ἀρχειν in 19,17: Jesus trägt sein Kreuz selbst.

⁹⁶ Vgl. zu diesen ‚Inszenierungen‘ des Stellvertretungsgedankens im Johannesevangelium FREY, *Die „theologia crucifixi“* (s. Anm. 1), 215–217; KNÖPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 7), 215f.; M. LANG, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsge-*

soteriologische Konnotationen tragen: Am tiefgründigsten begegnet dieses Motiv in der Lazarus-Episode, die als Ganze eine narrative Darstellung der johanneischen Christologie, Soteriologie und Eschatologie ist.⁹⁷ Jesu Begegnung mit der Todesmacht läßt dem, den er liebt (Joh 11,5), Leben und Freiheit zuteil werden (11,44), zugleich ist das letzte und größte der Wunder Jesu, der Erweis seiner Lebensmacht (11,25f.), die Ursache für das Todesurteil über ihn (11,45–54). So ist Jesu Weg zum Grab des Lazarus der Weg in seinen eigenen Tod, (11,8.16), wie auch dessen Auferweckung ein Vorspiel seiner eigenen Auferstehung ist. Ist man einmal auf diese subtile Rollentausch-Motivik aufmerksam geworden, bieten sich andere Passagen an, in denen eine analoge Aktanten-Struktur – wenn gleich sehr viel einfacher – vorliegt und die das einmal Erkannte bestätigen: In der Szene, in der sich Jesus freiwillig seinen Häschern stellt, erwirkt er für die Jünger die Freiheit;⁹⁸ in der Szene der Passa-Amnestie wird er als der Unschuldige zur Kreuzigung bestimmt, während der ‚Räuber‘ (ληστής) Barabbas freikommt (18,38b–40), und auch in der Szene unter dem Kreuz (19,25–27) ereignet sich zumindest in Ansätzen ein Rollentausch. Zwar wird nicht gesagt, daß Jesus ‚anstelle‘ des paradigmatischen Jüngers stirbt, aber dieser Jünger nimmt seinen Platz als Sohn der Mutter ein. Die Rollenübernahme wird hier nur in der einen Hinsicht expliziert – die korrespondierende Seite bleibt eine ‚Leerstelle‘, die von den johanneischen Lesern dennoch sinngemäß auszufüllen ist: Der Unschuldige stirbt anstelle der ‚Sünder‘, auch anstelle des paradigmatischen, von Jesus geliebten Jüngers. Jesu Gefangennahme und sein Tod bringt den Jüngern Freiheit und Leben, und der Einsatz für ihr Leben (11,44) führt ihn selbst in den Tod. In dieser Motivik der narrativen Rollenwechsel besteht durchaus eine Analogie zu den Aussagen von 2Kor 5,21 oder Gal 3,13.

Stellvertretungs-Aspekte treten schließlich auch in einzelnen terminologischen Details der johanneischen Darstellung zutage, so z.B. in der Verwendung des Lexems *παράσσεσθαι*:⁹⁹ Eine der stärksten menschlichen Regungen des johanneischen Jesus ist es ja, daß er an mehreren Stellen ‚Erschütterung‘ erfährt. Der Terminus wird v.a. dort verwendet, wo Jesus als der Lebensmächtige dem Tod begegnet: in der Proklamation und im

schichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund, FRLANT 182, Göttingen 1999, 316–318.

⁹⁷ S. zur Auslegung FREY, Eschatologie III (s. Anm. 5), 403–462; O. HOFIUS, Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1-44 als Zeugnis narrativer Christologie, ZThK 102 (2005), 17–34.

⁹⁸ Joh 18,8: „Wenn ihr mich sucht, dann laßt diese gehen.“ Die Formulierung klingt interessanterweise an den Schluß der Lazarus-Episode (Joh 11,44fin) an.

⁹⁹ S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 5), 132; DERS., *παράσσω*, in: L. Coenen/K. Haacker (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Neubearbeitete Ausgabe, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2000, 1514–1516.

Anbruch seiner eigenen Todesstunde (12,27), in der Wahrnehmung der Macht des Todes am Grab des Lazarus (11,33) und schließlich in der Ansage seines Verrats (13,21). Umgekehrt werden die Jünger in den Abschiedsreden programmatisch aufgefordert, angesichts des Todes Jesu bzw. seiner späteren ‚Abwesenheit‘ *nicht* erschüttert oder furchtsam zu werden, sondern zu ‚glauben‘ (πιστεύειν Joh 14,1.27). Durch dieses Motiv ist die erste Abschiedsrede gerahmt, so daß sich darin geradezu das textpragmatische Ziel dieser Rede – und damit in nuce auch des ganzen Evangeliums – erkennen läßt:¹⁰⁰ Dies läßt sich in dem Sinne deuten, daß Jesu eigene Übernahme jener Erschütterung, sein Ringen mit der Todesmacht den Jüngern angstfreie Zuversicht des Glaubens, auch angesichts des Todes Jesu ermöglichen soll. Auch darin zeigt sich ein Element der ‚Stellvertretung‘.

3.4 Heilschaffender Tod – und die Frage nach der Sühne („*atoning/expiatory death*“)

Eine vierte Deutekategorie kann hier nicht beiseitegelassen werden, da sie in der exegetischen Diskussion traditionell einen sehr prominenten Rang einnimmt: die Kategorie der ‚Sühne‘, die – wie bereits erwähnt – terminologisch und traditions geschichtlich von der ‚Stellvertretung‘ zu unterscheiden ist. Dabei läßt sich in der Diskussion allerdings eine große Unschärfe im Gebrauch der jeweiligen Begrifflichkeit erkennen, die eine Verständigung erschwert.¹⁰¹

Ob das Johannesevangelium auch von „Sühne“ und damit von Jesu Tod als „stellvertretendem Sühnetod“¹⁰² spricht, ist in der Forschung immer wieder heftig bestritten worden – nicht zuletzt im Interesse der „Eigentümlichkeit“ des vierten Evangeliums.¹⁰³ Im Hintergrund dieser Diskussionen

¹⁰⁰ S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 5), 131–134; zur Beziehung zwischen der Pragmatik der ersten Abschiedsrede und der des ganzen Evangeliums s. T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen ‚Dualismus‘, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 110f.

¹⁰¹ Zur Differenzierung der Termini s. auch den Klärungsversuch von J. SCHRÖTER, Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter (Hgg.), Deutungen (s. Anm. 78), 51–71.

¹⁰² So etwa HENGEL, Die Schriftauslegung des vierten Evangeliums (s. Anm. 2), 248–288)281; differenzierend FREY, Die „*theologia crucifixi*“ (s. Anm. 1), 200–212.

¹⁰³ Vgl. U.B. MÜLLER, Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu, ZNW 88 (1997), 24–55; nach DERS., Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, KuD 21 (1975), (49–71)63, ist der „Hinweis auf die sündentilgende Wirkung des Todes Jesu“ in Joh 1,29.36 „nicht spezifisch johanneisch“. Zur Diskussion insgesamt KNÖPLER, Sühne (s. Anm. 56), 220–251 und kritisch differenzierend CHR. DIETZFELBINGER, Sühnetod im Johannesevangelium?, in: J. Ådna/S.J. Hafeman/O. Hofius (Hgg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 65–76.

stehen zugleich vielfältige sachlich-theologische Urteile, die die exegetischen Perspektiven und Resultate oft erkennbar beeinträchtigen.¹⁰⁴ So ist auch der Gebrauch der Kategorie ‚Sühne‘ stark von der Definition derselben abhängig. Versteht man „Sühne“ weit, als sündentilgendes und Leben eröffnendes Heilshandeln, dann ist die Rede vom „stellvertretenden Sühnetod“ sicher gerechtfertigt.¹⁰⁵ Wenn man aber zur präziseren Erfassung der jeweiligen Details das Motiv der Sühne von dem Gedanken der ‚Stellvertretung‘ traditionsgeschichtlich und sachlich unterscheidet und nur dort von Sühne redet, wo das Lexem ἱλάσκεσθαι und seine Derivate oder andere Bezüge auf den biblischen Sühnekult vorliegen wie z.B. die Rede von der Heilswirkung des ‚Blutes‘ oder Elemente der Opferterminologie,¹⁰⁶ dann ist festzustellen, daß eine *explizite* Aufnahme des Sühnemotives im Evangelium nicht gegeben ist. Dieses ist sehr viel deutlicher präsent im 1. Johannesbrief,¹⁰⁷ wo der Begriff ἵλασμός in 1Joh 2,2 und 1Joh 4,10 mit der Wendung „für unsere Sünden“ (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) verbunden wird, in 1Joh 2,2 zudem noch universalistisch ausgeweitet: „nicht allein für die unsrigen, sondern für die Sünden der ganzen Welt“. Deutlich ist mithin, daß das Motiv der kultischen Sühne, das sich in der Verwendung der Lexeme ἱλάσκεσθαι κ.τ.λ. ausspricht,¹⁰⁸ in der johanneischen Schule bekannt war und in Verbindung mit dem Motiv der Sündenbeseitigung bzw. der stellvertretenden Übernahme der Sündenfolgen verwendet werden konnte. Angesichts der Tatsache, daß die Johannesbriefe den nächstliegenden Kommentar zum Evangelium bieten – ganz gleich, wie man das literarische und historische Verhältnis zwischen beiden Größen näher bestimmt –, ist die Annahme, der Evangelist hätte das Motiv der kultischen Sühne nicht gekannt,¹⁰⁹ historisch kaum plausibel. Wo man den

¹⁰⁴ S. meinen Versuch, einige dieser Prämissen zu benennen, in FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), besonders 7ff.

¹⁰⁵ In meinem Aufsatz FREY, Die „*theologia crucifixi*“ (s. Anm. 1), 200–212, habe ich mit einem derart weiten Verständnis operiert (s. die Belege ebd., 207f.). Die vorliegenden Überlegungen versuchen, der Forderung nach einer etwas präziseren terminologischen Differenzierung gerecht zu werden.

¹⁰⁶ So meine Präzisierungsversuche in: FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu (s. Anm. 1), 14–21.

¹⁰⁷ Dazu zuletzt M. MORGAN, La mort expiatoire de Jésus d’après 1 Jean, in: J. Schlosser (Hg.), The Catholic Epistles and the Tradition, BETL 176, Leuven 2004, 485–502.

¹⁰⁸ Zu beachten ist allerdings, daß nicht jede Verwendung von ἱλάσκεσθαι κ.τ.λ. bereits im Sinne des kultischen Sühnedenkens zu verstehen ist. Vgl. C. BREYTENBACH, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: U. Mell/U.B. Müller (Hgg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker), BZNW 100, Berlin/New York 1999, 419–442; SCHRÖTER, Sühne, Stellvertretung und Opfer (s. Anm. 102), 62f.

¹⁰⁹ So BERGER, Im Anfang war Johannes (s. Anm. 55), 238.

Evangelisten in *Gegensatz* zum Sühnegedanken bringen will, ist dies wohl eher eine modern-dogmatische Eintragung.¹¹⁰ Andererseits ist das Fehlen einer expliziten Sühneterminologie zu beachten: Auch die typologische Verwendung des Passamotivs, das m.E. nicht nur in Joh 1,29, sondern dann vor allem in der Passionschronologie (Joh 19,14) und im Kontext der Sterbeszene vorliegt, bietet keine Grundlage für eine opferkultische Interpretation.

Man kann freilich fragen, in welcher Weise die „Sache der Sühne“,¹¹¹ d.h. der an anderen Stellen durch sühnethologische Termini zur Sprache gebrachte Sachverhalt, doch präsent ist – auch ohne explizite Sühneterminologie. Wenn diese „Sache“ gemäß der alttestamentlichen und frühjüdischen Vorgaben darin besteht, daß durch Gottes Heilshandeln Rettung und Eröffnung neuen Lebens geschieht, daß „die aufgrund von Schuld verwirklichte Existenz des Menschen dem verdienten Tod“ entrissen wird,¹¹² dann läßt sich dies im Blick auf den Tod Jesu durchaus bejahen. Denn daß der Tod Jesu im vierten Evangelium als ein „heilschaffendes“ Handeln Gottes verstanden wird, durch das Beseitigung von Sünde, Rettung aus dem Tod und Eröffnung neuen Lebens erfolgt, ist offenkundig. Der Gedanke der Sündentilgung bestimmt die johanneische Darstellung von dem ersten, programmatischen Hinweis auf Jesu Identität im Täuferzeugnis Joh 1,29 an. Im weiteren Verlauf ist vom drohenden „Sterben in Sünden“ (8,21–24) und von der im Glauben an Christus zu empfangenden „Freiheit“ von der Sklaverei der Sünde (8,36; vgl. 8,34) die Rede. Dabei ist der Gedanke des – zugleich als Erhöhung und Verherrlichung verstandenen, d.h. in österlicher Perspektive wahrgenommenen – Todes Jesu durchgehend vorausgesetzt, auch wenn dieser nicht an allen Stationen des erzählten Erdenweges Jesu zur Sprache kommt. Die durch Jesu Dahingabe bewirkte Rettung aus dem Tod kommt paradigmatisch in dem johanneischen Kerygma Joh 3,16 zur Sprache und wird unter anderem in der mit der Passionsgeschichte engstens verklammerten Lazarus-Episode dramaturgisch vor Augen geführt. Die Eröffnung neuen Lebens durch Jesu Hingabe seiner *σάρξ* bringt Joh 6,51c zur Sprache. Einzelne Termini, die hinzutreten, können kultische Assoziationen tragen, so etwa die Rede von der Selbst-„Heiligung“ Jesu in

¹¹⁰ Ähnliches gilt für die Versuche, das Johannesevangelium von allen Spuren einer futurischen Eschatologie (s. dazu J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997) oder einer Kenntnis und Praxis der Sakramente zu ‚reinigen‘.

¹¹¹ So die etwas gewagte Formulierung bei KNÖPPLER, *Sühne* (s. Anm. 56), 233.

¹¹² So die auf Arbeiten von H. GESE, *Die Sühne*, in: DERS., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen ²1983, (85–106)90f., und B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982, 175f., beruhende Definition bei KNÖPPLER, *Die theologia crucis* (s. Anm. 7), 91.

Joh 17,19 oder die Rede von der „Reinigung“ (13,10f.), die den Jüngern allerdings durch das *Wort* Jesu zuteil wird, oder das Motiv, daß Jesus selbst – sein Leib (und damit der Gekreuzigte) – zum neuen Tempel und zum Ort der heilvollen Gottesgegenwart wird (vgl. Joh 1,51; 2,21;| 7,38f.; 19,34).¹¹³ Der Tod Jesu erscheint so als das Geschehen, in dem diese neue heilvolle Gottesgegenwart konstitutiv ermöglicht wird. In ihm erfolgt der Sieg über den Kosmos, hier wird die den Glaubenden zuteil werdende Rettung aus dem Tod konstituiert und das neue, eschatologisch gültige, johanneisch gesprochen „ewige“ Leben (3,15.16 etc.) begründet. Das τετέλεσται, mit dem der irdische Jesus sein Leben beendet, weist nicht zufällig auf den Bericht vom Abschluß des biblischen Schöpfungswerks in Gen 2,1f. zurück.¹¹⁴ Jesu Wirken, gipfelnd in dem Geschehen in seiner ‚Stunde‘ ist nach dem Bericht des vierten Evangeliums ein Akt der Neuschöpfung. Heil und Leben der nachösterlichen Gemeinde haben hier ihren Ursprung und bleibenden Grund.

4. Schlußbemerkungen

Die Interpretamente könnten noch breiter vorgeführt werden, und andere Deutungsaspekte ließen sich ergänzen. Festzuhalten ist, daß wir im Joahnnesevangelium von einem dichten Geflecht von unterschiedlichen Deutemotiven auszugehen haben, unter denen nicht ein einziges derart dominiert, daß man in ihm den alleinigen Schlüssel zum Verständnis sehen könnte. Solches läßt sich weder für die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung und Verherrlichung aussagen noch für den Gedanken der Stellvertretung noch für das Motiv der (kultischen) Sühne. Zahlenmäßig dominieren vielleicht die Motive, die den ‚ehrvollen‘ Charakter des Todes Jesu herausstellen – oder zutreffender theologisch gesprochen: die seine Vollmacht über Leben und Tod, seine göttliche Würde betonen und damit der nachösterlichen Sehweise des Evangeliums entsprechen. Die in der johanneischen ‚Sehweise‘ programmatisch vorgeführte Wahrnehmung des Todes Jesu aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde macht den soteriologischen Ertrag seines Sterbens deutlich, der von Anfang an (Joh 1,29) im Sinne der Sündenbeseitigung und der Eröffnung von eschatologischem Leben (3,15.16) vor Augen gestellt wird. Eng verbunden damit ist der Sachverhalt, daß Jesu Geschick aus diesem Blickwinkel als Erfüllung der Schrift und damit als eschatologisches Erfüllungsgeschehen erscheint,

¹¹³ Vgl. dazu ausführlich J. RAHNER, „*Er sprach aber vom Tempel seines Leibes*“, BBB 117, Bodenheim 1998.

¹¹⁴ S. dazu HENGEL, *Schriftauslegung* (s. Anm. 2), 284f.; FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 8), 195f.

was im vierten Evangelium insbesondere durch die ‚Reflexionszitate‘ zwischen Joh 12 und 19 und durch die Vollendungsterminologie in Joh 19,28–30 zur Darstellung| kommt. In traditionsgeschichtlicher Perspektive zeigt sich, daß auch die Interpretamente der ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘, der Offenbarung und Manifestation der göttlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$, auf Vorgaben der Schrift basieren, so daß das Christusgeschehen und gerade auch die Wahrnehmung der Herrlichkeit des Gekreuzigten, auf der Schrift und ihrer – bei Johannes als geistgewirkt klassifizierten – österlich-nachösterlichen Lektüre basieren. In diesem Licht geschieht im Sterben Jesu und in der Hingabe seines Lebens die Vollendung des göttlichen Heilswillens und zugleich konstitutiv die eschatologische Neuschöpfung, die den Jüngern nach Ostern in der Mitteilung des österlichen Geistes bevollmächtigend (20,22f.) und zugleich Erkenntnis stiftend (14,26 etc.) zuteil wird.

12. Heil und Geschichte im Johannesevangelium

Zum Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium*

Die Frage nach dem Geschichtsbezug¹ des Johannesevangeliums und seiner Vita Jesu ist eine der Kernfragen der Johannesexegese. Häufig wurde sie im Kontext eines dem vierten Evangelium zugeschriebenen ‚Spiritualismus‘, ‚Idealismus‘ oder ‚Doketismus‘ erörtert. In dieser Wendung begleitet die kritische Infragestellung des Geschichtsbezugs der johanneischen Darstellung die moderne Forschung spätestens seit *David Friedrich Strauss* und *Ferdinand Christian Baur*. Wo man die johanneische Darstellung als eine gegenüber den Synoptikern verstärkt mythische Darstellung,² als eine erzählerische Explikation des Logosgedankens³ oder als theologische Allegorie⁴ verstand, mußte mit dem geschichtlichen Wert auch der Geschichtsbezug des Erzählten überhaupt fraglich werden. Wo man das Evangelium darüber hinaus auch religionsgeschichtlich aus gnostischem|

* Wesentlich erweiterte Fassung des am 15. April 2007 in Tübingen gehaltenen Kurzvortrags. Der Beitrag ist dem Gedenken an meinen verehrten akademischen Lehrer Martin Hengel gewidmet.

¹ Dabei ist im Folgenden methodisch zwischen dem sachlich festgehaltenen und theologisch relevanten *Geschichtsbezug* einerseits und dem historischen Quellenwert bzw. der (mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung zu erhebenden) *Historizität* der johanneischen Aussagen andererseits sorgfältig zu unterscheiden. Beide sollen im Schlußteil des Beitrags zueinander in Beziehung gesetzt werden.

² So D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet II*, Tübingen 1836, 472. Zur Johannesauslegung bei Strauss s. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997, 30–32.

³ So F.CHR. BAUR, *Über die Composition und den Charakter des Johannesevangeliums*, ThJB(T) 3 (1844), (1–191.397–475.615–700)474: Der Evangelist habe „in seiner Logos-Idee einmal für immer die Idee über die Geschichte gestellt“. Ebd., 415: Hier sei „die Geschichte die Trägerin der Idee“. S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 32f.

⁴ So A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris 1903, 75: „tout entier n’est pas autre chose qu’une grande allégorie théologique, un œuvre de spéculation savante“. Loisy formuliert damit repräsentativ für viele kritische Forscher um 1900 den breiten Konsens über den Geschichtswert des Johannesevangeliums. Zu diesem Konsens s. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 38f.

Denken herleiten wollte,⁵ konnte von einem positiven Bezug des Evangeliums auf die irdische Geschichte noch weniger die Rede sein.

1. Die Rede von der ‚Heilsgeschichte‘ in der Johannesexegeese im Schatten Bultmanns

Bevor die Frage nach dem fundamentalen Geschichtsbezug des Heils in der johanneischen Theologie in ihren wichtigsten exegetischen Aspekten erörtert werden kann, ist zunächst auf die forschungsgeschichtliche Problematik der Rede von der ‚Heilsgeschichte‘ in der Johannesexegeese einzugehen. Von ‚*Heilsgeschichte*‘ ist nämlich in den älteren Diskursen um das Johannesevangelium des 19. und frühen 20. Jahrhunderts noch kaum die Rede.

1.1 Zur späten Karriere des *Terminus* in der neutestamentlichen Exegese

Der *Terminus*, den der Erlanger Systematiker *Johann Christian Konrad von Hofmann* in die moderne (deutsche) Diskussion eingeführt, wenngleich nicht streng definiert hat,⁶ fand in die eigentliche Bibelwissenschaft nur langsam und verspätet Eingang. Von seinen Ursprüngen her legte er den Gedanken einer neben der allgemeinen Geschichte bestehenden ‚besonderen‘ oder durch prophetische Ansage besonders ausgewiesenen ‚Geschichte‘ nahe, deren Struktur, Zielrichtung und Einheit jedoch nur dem

⁵ Während die Tübinger Schule im 19. Jh. Johannes als Zeugnis einer christlichen Gnosis deuten wollte (so z.B. A. HILGENFELD, *Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt*, Halle 1849), war es zunächst ein exegetischer Außenseiter, der Philosoph J. KREYENBÜHL (*Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I–II*, Berlin 1900/1905), der in Johannes ein kirchlich redigiertes gnostisches Werk sehen wollte, das er dem Gnostiker Menander zuschrieb. Kreyenbühl weist (ebd., I, 108) auf Hilgenfeld als Anreger seiner Menander-Hypothese hin. W. BAUER, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, ThR 1 (1929), (135–160)149, nennt später Kreyenbühl als Vorläufer der Versuche von ihm selbst und Rudolf Bultmann, das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der synkretistischen Gnosis zu verstehen.

⁶ Der erste Beleg ist wohl J.CHR.K. VON HOFMANN, *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Ein theologischer Versuch I/II*, Nördlingen 1841/1844 (I,8) wo der Begriff im Blick auf den Zusammenhang von Weissagungen und ihrer punktuell erkennbaren Erfüllung und (wie auch im weiteren Verlauf des Werks) im Sinne der ‚biblischen Geschichte‘ verwendet wird (s. dazu H. THEISSEN, *Die evangelische Eschatologie und das Judentum*, FSÖTh 103, Göttingen 2004, 79; s. auch den Beitrag von J. WISCHMEYER, *Heilsgeschichte im Zeitalter des Historismus. Das geschichtstheologische Programm J.C.K. Hofmanns* in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hgg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, WUNT 248, Tübingen 2009).

gläubigen Subjekt einsichtig werden konnte. Eine Näherbestimmung des Zusammenhangs von Weissagung und Erfüllung innerhalb der Bibel⁷ und in der Geschichte, eine Gliederung der biblischen Offenbarungsgeschichte in Epochen⁸ oder das Verständnis eines organischen Zusammenhangs der Geschichte und der Einheit des göttlichen Waltens in ihr bis zum Eschaton⁹ lagen jenseits der Möglichkeiten und Interessen einer sich historisch konstituierenden Bibelwissenschaft. Sie entsprangen eher dem Interesse einer systematisch-theologischen Geschichtsphilosophie, wie sie von Hofmann – stark dem Idealismus und Subjektsdenken seiner Zeit verpflichtet – entwickelt hat.¹⁰

Der historischen Exegese blieb allenfalls die Möglichkeit, eine solche ‚heilsgeschichtliche‘ Perspektive als Sichtweise biblischer Autoren bzw. des frühen Christentums zu konstatieren.¹¹ Doch konnte dieser Terminus angesichts seiner geschichtsphilosophischen Prägung und des Fehlens einer präzisen Bestimmung in der exegetischen Diskussion kaum spezifische Bedeutung erlangen. Zwar wurde er in den ersten Jahrzehnten des 20.

⁷ So das Interesse bei HOFMANN, Weissagung und Erfüllung (s. Anm. 6).

⁸ Hier ist der heilsgeschichtliche Ansatz der älteren Föderaltheologie eines Johannes Coccejus (1603–1669) verpflichtet.

⁹ Hier zeigt sich insbesondere das Erbe des württembergischen Pietismus, wie Hoffmann es bei Johann Tobias Beck (1804–1878) und Carl August Auberlen (1824–1864) fand. So kann auch A. SCHLATTER, *Das Christliche Dogma*, Stuttgart 31977, den Terminus im Sinne des „Systems der göttlichen Taten“ verwenden.

¹⁰ S. dazu den Beitrag von Wischmeyer, *Heilsgeschichte* (s. Anm. 6) dort weitere Literatur. – Hofmann hat ein immenses exegetisches Werk hinterlassen (J.C.K. VON HOFMANN, *Die heilige Schrift des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, 11 Bde., Nördlingen 1862–1886), das in acht Bänden detaillierte Auslegungen der paulinischen und katholischen Briefe sowie des Lukasevangeliums, sowie eine Art Einleitung (Bd. 9: „Zusammenfassende Untersuchung der neutestamentlichen Schriften“), eine „biblische Geschichte des Neuen Testaments“ (Bd. 10) und eine postum herausgegebene „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ (Bd. 11) umfaßt, außerdem eine *Biblische Hermeneutik* (J.C.K. VON HOFMANN, *Biblische Hermeneutik*, hg. v. W. Volck, Nördlingen 1880). Das exegetische Werk von Hofmanns ist allerdings bislang nicht hinreichend aufgearbeitet. Freilich wurde von Hofmann durchaus mit einem gewissen Recht bislang weniger als eigentlicher Exeget, denn als lutherischer Geschichtstheologe und Exponent der ‚Erlanger Schule‘ wahrgenommen. – Wenig hilfreich ist die Einordnung in dem Werk von R.W. YARBROUGH, *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology*, Leiden 2004, der Hofmann ganz in einen Dualismus zwischen ‚liberal-kritischer‘ und konservativer oder eben ‚heilsgeschichtlicher‘ Denkweise einzeichnet und so zu vermeintlich klaren Gegensatz-Paaren (Baur // Hofmann; Wrede // Schlatter; Bultmann // Cullmann) kommt, den philosophischen Einfluß bei Hofmann aber zu minimieren versucht.

¹¹ Völlig unbetont und ohne polemischen Bezug erscheint der Begriff der „Heilsgeschichte“ so in der Charakterisierung des lukanischen Werks zu Beginn der Evangelien-darstellung von E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums I: Die Evangelien*, Stuttgart/Berlin 1921, 2.

Jahrhunderts etwas häufiger verwendet, doch geschah dies im Rahmen sehr unterschiedlicher Ansätze und ohne weitere Problematisierung,¹² oft einfach im Sinne der ‚biblischen Geschichte‘.¹³ |

Nach einigen früheren Ansätzen¹⁴ wurde der Hofmann'sche Terminus erst von *Oscar Cullmann* breiter rezipiert, der in Auseinandersetzung einerseits mit der sogenannten ‚konsequenten Eschatologie‘ von *Albert Schweitzer* und seinen Schülern *Martin Werner* und *Fritz Buri*, andererseits mit dem Entmythologisierungsprogramm *Rudolf Bultmanns*¹⁵ entstand. Cullmann hatte den Terminus 1941 aufgenommen¹⁶ und ihn dann in ‚Christus und die Zeit‘ (1946) intensiver entwickelt – im Sinne der ‚biblischen Geschichte‘¹⁷ bzw. der in der Schrift bezeugten Folge von Ereignissen des göttlichen Heilshandelns,¹⁸ bevor er schließlich in seiner Monographie ‚Heil als Geschichte‘ (1965) programmatische Bedeutung erlangte.

Kernpunkt seiner Argumentation in ‚Christus und die Zeit‘ ist die (v.a. gegen die Auffassung der ‚konsequenten Eschatologie‘ gerichtete) These, daß die urchristliche Sicht der Gegenwart zwischen Ostern und Parusie grundlegend durch „die Spannung zwischen ‚schon erfüllt‘ und ‚noch nicht vollendet‘ gekennzeichnet ist.“¹⁹ Als (unbewußte) Vo-

¹² So K.-H. SCHLAUDRAFF, *Heil als Geschichte?*, BGBE 29, Tübingen 1988, 51, mit Verweis auf W.G. KÜMMEL, *Heilsgeschichte im Neuen Testament?*, in: Ders., *Heilsgeschehen und Geschichte 2: Gesammelte Aufs. 1965–1977*, hg. v. E. Grässer/O. Merk, MThSt 16, Marburg 1978, (157–176)158ff.

¹³ So auch in der ‚Definition‘ bei O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich²1948, 22.

¹⁴ SCHLAUDRAFF, *Heil* (s. Anm. 12), 51f., nennt insbesondere H.D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938 (dem Oscar Cullmann wesentliche Erkenntnisse verdankt), sowie die Konzeption von E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1941, deren Problematik jedoch nach dem Urteil von Werner Georg Kümmel „dazu beigetragen [hat], die Angemessenheit des heilsgeschichtlichen Gesichtspunktes für das Verständnis des Neuen Testaments fragwürdig erscheinen zu lassen“ (KÜMMEL, *Heilsgeschichte* [s. Anm. 12], 160). – Die Frage nach ‚Zeit‘ und ‚Zeitverständnis‘ war in der Zwischenkriegszeit ohnehin ein besonderes Kampffeld der Theologie, s. dazu A. CHRISTOPHERSEN, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, BHT 143, Tübingen 2008.

¹⁵ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch I*, ThF 1, Hamburg-Bergstedt 1948, 15–48.

¹⁶ Erstmals begegnet der Terminus bei ihm in: O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, ThSt(B) 10, Zollikon/Zürich 1941, 18f. (s. SCHLAUDRAFF, *Heil* [s. Anm. 12], 50). Für Cullmann selbst wegweisend war die gegenüber der konsequenten Eschatologie wie der dialektischen Theologie kritische Bestandsaufnahme von F. HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh 1936.

¹⁷ S.o. Anm. 13.

¹⁸ Vgl. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, 3: „die göttliche Ereignisfolge ... nennen wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks Heilsgeschichte.“

¹⁹ SCHLAUDRAFF, *Heil* (s. Anm. 12), 53.

raussetzung dieser Sichtweise postulierte er für alle neutestamentlichen Autoren die Vorstellung eines linearen Zeitverlaufs. Diese lineare Zeitauffassung war zwar nicht Cullmanns eigentliches Anliegen (und wurde von ihm auch nicht als eine spezifisch Christliche angesehen),²⁰ doch bildete sie nach seiner Überzeugung die Voraussetzung dafür, daß die biblische Prophetie vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse, darunter sowohl historisch feststellbare als auch historisch unkontrollierbare (mythische) Geschehnisse,²¹ einander zuordnen konnte.²² Mit seiner These der linearen Zeitauffassung des Urchristentums widersetzte sich Cullmann zugleich der Auffassung einer (dem Hellenismus zugeordneten, metaphysischen) Zeit-Ewigkeits-Dialektik wie auch dem von Bultmann vertretenen und zumindest für den Johannes-Evangelisten auch historisch vorausgesetzten existentialtheologischen Zeitbegriff.²³

Da Oscar Cullmann einer der wenigen deutschsprachigen Exegeten war, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit der Theologie Rudolf Bultmanns und seiner Schule eine elaborierte Alternative entgegensetzen konnten, scheint sich der Begriff der Heilsgeschichte von hier aus zum Leitbegriff einer breiteren Linie der Bultmann-Kritik entwickelt zu haben.²⁴ Unterstützt wurde dies durch die zur gleichen Zeit einflußreichen alttestamentlichen Arbeiten von *Gerhard von Rad*, der das Alte Testament wesentlich als ein Geschichtsbuch mit einem bleibenden Verheißungspotential interpretierte und im Blick auf die alttestamentliche Geschichte unbefangen von ‚Heilsgeschichte‘ sprechen konnte.²⁵ Weit mehr als Cullmann war es dann

²⁰ Das christliche Proprium lag in der Zentrierung: „Während das Judentum die Einheit der Heilsgeschichte von der Zukunftshoffnung her gewinnt, besteht diese für den christlichen Glauben auf Grund eines Ereignisses der Vergangenheit“, nämlich „dem Gekommensein Jesu Christi, seinem Kreuz und seiner Auferstehung“ (SCHLAUDRAFF, Heil [s. Anm. 12], 62).

²¹ CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 13), 94.

²² SCHLAUDRAFF, Heil (s. Anm. 12), 71.

²³ S. neben CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 13), besonders DERS., Heil als Geschichte (s. Anm. 18), wo explizit ein Kapitel „Johannesevangelium und Heilsgeschichte“ begegnet (245–267) und gerade das Johannesevangelium als Beispiel einer ‚heilsgeschichtlichen‘ Differenzierung der Zeiten verstanden werden soll. Vgl. dagegen schon die 1948 in der Theologischen Literaturzeitung erschienene Kritik der Thesen Cullmanns durch R. BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: Ders., Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 356–368; weiter DERS., Geschichte und Eschatologie (1955), Tübingen ³1979, sowie die kritische Bilanz Cullmanns in der 3. Auflage von Christus und die Zeit: O. CULLMANN, Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit, in: Ders., Christus und die Zeit, Zürich ³1962, 9–27.

²⁴ Vgl. im ausdrücklichen Anschluß an die heilsgeschichtliche Interpretation auch L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1976, 45ff.; zuvor schon DERS., Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, BFChTh 2/43, Gütersloh 1939; DERS., Paulus und die Heilsgeschichte. Schlußfolgerungen aus Röm. 4 und I Kor. 10, 1–13, NTS 13 (1966/67), 31–42.

²⁵ G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments I–II, München ⁸1982/⁸1984; s. dazu auch den Beitrag von B. JANOWSKI, Vergewärtigung und Wiederholung. Anmerkun-

auch von Rad, der mit seiner Theologie auch die systematisch-theologische Neubewertung der Geschichte beeinflussen konnte – ohne daß dabei der Begriff der ‚Heilsgeschichte‘ bestimmend wurde.²⁶ Hingegen verbanden | sich mit dem Begriff der ‚Heilsgeschichte‘ auch andere theologische Positionen, die Cullmann als Exeget und Historiker nicht teilte.²⁷ Dies hat umgekehrt die Polemik der Vertreter der Bultmann-Schule gegen die Rede von der ‚Heilsgeschichte‘ stimuliert, die sich nun auf breiter Front erhob und sogar Alttestamentler einschloß.²⁸

Je mehr der Terminus in den 1960er-Jahren zum Kampfbegriff zwischen einer kirchlichen oder konservativen ‚Orthodoxie‘ und den herrschenden Strömungen kritischer Exegese (d.h. in Deutschland: der Bultmann-Schule) wurde, desto weniger konnte er noch als angemessen erscheinen für eine differenzierte Wahrnehmung der biblisch-exegetischen Sachverhalte. Hier zeigte sich zugleich das Problem, daß der Terminus bei Cullmann und von Rad ebensowenig präzise definiert war wie zuvor bei von Hofmann, so daß seine Verwendung sehr unterschiedliche historische und philosophische Implikationen tragen konnte. Dabei ist auffällig, daß die gesamte Diskussion außerhalb des deutschen Sprachraums (und hier v.a. der innerprotestantischen Diskurse) nur wenig Spuren hinterlassen hat.

gen zu G. von Rads Konzept der „Heilsgeschichte“, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hgg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248, Tübingen 2009, 37–62

²⁶ So die Konzeptionen von Wolfhart Pannenberg und seiner unter dem Slogan „Offenbarung als Geschichte“ angetretenen Gruppe (W. Pannenberg [Hg.], Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961) und – stärker unter dem Einfluß der Philosophie Blochs – von Jürgen Moltmann (J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München 1964).

²⁷ So etwa die objektivierende Rede von ‚Heilstatsachen‘ bei dem Erlanger Systematiker Walter Künneth, einem der Sprecher der gegen die Bultmann’sche Theologie sich entwickelnden ‚Bekenntnisbewegung‘ (s. etwa W. KÜNNETH, Entscheidung heute, Hamburg 1966) oder ein unkritisches Insistieren auf der historischen Tatsachentreue biblischer Texte, das Cullmann mit seinem Begriff der Heilsgeschichte nicht verbunden hatte.

²⁸ S. etwa aus alttestamentlicher Perspektive F. HESSE, Abschied von der Heilsgeschichte, Zürich 1971, und A.H.J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, GAT 5, Göttingen 1977, 164–175; s. weiter die rabiate Polemik des Neutestamentlers G. KLEIN, Bibel und Heilsgeschichte. Die Fragwürdigkeit einer Idee, ZNW 62 (1971), 1–47. Schon früh in der Reaktion auf Oscar Cullmanns ‚Christus und die Zeit‘ E. FUCHS, Christus, das Ende der Geschichte (1949), in: Ders., Die Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, Tübingen 1965, 79–99. Vgl. auch den scharf polemischen Traktat von E. KÄSEMANN, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1972, in dem „Heilsgeschichte“ als „ein heilloses Durcheinander von Historismus und Metaphysik“ charakterisiert wird (48), als ein „Geflecht von historisch-übernatürlichen Tatsachen ..., die wir mit unserem Willen oder gegen ihn zu schlucken haben“ (49f.). Solche Zitate ließen sich mühelos vermehren.

1.2 Die Ablehnung des ‚heilsgeschichtlichen‘ Denkens bei Bultmann

Die für weite Teile der Bultmann-Schule charakteristische scharfe Ablehnung eines jeden ‚heilsgeschichtlichen‘ Denkens gründet in den exegetischen Urteilen *Rudolf Bultmanns* und dem spezifischen, seiner Exegese zugrundeliegenden Verständnis von Zeit und Geschichte, das die Struktur seiner theologischen Aussagen entscheidend prägt.²⁹ Es handelt sich dabei um ein – in kritischer Aufnahme der Phänomenologie Martin Heideggers konstruiertes – existenciales Zeit- und Geschichtsverständnis, das dem ‚normalen‘ Verständnis von linear verlaufender Zeit und weltlicher Ereignisgeschichte, wie es auch in Cullmanns Argumentation vorausgesetzt war, alternativ entgegengesetzt ist.³⁰

Das – nach wie vor beachtenswerte – Grundanliegen von Bultmanns Rezeption der seinerzeit aktuellen und nach seinem Urteil besonders sachgemäßen philosophischen Ontologie Heideggers war es, daß die Betrachtung der Geschichte – auch der biblischen Geschichte und Verkündigung – nicht in der bloßen Distanz der historischen Wahrnehmung bleiben, sondern zur existentiellen Begegnung führen solle.³¹ Dies gilt insbesondere für die Begegnung mit der als eschatologisches Geschehen verkündigten Geschichte des Kommens Christi. Da der christliche Glaube nach Bultmanns theologischer Überzeugung nicht durch historische ‚Tatsachen‘ zu begründen ist, kann auch die christliche Verkündigung nie bloß Mitteilung historischer Sachverhalte sein. Sie ist vielmehr – als eschatologische Verkündigung – Verkündigung des Endes der Geschichte im jeweiligen Jetzt, die den Menschen zur Entscheidung ruft, um ihn so zur Eigentlichkeit und Freiheit von sich selbst gelangen zu lassen. So ist auch die Verkündigung des vergangenen Heilsgeschehens in Christus sachgemäß nicht eine ‚verobjektivierende‘ Betrachtung historischer Ereignisse und Fakten, sondern die vergegenwärtigende Verkündigung des Gekommenseins Christi als eines eschatologischen Ereignisses, das seine Hörer vor die Entscheidung von Glauben und Unglauben stellt. Dieser allein sachgemäßen existentiellen Betrachtung der Geschichte stellt Bultmann eine ‚uneigentliche‘, von der Existenz losgelöst erfolgende Geschichtsbetrachtung gegenüber, die die Geschichte vergegenständlicht in der Meinung, ihr gegenüber einen ‚objektiven‘ Standpunkt einnehmen zu können. Eine solche kann aber, zumal im Blick auf das Heilsgeschehen in Christus, nicht sachgemäß sein. Desto mehr ist jeder Versuch einer historischen Begründung oder Absicherung des Glaubens theologisch illegitim und als ein ‚ungläubiger‘ Akt der Selbstsicherung zu verwerfen.

In diesem Horizont steht bei Bultmann auch die theologisch motivierte³² Ablehnung der Frage nach dem ‚historischen Jesus‘, ebenso die Kritik an der paulinischen Aufzäh-

²⁹ Grundlegend H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, BHT 17, Tübingen 1955.

³⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 96–98.

³¹ S. etwa BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie* (s. Anm. 23), 184: „Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen.“

³² Von dieser theologisch motivierten Ablehnung ist die v.a. durch die Methode der Formgeschichte bedingte Skepsis in Fragen der Authentizität von Jesuslogien und der Historizität der Erzählüberlieferung zu unterscheiden.

lung der Osterzeugen (1 Kor 15,5–8)³³ und die bei ihm selbst,³⁴ aber noch mehr bei seinen Schülern vorgetragene Kritik an der Konzeption des ersten christlichen ‚Historikers‘ Lukas wie auch an anderen Entwürfen einer ‚frühkatholischen‘ Theologie, in den Pastoralbriefen oder einigen der Katholischen Briefe. Im Zentrum der Kritik steht – insbesondere bei den Schülern Bultmanns³⁵ – die radikale Abweisung jeglicher Form einer ‚positiven‘ Theologie der ‚Heilstatsachen‘ oder einer aus ihnen (nach dem Vorbild des lukanischen Werks) konstruierten Heilsgeschichte. Weil die Konzeption des lukanischen Werks am deutlichsten eine Historisierung der Heilsereignisse und eine Periodisierung der Zeit zu bieten schien, in der die urchristliche Parusieerwartung zurückgetreten und der Akzent auf die Vergangenheit des Christusgeschehens gelegt sei, wurde Lukas in den Entwürfen von *Philipp Vielhauer* bis *Ernst Käsemann* zur bevorzugten Zielscheibe der theologischen Kritik.³⁶

1.3 Der Gegenentwurf Oscar Cullmanns und seine Problematik

Der Entwurf *Oscar Cullmanns*, den dieser zuerst in ‚Christus und die Zeit‘ entwickelt und dann in ‚Heil als Geschichte‘ programmatisch im Blick auf die für das gesamte Neue Testament charakteristische eschatologische Denkform des Miteinander von ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ weitergeführt hat, war zumindest im deutschsprachigen Raum die prominenteste Gegenthese zu Bultmanns Sicht der neutestamentlichen Eschatologie. Cullmanns Konzeption konnte sich – wie Bultmann in seiner kritischen Rezen-

³³ BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 15), 48, wo Bultmann die Argumentation des Paulus für „fatal“ erklärt.

³⁴ Vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 470, wo Lukas eben attestiert wird, daß in seiner Konzeption Christus nicht mehr das Ende der Geschichte sei, sondern der „Anfang einer neuen Heilsgeschichte, der Geschichte des Christentums.“ Daß Bultmann den ersten christlichen Historiker auf nur zwei Seiten seiner Theologie abhandelt, zeigt die Geringschätzung, die er diesem Autor entgegenbrachte.

³⁵ Am schärfsten bei KLEIN, Bibel und Heilsgeschichte (s. Anm. 28).

³⁶ Vgl. PH. VIELHAUER, Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte, EvTh 10 (1950/51), 1–15; weiter die monographischen Untersuchungen von H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1954, und E. GRÄBER, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, Berlin u.a. 1957. S. weiter die scharfe Formulierung bei E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), 125–163 (137 = DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, [187–214]199): „Die Geschichte Jesu wird etwas ganz und gar Zurückliegendes, wirklich Historie, nämlich *initium Christianismi*. Als solche kann sie denn auch mit der Geschichte der Apostel verbunden werden. Sie tritt nun der eigenen Gegenwart des beginnenden Frühkatholizismus als heilige Vergangenheit, als die Epoche der großen Wunder, des rechten Glaubens und der ersten Liebe entgegen, ein Modell dessen, was es um Kirche sein soll und sein darf. Das ist dabei herausgekommen, daß heilsgeschichtliche Betrachtungsweise die urchristliche Eschatologie ablöste.“ S. zur radikalen Lukaskritik auch J. FREY, Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung, in: J. Frey/C.K. Rothschild/J. Schröter (Hgg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker Historiographie, BZNW 162, Berlin u.a. 2009, (1–26)11–15.

sion zugestand – „mit einem gewissen Recht“ auf die lukanische Konzeption berufen, deren „zeitliche Entfernung von Paulus“ wie auch ihre „sachliche Entfernung“ vom Johannesevangelium sich allerdings gerade dadurch erweise.³⁷

Die These Bultmanns und seiner Schüler „daß der Ausbau der heilsgeschichtlichen Sicht im Urchristentum primär Folge einer durch die Parusieverzögerung ausgelösten Krise war“, hat Cullmann „mit Nachdruck bestritten.“³⁸ Zwar wollte er eine Entwicklung im urchristlichen Denken keineswegs leugnen, doch wies er darauf hin, daß die Grundspannung zwischen dem ‚Schon jetzt‘ und dem ‚Noch nicht‘ bereits in der Verkündigung Jesu begegnet und dort nicht aufzulösen ist, daß sie sich dann in der paulinischen Theologie unter den Vorzeichen der nachösterlichen Zeit fortsetzt und auch im Johannesevangelium – dessen Eigentümlichkeit Cullmann sehr wohl wahrnahm – keineswegs preisgegeben ist.³⁹

Aus heutiger Sicht wird man Cullmann in seiner philologisch-historischen Kritik an den Interpretationen Bultmanns in vielem Recht geben müssen. Allerdings konnte auch dieser Gegenentwurf, in dem das ganze Neue Testament und ausdrücklich auch das Johannesevangelium als Zeugen einer ‚heilsgeschichtlichen‘ Differenzierung der Zeiten verstanden wurden, nicht völlig überzeugen. Denn so berechtigt der Hinweis auf die im Neuen Testament vorliegenden linearzeitlichen Aussagen⁴⁰ und die dem frühen Christentum gemeinsame eschatologische Grundspannung von ‚Schon-jetzt‘ und ‚Noch-nicht‘ auch sein mochten,⁴¹ hat sich Cullmann doch mit den systematischen und hermeneutischen Voraussetzungen Bultmanns nicht hinreichend auseinandergesetzt.⁴² Und so sehr Cullmann viele neutestamentliche Textaussagen (sowie alttestamentliche Einsichten) in seinen Entwurf leichter integrieren konnte als Bultmann, wirkte sein Modell im Ganzen doch allzu harmonisierend und in seinem Ansatz jedenfalls stark vom lukanischen Denken bestimmt.⁴³ Cullmanns Einfluß blieb im

³⁷ BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte (s. Anm. 23), 665f.

³⁸ SCHLAUDRAFF, Heil (s. Anm. 12), 172.

³⁹ CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 18), 166–267; s. dazu SCHLAUDRAFF, Heil (s. Anm. 12), 172–180.

⁴⁰ Grundlegend CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 13), 31–106.

⁴¹ Vgl. CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 18), 147–267.

⁴² S. dazu den Beitrag von K.W. Müller, wo insbesondere angemerkt wird, daß sich Cullmann nicht mit dem Glaubensbegriff Bultmanns auseinandergesetzt hat. Der Aufweis, daß neutestamentliche Autoren tatsächlich ‚heilsgeschichtlich‘ dachten, konnte Bultmann in seiner systematischen Position nicht anfechten.

⁴³ Die bei CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 13), 87, gebrachte Rede von der „Mitte der Zeit“ (in Christi Kreuz und Auferstehung) wurde später von CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (s. Anm. 36), 171, für die Darstellung der lukanischen Theologie übernommen.

deutschsprachigen Raum – und besonders in der Johannesauslegung – eher begrenzt.]

1.4 Rudolf Bultmanns Johannesinterpretation und die Frage nach einer ‚heilsgeschichtlichen‘ Perspektive des Johannesevangeliums

Im Entwurf der Theologie Rudolf Bultmanns nimmt das Johannesevangelium neben Paulus den zentralen Rang ein.⁴⁴ Im Werk des vierten Evangelisten, ‚gereinigt‘ von den vermeintlichen Zutaten seiner ‚Kirchlichen Redaktion‘,⁴⁵ findet der Exeget und Theologe Bultmann das eschatologische Bewußtsein des Urchristentums in seiner konsequentesten Gestalt ausgebildet. In seiner Interpretation dieses Werks begegnet daher, „meist getragen vom Pathos der Übereinstimmung“⁴⁶ am deutlichsten seine eigene Sachauffassung. Umgekehrt fungiert der Evangelist Johannes „als neutestamentlicher Kronzeuge für das Entmythologisierungsprojekt“, insofern dieser außergewöhnliche Theologe nach Bultmanns Auffassung „die gegenständliche Enderwartung der übrigen neutestamentlichen Autoren bereits entmythologisiert und existential interpretiert“ hat.⁴⁷

Allerdings ist diese Interpretation und mit ihr das zugrundeliegende Bild des Evangelisten stark von Bultmanns literarkritischen und religionsgeschichtlichen Vorentscheidungen abhängig.⁴⁸ An Stellen, die sich nicht ohne Probleme dem klaren Bild einfügen, ist es letztlich Bultmanns systematischer, existential gefaßter Begriff des Eschatologischen, der als Sachkriterium dazu dient, zwischen Gesagtem und Gemeintem zu unterscheiden und das Gesagte am (vermeintlich) Gemeintem zu messen.⁴⁹

Insofern konnte sich Bultmann hermeneutisch auch der Konsequenz dessen entziehen, daß Interpretieren wie Cullmann auch im Johannesevangelium „eine prinzipielle Unterscheidung zwischen den heilsgeschichtlichen

⁴⁴ Dies zeigt sich schon strukturell in der Architektur von Bultmanns Theologie des Neuen Testaments sowie dann in der Durchführung des großen Johanneskommentars: R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²¹1986. OTT, *Geschichte* (s. Anm. 29), 120, spricht mit Recht von einer „Vorliebe Rudolf Bultmanns für das Johannes-Evangelium“. Zur Struktur des Johanneskommentars s. die systematische Analyse von W. NETHÖFEL, *Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen*, Göttingen 1983.

⁴⁵ Dieses Werk ist es, nicht das kanonische Johannesevangelium, das in Bultmanns Johanneskommentar letztlich interpretiert wird: S. zur Johannesdeutung Bultmanns ausführlich FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 107–150.

⁴⁶ So OTT, *Geschichte* (s. Anm. 29), 120 Anm. 1.

⁴⁷ OTT, *Geschichte* (s. Anm. 29), 120. Vgl. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 112–117.

⁴⁸ S. dazu kritisch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 141–157.

⁴⁹ Vgl. R. BULTMANN, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, Zwischen den Zeiten* 3 (1925), (334–357)340.

Perioden⁵⁰ und zumindest Restbestände futurischer Eschatologie feststellten. Der von Cullmann z.B. in den johanneischen Abschiedsreden wahrgenommenen Differenzierung der Zeiten (des irdischen Jesus und der späteren Gemeinde z.B. in Joh 14,16ff. und 16,16ff.) und dem Hinweis auf Restbestände futurischer Erwartung (z.B. Joh 14,3) konnte Bultmann mit einer subtilen Argumentationsstrategie begegnen, die solche Elemente entweder als im präsentischen Sinne umgedeutet zu verstehen oder als Zusätze der kirchlichen Redaktion auszuschneiden erlaubte.⁵¹ Bultmann verweist dazu insbesondere auf das merkwürdige ‚Ineinander‘ der Zeiten im Johannesevangelium: Anders als etwa Lukas habe der vierte Evangelist die ‚Ereignisse‘ von Kreuz, Auferstehung und Geistsendung nicht historisierend aneinandergereiht, sondern ineinander interpretiert und eben darin „kein äußeres Geschehen, sondern das innere“ gemeint.⁵² So kann Bultmann die einzelnen, traditionell im temporalen Nacheinander gedachten ‚Ereignisse‘ durchgehend auf ihre Gegenwart im Jetzt der Verkündigung bzw. des Glaubens beziehen und einer existentialen Interpretation zuführen. Die temporale Erzählgestalt des überlieferten Evangeliums mußte demgegenüber als uneigentliche Darstellungsform gelten.

In seiner Theologie des Neuen Testaments stellt Rudolf Bultmann schließlich lapidar fest, es fehle „bei Johannes überhaupt die heilsgeschichtliche Perspektive“.⁵³ Dieses Urteil legt sich für ihn vor allem aus dem Vergleich mit Paulus nahe: Dem johanneischen Denken fehle trotz mancher Berührungen „die spezifisch paulinische Terminologie“.⁵⁴ So komme die Rede vom Kreuz, *σταυρός* und *σταυροῦν*, zwar im Rahmen der Passionserzählung in Joh 19 vor, „aber heilsgeschichtliche Termini“ seien „diese Wörter nicht“.⁵⁵ Weiterhin verweist Bultmann auf das Fehlen des Gedankens „des Bundes Gottes mit Israel bzw. des neuen Bundes“ und der Erwählung Israels, auf das Fehlen des Weissagungsbeweises sowie auf

⁵⁰ CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 18), 260. Die Beobachtungen wurden für das Johannesevangelium von P. RICCA, Die Eschatologie des vierten Evangeliums, Zürich 1966, ausgearbeitet. S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 2), 230–236.

⁵¹ S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 2), 114–118 und 123f.

⁵² BULTMANN, Theologie (s. Anm. 34), 410.

⁵³ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 34), 360.

⁵⁴ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 34), 359. Dabei rekurriert Bultmann besonders auf das Fehlen der „spezifisch heilsgeschichtliche[n] Terminologie des Paulus“ (ebd., 360), zu der er etwa Termini wie *δικαιοσύνη θεοῦ* zählt.

⁵⁵ Bultmann fährt – in einer nicht ganz schlüssigen Weise – fort: „sie begegnen daher weder in den Worten Jesu noch auch in den Johannesbriefen“ (ebd., 360). Unklar bleibt jedoch, inwiefern *σταυρός* für Paulus ein heilsgeschichtlicher Terminus ist bzw. was den ‚heilsgeschichtlichen‘ Charakter des Terminus konstituieren sollte.

das Fehlen der heilsgeschichtlichen Bezeichnung der Gemeinde als ἐκκλησία.⁵⁶

Die schroffe Ablehnung jeder Form von ‚Heilsgeschichte‘ im Johannes-evangelium steht bei Bultmann im Kontext seines hermeneutischen Ansatzes sowie seiner spezifischen religionsgeschichtlichen Auffassung. Nach Bultmann ist der Hintergrund der theologischen Sprache des Johannesevangeliums bekanntlich die Gnosis und ihr Mythos, den der Evangelist aus seinen Tagen als Täuferjünger aufgenommen und seinerseits auf die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth bezogen, d.h. ‚vergeschichtlicht‘ haben soll. Der Hinweis auf das Fehlen zentraler paulinischer Termini ist eine wichtige Stütze der These Bultmanns, daß die religiöse Sprache des vierten Evangeliums insgesamt nicht auf dem Hintergrund der synoptischen oder paulinischen Tradition, sondern aus einem eigenen Milieu des Urchristentums und auf der Grundlage des gnostischen Mythos zu verstehen sei.⁵⁷ Erst auf der Basis der Einordnung der johanneischen Sprache in den gnostischen Mythos kann jedoch davon die Rede sein, daß im Johannesevangelium die einzelnen Akte des dargestellten ‚Heilsdramas‘ nicht als distinkte ‚Heilsereignisse‘ verstanden, sondern als Bestandteile des einen mythischen Heilsgeschehens der Sendung des Offenbarers „ein und dasselbe“⁵⁸ seien. Nicht nur Ostern, Pfingsten und Parusie, sondern auch Kreuz und Auferstehung oder Jesu Menschwerdung und sein Kreuzestod fallen nach diesem Verständnis in dem einen Geschehen der ‚Sendung‘ des Offenbarers bzw. im Wort der Verkündigung zusammen.

Die Kritik, daß in der johanneischen Darstellung sehr wohl zwischen einzelnen ‚Akten‘ des Heilsgeschehens unterschieden wird,⁵⁹ konnte Bultmann auf dem Boden seiner hermeneutischen Grundposition nicht anerkennen, weil er ja die johanneische Darstellung bereits nach Maßgabe seines eigenen existentialen Zeit- und Geschichtsverständnisses verstand.

Sobald man diese existentielle Hermeneutik nicht mehr voraussetzen und den vierten Evangelisten nicht mehr als ihren ‚Kronzeugen‘ betrachten

⁵⁶ Diese Beobachtungen zur Terminologie dienen in Bultmanns Argumentation der Bestimmung des geschichtlichen bzw. religionsgeschichtlichen Ortes der johanneischen Theologie.

⁵⁷ S. zu Bultmanns Gnosis-These FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 129–141.

⁵⁸ BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 34), 410.

⁵⁹ Eben dies erfolgt bereits – und wegweisend – bei CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 18), 247 der für Johannes auf die „prinzipielle Unterscheidung zwischen den heilsgeschichtlichen Perioden“ hinweist, ohne die gleichzeitige, durch den Parakleten bewirkte Zusammenschau des irdischen Wirkens Jesu mit dem Leben des erhöhten Christus zu übersehen (vgl. ebd., 248). Eine klare, fast ‚lukanisch‘ konstruierte Abfolge von Ostern, Pfingsten und Parusie wollte auch D.E. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John*, Kampen 1959, erweisen, s. dazu jedoch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 229f.

konnte, mußte die Auslegung Bultmanns in sich zusammenfallen. Dies zeigte sich schon in der fundamentalen Kritik der Voraussetzungen der Exegese Bultmanns durch seinen Schüler *Ernst Käsemann*⁶⁰ und um so mehr mit dem Aufkommen neuer interpretatorischer Paradigmen ab etwa 1970, in denen entweder die Frage nach der Theologiegeschichte des johanneischen Kreises oder dann – stärker an literaturwissenschaftlichen Paradigmen orientiert – nach dem Sinn des johanneischen Textes neu aufgeworfen wurde.

2. Zum johanneischen Verständnis von Zeit und Geschichte

Um die Fragen nach der Bedeutung der Geschichte und evtl. auch der Vorstellung von ‚Heilsgeschichte‘ im Johannesevangelium neu zu bewerten, ist es zunächst erforderlich, die temporale Gestalt des johanneischen Werkes präziser zu erfassen. Denn letztlich läßt sich nur aus dem johanneischen Text selbst erheben, wie das Werk bzw. sein Autor (oder ggf. seine Autoren) ‚Zeit‘ und ‚Geschichte‘ versteht, welcher Sinn den Aussagen über Gegenwart und Zukunft und welche Bedeutung der erzählten Geschichte zukommen.

Die Zeitauffassung des Johannesevangeliums erschien schon vor Bultmann zahlreichen Exegeten rätselhaft und undurchdringlich. In der älteren Theologie sprach man gerne von einem ‚Verfließen‘ der Zeiten,⁶¹ was dann nicht selten als Ausdruck eines ‚mystischen‘, d.h. letztlich atemporalen Denkens gedeutet wurde.⁶² Die These Bultmanns, daß bei Johannes nicht nur Ostern und Pfingsten (so Joh 20,22f.), sondern auch die Parusie und darüber hinaus sogar Jesu Menschwerdung und Kreuzestod in eins fallen, war lediglich eine existentielle Weiterführung dieser älteren Thesen.

Die neuere Forschung ist hier – nicht zuletzt angeleitet durch narratologische Methoden – in der Analyse der temporalen Elemente der johanneischen Darstellung deutlich weiter gekommen. Unbestritten ist dabei, daß diese Elemente und das durch sie konstituierte Vorstellungsgefüge der Interpretation bedürfen – doch kann die Sichtweise eines Textes eben nur aus diesem selbst und nicht aus einem von außen herangetragenen philosophischen Verständnis erhoben werden. Die bei Bultmann und einigen seiner Schüler⁶³ vorherrschende Annahme eines existenzialen Zeitverständnisses |

⁶⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 160–170.

⁶¹ So H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, Tübingen 1911, 512.

⁶² So etwa in der religionsgeschichtlichen Schule bei Wilhelm Bousset (s. dazu FREY, *Eschatologie I* [s. Anm. 2], 72–74).

⁶³ So z.B. noch L. SCHOTTRUFF, *Heil als innerweltliche Entweltlichung*, NT 11 (1969), 294–317, und insbesondere G. KLEIN, „Das wahre Licht scheint schon.“ Be-

des Evangelisten erweist sich dabei als ein Postulat, das zwar systematisch anregend, exegetisch und historisch aber völlig unhaltbar und anachronistisch ist. Auf der anderen Seite ist auch Cullmanns Gegenthese eines dem vierten Evangelium – wie allen neutestamentlichen Texten – zugrundeliegenden ‚linearen‘ Zeitverständnis zu undifferenziert und anhand der konkreten Behandlung des Faktors ‚Zeit‘ in der johanneischen Erzählung zu modifizieren.

2.1 Aspekte der erzählerischen ‚Zeitbehandlung‘ im Johannesevangelium

Ich kann hier – im Rückgriff auf eigene Vorarbeiten⁶⁴ – nur wenige wesentliche Aspekte benennen. Ich gehe dabei vom integralen Text des vorliegenden Evangeliums aus, weil ich meine, daß alle älteren und neueren Versuche, in diesem Werk durchlaufende Quellen, Schichten oder Bearbeitungsstufen aufzuweisen, am johanneischen Text nicht verifizierbar sind, letztlich zirkulär von ihren jeweiligen Voraussetzungen abhängen, und damit historisch in eine Sackgasse führen.⁶⁵ Die m.E. am ehesten plausible

obachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 (1971), 261–326, der für den Evangelisten eine existenziale Zeitauffassung postuliert. Die chronologisch verlaufende Zeit sei für ihn noch kein theologisches Thema gewesen. Erst wenige Jahre später sei dann der Briefautor (und dann die Redaktion des Evangeliums) in ein epochales Zeitverständnis zurückgefallen, wie es in der Formulierung „die Finsternis vergeht und das wahre Licht scheint jetzt“ (1Joh 2,8) erkennbar ist. Wie dieser plötzliche Wandel in ein Bewusstsein chronologisch verlaufener Zeit ca. 60 Jahre nach den Anfängen der christlichen Gemeinde motiviert sein soll, bleibt unklar. Auch Kleins Bild des Evangelisten ist ein philologisch unbegründetes, systematisches Postulat.

⁶⁴ Zur grundlegenden Analyse der temporalen Gestaltungselemente im Johannesevangelium s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998. Die neueste Arbeit zum Thema von D.C. ESTES, The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel. A Theory of Hermeneutical Relativity in the Gospel of John, BIS 92, Leiden 2008, wird leider den vielversprechenden Ankündigungstexten in keiner Weise gerecht.

⁶⁵ Zur Kritik der älteren Spielarten der johanneischen Literarkritik seit Julius Wellhausen und Eduard Schwartz s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 2), 51–71. Als Irrweg erscheint mir auch der sehr idiosynkratische Entwurf, den zuletzt F. SIEGERT, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar, SIJD 7, Göttingen 2008, vorgelegt hat. Es ist erstaunlich, in welcher Weise die Sackgassen der älteren Forschung – die ‚Aporien‘ Wellhausens wie auch der naive Glaube, das ‚ursprüngliche‘ Evangelium ‚wieder‘ herstellen zu können – immer wieder Nachfolger finden. Das Ergebnis ist dabei wie bei Bultmann und vielen anderen ein Evangelist, der nach dem Bilde seines Interpreten geformt und von allen logisch oder theologisch unpassenden oder unangenehmen Punkten befreit ist. Daß sich dann ein ‚stimmiges‘ Bild ergibt, spricht nur für das Genie des Konstrukteurs, nicht für die historische Richtigkeit bzw. die tatsächliche Existenz eines solchen ‚ursprünglichen‘ Textes. Historisch wie geschichtshermeneutisch bleiben hier gravierende Fragen offen. Zu Siegerts (vorläufigem, inzwischen schon wieder modifizierten) Entwurf s. auch J. FREY, Grundfragen der

Annahme, daß das Schlußkapitel dem Werk – wohl vor seiner Verbreitung – nachgetragen ist, hat für die vorliegende Fragestellung kaum Bedeutung.

Ich gehe weiter davon aus, daß der Autor des vierten Evangeliums sprachlich durchaus in der Lage ist, das zu vermitteln, was er sagen will.⁶⁶ Trifft dies zu, dann sind z.B. viele der auffälligen Tempuskontraste im Johannesevangelium – wie etwa auch das bekannte „die Stunde kommt, und sie ist (schon) jetzt“ (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν) in Joh 4,23 und 5,25, das „bevor Abraham wurde, bin ich“ (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί) in Joh 8,58 oder auch das eschatologische Wort „damit, wo ich bin, auch ihr sein sollt“ (ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε)⁶⁷ Joh 14,3 als intentional geformte und auf den sachlichen oder rhetorischen Ausdruckswillen des Autors hin zu interpretierende Darstellungselemente zu verstehen. Der Evangelist scheint damit zu rechnen, daß seine Leser auf solche Details achten und den damit ausgedrückten Sachverhalt verstehen.

Zu beachten ist weiterhin, daß das vierte Evangelium ein *narrativer* Text ist. Es handelt sich hier auch gattungsmäßig um eine Vita Jesu, die die Geschichte seines öffentlichen Wirkens von der Begegnung mit dem Täufer bis zur Passion und den österlichen Begegnungen berichtet; darum repräsentiert Johannes trotz aller dialogischen Ausweitungen dieselbe Gattung wie Markus, nicht etwa die einer bloßen Offenbarungsrede oder eines Offenbarungsdialogs. Darüber hinaus spielt das erzählte Geschehen auch nicht in einer ‚mythischen‘ Zeit, *in illo tempore*, sondern zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum, die mit zum Teil auffälliger Akribie benannt werden. Insofern sind die bei Johannes in besonderer Dichte vorliegenden Zeit- und Ortsangaben zu würdigen, da diese (ungeachtet aller historischen Probleme des johanneischen Berichts und auch trotz mancher ‚Aporien‘ im Ablauf der johanneischen Darstellung) grundsätzlich bei den Lesern des Werks eine raum-zeitliche Vorstellung des er-

Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), (743–760)747–749.

⁶⁶ Jede andere Voraussetzung würde eine eingehendere Interpretation seiner Aussagen ohnehin problematisch erscheinen lassen. Für diese These gibt es aber durchaus Indizien, etwa hinsichtlich der Tempusverwendung, die an manchen Stellen außerordentlich präzise gesetzt zu sein scheint. Ein Beispiel ist das (weiter unten noch zu interpretierende) Verhältnis von Joh 1,15 und Joh 1,30, ein anderes das Schriftzitat in Joh 2,17, das gegenüber dem einmütigen Text der LXX-Überlieferungen – die den Aorist lesen (Ps 68,10 LXX: κατέφαγέν με) – bei Johannes präzise verändert ist, um das Psalmwort futurisch (καταφάγεται με) auf das noch bevorstehende Kreuzesgeschehen zu beziehen. S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 69ff.

⁶⁷ Der Konjunktiv Aorist im ἵνα-Satz ist prospektiv und häufig einem Futurum äquivalent. Insofern liegt auch hier ein Tempuskontrast zum Präsens εἰμί vor.

zählten Geschehens erwecken und dieses Geschehen in einen konkreten geschichtlichen Kontext einzeichnen.⁶⁸

Methodisch kann das erzählerische Zeitgefüge erhoben werden durch eine Analyse der expliziten Zeitpositions-, Zeitdauer- oder Zeitrelationsangaben, der erzählerischen Anachronien, der temporalen Perspektive, sowie von Erzähltempo und Erzählfrequenz.⁶⁹ Nicht alle dieser Aspekte erweisen sich als gleichermaßen bedeutsam.

Zunächst ist – im Unterschied etwa zum lukanischen Werk – auffällig, daß das vierte Evangelium keine Zeitpositionsangaben der Art „im X. Jahr des Kaisers...“ enthält. Das Johannesevangelium nimmt keine ‚weltgeschichtliche‘ Einordnung der Geschichte Jesu durch Synchronismen vor. Gleichwohl nimmt der johanneische Text von Anfang an Bezug auf die geschaffene Welt und ihren Anfang in der Schöpfung (Joh 1,3f.) – später wird das erzählte Geschehen mit geschichtlichen Persönlichkeiten wie dem Hohenpriester Kaiaphas und Pontius Pilatus verknüpft und in einen konkreten geographischen Rahmen zwischen Galiläa und Judäa eingeordnet, so daß sich durchaus eine konkrete geschichtliche Einbettung ergibt, selbst wenn die genannten Gegenden den Lesern nicht aus eigener Anschauung und die genannten Personen vielleicht nur aus der frühchristlichen Überlieferung bekannt gewesen sein dürften.

Von Anfang nimmt die johanneische Erzählung eine spezifische temporale Perspektive ein. Diese wird bereits im Johannesprolog begründet, am deutlichsten in Joh 1,14ff.,⁷⁰ wo im Rückblick auf das Christusgeschehen bezeugt wird: „Wir sahen seine Herrlichkeit...“ Die damit gegebene, im gesamten Evangelium vorherrschende Sprechperspektive des Evangelisten ist dezidiert nachösterlich. Erzählt wird also im Rückblick auf das Wirken Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung, und von hier aus wird das gesamte Geschehen erläutert und gedeutet. Dies zeigen die vielfältigen Erzählerkommentare, insbesondere die beiden ‚Anamnesis‘-Notizen, Joh 2,22 und 12,16, die retrospektiv darauf hinweisen, daß die Jünger Jesu seine Worte bzw. das Geschehen zunächst nicht verstanden, sondern erst nach seiner Auferstehung zum eigentlichen Verstehen geführt wurden – eben zu jenem Verständnis, das dann auch der johanneischen Darstellung der Geschichte Jesu zugrunde liegt und diese bestimmt. Das vierte Evangelium ist insofern explizit als eine Anamnesis der Geschichte Jesu aus nachösterlicher Zeit gestaltet, es ist selbst eine vergegenwärtigende Erinnerung seiner

⁶⁸ Daß manche dieser chronologischen Notizen unübersehbar eine symbolische Dimension besitzen, wie z.B. die Wochenchronologie in Joh 1,35–51 oder die Tageszeitangabe in Joh 4,6, ändert nichts an der Gültigkeit dieser Feststellung.

⁶⁹ S. zum folgenden ausführlich FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 64), 154–207.

⁷⁰ Zu dem Sachverhalt, daß diese Perspektive im Prolog bereits früher, nämlich spätestens in Joh 1,5, anklingt, s.u. Abschnitt 4.

Worte und Taten, eine aktualisierende Interpretation des Christusgeschehens für seine gegenwärtigen Leser bzw. Hörer.

Das für viele Ausleger so rätselhafte temporale Gefüge des Werks zeigt sich am deutlichsten in den johanneischen Abschiedsreden, in denen sich sprachlich und sachlich Aussagen, die aus der Abschiedssituation in die Zukunft weisen (z.B. über den kommenden Parakleten, die kommenden Verfolgungen) und andere Aussagen, die augenscheinlich in dieser Situation die Vollendung des Heilsgeschehens bereits zusammenfassend oder rückblickend thematisieren, in einer scheinbar kontradiktorischen Weise nebeneinander stehen bzw. sich gegenseitig überlagern. So wird im Rahmen der ‚Stunde‘ Jesu, aber noch vor seinem Kreuzestod bereits gesagt, daß Jesus die Welt ‚besiegt‘ habe (Joh 16,33: νενίκηκα) oder daß der Herrscher der Welt wirksam ‚gerichtet‘ sei (Joh 16,11: κέκριται). Der irdische Jesus kann sogar vor seinem Tod bereits so reden, als wäre er nicht mehr auf Erden (Joh 17,11f.: οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ ... ὅτε ἤμην μετ’ αὐτῶν). In diesen Textphänomenen, die sich vermehren ließen (und im Prinzip alle johanneischen Jesusreden charakterisieren) verschmelzen die temporalen Perspektiven der erzählten Zeit des irdischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde, und auch sachlich erfolgt in diesem Text eine Verschmelzung der Horizonte der vorösterlichen Jüngersituation und der nachösterlichen Gemeindesituation – eben in dem Interesse, die vergangene Geschichte Jesu für die eigene Gegenwart zu interpretieren und die eigene Gegenwart im Lichte des für die nachösterliche Gemeinde fundamentalen Christusgeschehens wahrzunehmen.⁷¹

In diesem Interesse findet sich im Johannesevangelium aber durchaus eine Unterscheidung der Zeiten – insbesondere die Unterscheidung zwischen der vorösterlichen und der nachösterlichen Zeit, da erst das zwischen beiden liegende Geschehen der ‚Stunde‘ Jesu das eigentliche Verstehen ermöglicht. Sprachlich kommt diese Unterscheidung zwischen vorher und nachher außer in den genannten Anamnesis-Notizen (Joh 2,22; 12,16) noch an vielen weiteren Stellen zum Ausdruck (z.B. Joh 7,39, 13,7, 20,9) aber auch in der internen Erzählstruktur einzelner Perikopen (so z.B. in Joh 2,1–11)⁷² und nicht zuletzt in zahlreichen (oft vernachlässigten) temporalen Adverbien (νῦν, ἄρτι, ἤδη, οὐπω).

Festzuhalten ist also – mit Cullmann –, daß das vierte Evangelium eine klare *Unterscheidung* der Zeiten vornimmt – insbesondere der Zeit vor und nach der Stunde Jesu. Andererseits praktiziert es zugleich eine hermeneutisch reflektierte *Überblendung* der Zeiten, in der die Zeit Jesu und die Zeit der Gemeinde in besonders enger Weise aufeinander bezogen werden. Nur

⁷¹ S. zu diesem Phänomen der Horizontverschmelzung FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 247–268 – dort weitere Literatur.

⁷² S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 224–226.

wenn beide Gesichtspunkte in angemessener Weise Berücksichtigung finden, kann das temporale Gefüge des Johannesevangeliums in seiner Eigentümlichkeit erkannt und für die Interpretation fruchtbar gemacht werden.

Insofern ist das Postulat einer ‚linearen‘ Zeitauffassung sicher nicht hinreichend, um die spezifische Zuordnung der beiden ‚Brennpunkte‘ des johanneischen Zeitdenkens zu beschreiben. Andererseits ist – gegen die Auffassung Bultmanns – auch im Johannesevangelium ein Wissen um das Problem der verstreichenden Zeit zu erkennen. Es zeigt sich etwa in Joh 11,9f., wo die Zeit des Wirkens Jesu mit dem Zwölf-Stunden-Tag verglichen wird, der erst dann zu Ende ist, wenn die „Nacht“ einbricht (vgl. Joh 13,30), was wohl auf die Stunde der Passion zu beziehen ist. Analog heißt es in 9,4: „Wir müssen wirken, solange es Tag ist.“ Ein Wissen um die verlaufende Zeit zeigt sich natürlich auch dort, wo die Jünger paränetisch zum Bleiben gemahnt werden, und insbesondere, wo in Joh 14,19 und in Joh 16,16ff. in eigentümlichen *μικρόν*-Wendungen von der ‚Kürze‘ der Zeit bis zu dem verheißenen Wiedersehen die Rede ist. So schwierig der präzise Bezug dieses *μικρόν* zu bestimmen ist,⁷³ zeigt sich doch in solchen Aussagen ein Wissen um einen noch ausstehenden Zeitpunkt des Wiedersehens: Insbesondere das in Joh 16,16ff. auffällige Rätselraten um den Sinn des doppelten *μικρόν*-Spruchs, der im Ganzen dreimal wiederholt wird, läßt vermuten, daß derartige Fragen offenbar die Adressatengemeinde bedrängten. Hier ist m.E. in einer sehr eigentümlichen Weise das Problem der sich dehrenden Zeit und damit letztlich der urchristlichen Parusieerwartung reflektiert, die ja sonst im johanneischen Kreis (Joh 21,23; 1Joh 2,28) ebenfalls belegt ist. Hingegen läßt sich die Behauptung, der Evangelist wisse nichts von der verstreichenden Zeit, nur dann aufstellen, wenn man die Details der temporalen Darstellungsmomente übergeht oder für unwesentlich und ‚abstreifbar‘ hält, um die erzählte Geschichte Jesu auf einen ‚zeitlosen‘ kerygmatischen oder dogmatischen Gehalt zu reduzieren. Dann bleibt unverständlich, warum der Evangelist ein narratives Werk, ein Evangelium, verfaßt hat und nicht etwa einen Offenbarungstraktat der Art, wie wir sie aus gnostischen Kreisen kennen.

Insofern wird die These Bultmanns, daß bei Johannes die distinkt erzählten Heilsereignisse in eins zusammenfallen, dem philologischen Sachverhalt keinesfalls gerecht. Gewiß bietet der Evangelist die Geistmitteilung an die Jünger am Ostertag (Joh 20,22f.) und bindet damit die Geistsendung in engster Weise an die Auferweckung Jesu – im Widerspruch zum lukianischen Entwurf, der ‚Pfingsten‘ von den Osterereignissen abrückt und mit

⁷³ S. zum Ganzen J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 168f.205–209; anders akzentuiert zuletzt J. ZUMSTEIN, Die Deutung der Ostererfahrung in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, ZThK 104 (2007), 117–141.

seiner Erzählung der Himmelfahrt Jesu nach 40 Tagen eine Trennwand zwischen dem noch irdisch verstandenen Zeitraum der Begegnungen des Auferstandenen und der späteren Zeit errichtet. Gegenüber diesem Entwurf ist bei Johannes der Geist nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich mit der Auferstehung Jesu verbunden. Andererseits bietet auch Johannes in 20,17 einen merkwürdigen Hinweis auf den ‚Aufstieg‘ Jesu zum Vater, der anscheinend prozeßhaft verstanden und jedenfalls in Joh 20,17 noch nicht vollendet ist, so daß es nicht angehen kann, den Aufstiege Jesu zum Vater oder auch seine ‚Rückkehr‘ schlicht mit seiner Auferweckung oder gar mit seiner ‚Erhöhung‘ am Kreuz zu identifizieren.

Schließlich liegt bei Johannes denkbar eindeutig zwischen dem Kreuzestod (Joh 19,30) und den Osterereignissen die Grablegungserzählung (Joh 19,38–42), die jeder zeitlichen Ineinsetzung von Kreuz und Auferstehung entgegensteht. Jesu Auferweckung wird bei Johannes zwar ebenso wie bei den Synoptikern und im Unterschied zum späteren Petrus-evangelium (EvPetr 38–42) nicht erzählt, aber sie ist angesichts der erzählten Grablegung und der österlichen Graberzählung Joh 20,2–10 klar als Auferstehung aus dem Grab charakterisiert und implizit natürlich auch mit dem ‚dritten Tag‘ verbunden (Joh 20,1; vgl. 2,20). Daß die erzählerisch distinkten Ereignisse von Kreuz und Auferstehung dann theologisch in einer eigentümlichen, auf spezifischen Schriftbezügen (Jes 52,13LXX) basierenden Interpretation vor allem durch die Rede von der Verherrlichung (δοξάζεσθαι) engstens verbunden werden,⁷⁴ ist bereits eine Folge der im Licht der Schrift erfolgten österlichen Deutung des Geschickes Jesu, die aber die narrative Differenzierung nicht aufhebt.

2.2 Die Fokussierung auf das Geschehen der ‚Stunde‘ Jesu und seinen Tod

Besondere Beachtung verdient allerdings im vorliegenden Rahmen die eigentümliche Fokussierung des Johannesevangeliums, die sich nicht nur interpretatorisch, sondern auch narrativ zeigt: Das alles entscheidende Ereignis, auf das die ganze johanneische Jesuserzählung zuläuft, ist das Geschehen des Todes Jesu, letztlich die Sterbeszene Joh 19,28–30. Diese wird nicht nur terminologisch durch eine auffällige Konzentration der Rede von der ‚Vollendung‘ hervorgehoben,⁷⁵ sondern bereits von langer Hand vorbereitend erzählerisch fokussiert und im Voraus interpretiert.

⁷⁴ Zum Schrifthintergrund der Aussage von der Verherrlichung Jesu s. J. FREY, „...daß sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, NTS 54 (2008), 375–397 (= Nr. 13 in diesem Band).

⁷⁵ In diesen Versen begegnen drei Verben des Stammes τελε- – zweimal das Perfekt τετέλεσται von τελεῖν sowie einmal, im Blick auf die Schriffterfüllung, eine Form von τελειούσιν.

Dies zeigt sich in einer auffälligen Zahl von Darstellungselementen, von den narrativen und zugleich sinndeutenden Vorverweisen auf Jesu Tod,⁷⁶ über die zunächst (Joh 2,4; 7,30; 8,20) als noch ausstehend markierte, dann aber ab Joh 12,23 als ein|getreten proklamierte „Stunde“ Jesu,⁷⁷ die im Vergleich mit den Synoptikern auffällig ausgedehnten Abschiedsreden, die den bevorstehenden Tod Jesu gleichsam ‚auf der Grenze‘ interpretieren, bis hin zu den johanneischen Erfüllungszitaten, die signifikanterweise nur zwischen Joh 12,38 und 19,37 begegnen und damit eben das Geschehen in dieser ‚Stunde‘ Jesu als Erfüllung der Schrift kennzeichnen.⁷⁸

Der eigentümliche Terminus der ‚Stunde Jesu‘ dürfte zwar aus Mk 14,35.41 inspiriert sein und daher im Kern die Stunde seines Todes bezeichnen, die ja im vierten Evangelium chronologisch präziser als in den synoptischen Evangelien fixiert ist,⁷⁹ doch hat der Evangelist mit diesem Begriff ein Integral geschaffen, das den gesamten Geschehenszusammenhang von der Proklamation dieser Stunde in Joh 12,23 über das letzte Mahl und die Fußwaschung, die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet, Gefangennahme, Verhör, Pilatusprozeß, Kreuzigung und Grablegung bis hin zu den österlichen Erscheinungen und der österlichen Geistesmitteilung erfassen kann.⁸⁰ Dieser Gesamtzusammenhang ist es, in dem sich nach dem Verständnis des Johannesevangeliums der in der Schrift niedergelegte Wille des Vaters erfüllt und in dem das Werk Jesu zu seiner Vollendung findet.

⁷⁶ Zu diesen s. J. FREY, Die ‚*theologia crucifixi*‘ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, (169–238)194–200 (= Nr. 10 in diesem Band); weiter auch T. KNÖPPLER, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, passim; grundlegend R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 34–43.

⁷⁷ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 215–222.

⁷⁸ Zu diesen s.u. Abschnitt 3.

⁷⁹ Vgl. Joh 18,28 und 19,14. Dabei wird der Zeitpunkt der Aburteilung und Kreuzigung Jesu quasi protokollarisch festgehalten, wodurch (ganz abgesehen von einer möglichen Funktion dieser Notiz für die johanneische Passatypologie) der Akt der Kreuzigung erzählerisch hervorgehoben wird. Der Tod Jesu ist ja dann nach Johannes sehr schnell eingetreten, wie die Notiz über den Verzicht auf das *Crurifragium* (Joh 19,33) festhält. Setzt man für den Evangelisten und *gegebenenfalls* auch seine Leser eine Kenntnis der markinischen Darstellung voraus, dann muß zugleich die Differenz zur markinischen Bestimmung von Kreuzigung und Todeseintritt (Mk 15,25.33f.) auffallen.

⁸⁰ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 218f. Die Einbeziehung der österlichen Ereignisse in den Kontext der ‚Stunde‘ Jesu ergibt sich vor allem daraus, daß die johanneischen Erzählerkommentare in auffälliger Häufung auf Jesu Tod *und* auf seine österliche Verherrlichung bezogen sind. Beide Ereignisse sollen somit besonders intensiv und in ihrem Zusammenhang gedeutet werden.

Diesem Geschehen wird auch erzählerisch mehr Raum gegeben als in den Synoptikern. Im Unterschied zu den Synoptikern, bei denen die Passionsgeschichte nicht mehr als zwei (längere) Kapitel umspannt, sind bei Johannes die Geschehnisse einer Nacht und eines Tages auf ganze sieben Kapitel (13–19) ausgedehnt. Darüber hinaus scheint sich das Erzähltempo im ganzen Werk bereits auf diesen Abschnitt und die so markierte ‚Stunde Jesu‘ hin zu verlangsamen, als ob die Zeit schließlich im Tode Jesu stehen bleiben sollte.⁸¹ Dieser wird somit nicht nur durch die temporale Bestimmtheit des erzählten Geschehens und die zahlreichen Vorausdeutungen, sondern auch durch die narrative Zeitgestaltung als der Zielpunkt der ganzen johanneischen Erzählung ausgewiesen, als das entscheidende, konstitutive Ereignis, auf das das ganze Werk zuläuft.

2.3 Die These: Heil und Geschichte im Tod Jesu

Die Beobachtungen lassen sich zu einer These verdichten. Offenbar kommt es dem Evangelisten besonders darauf an, dieses für ihn schlechterdings grundlegende Geschehen als Heilsgeschehen zu interpretieren, wobei er dessen Charakter entschlossen durch das Mittel der chronologischen Fixierung als ein ‚geschichtliches‘ Geschehen in Zeit und Raum kennzeichnet. Jesu Tod ist ein geschichtliches Geschehen, das als Heilsgeschehen verstanden und zu verstehen gegeben wird; umgekehrt gründet das Heil deziert in einem geschichtlichen Geschehen, das als solches das eschatologische Geschehen ist, in dem „die Welt besiegt“ (Joh 16,33) und ihr Herrscher entmachtet ist (Joh 12,31). Eschatologisches Heil und irdisch-konkrete Geschichte treten nach der Überzeugung des johanneischen Autors (zumindest) hier zusammen, in diesem archimedischen Punkt, dem Heilsgeschehen des Todes Jesu.

Von hier aus ist das Verhältnis von Heil und Geschichte im vierten Evangelium uneingeschränkt positiv zu bestimmen. Ein Heil, das an der Geschichte vorbei oder über diese hinweg gedacht wäre, widerspräche der inkarnatorischen Wirklichkeit des Weges Jesu und – zugespitzt – seines Todes. Die auch nachösterlich bleibende Bedeutung der Geschichtlichkeit des Heils wird zuletzt in der Thomasepisode Joh 20,24–29 dokumentiert, derzufolge die leiblichen Stigmata des Gekreuzigten auch die Wiedererkennung des Gekreuzigten im Auferstandenen ermöglichen und somit die Geschichte des irdischen Jesus bis zu seinem Tode für die Person Christi, ja letztlich für das Bild des in Christus offenbaren Gottes von konstitutiver und bleibender Bedeutung ist.⁸²

⁸¹ Zum Erzähltempo und seiner fokussierenden Bedeutung s. FREY, Die johanneische Eschatologie II (s. Anm. 64), 170–172; weiter DERS., Die ‚*theologia crucifixi*‘ (s. Anm. 76), 196f.

⁸² S. dazu ausführlicher FREY, Die ‚*theologia crucifixi*‘ (s. Anm. 76), 231–236.

2.4 Drei kritische Einwände

Diese These ist im Folgenden mit einer Reihe spezifischer Einwände zu konfrontieren. Es sind wohl drei Beobachtungen, die die Forschung veranlaßt haben, das Verhältnis von Heil und Geschichte bei Johannes eher negativ zu bestimmen – wobei insbesondere das Verhältnis zur biblischen bzw. israelitischen ‚Heilsgeschichte‘ im Zentrum steht.

a) Auffällig ist zunächst *das Fehlen bestimmter Begriffe und Theologoumena*, die in anderen urchristlichen Entwürfen einen positiven Bezug auf die Geschichte des Gottesvolkes Israel markieren und die im Johannes[evangelium] aus verschiedenen Gründen – auch im Kontext des dramatisch vorgeführten Konflikts mit ‚den Juden‘ – zurücktreten oder ausfallen. Auch wenn Abraham und Mose genannt werden, liegt doch eine positive Anknüpfung an die Abrahamsverheißung oder an den Sinaibund nicht in der gleichen Weise wie etwa bei Paulus und bei anderen frühchristlichen Autoren vor.⁸³

b) Hinzu kommt die Wahrnehmung, daß die *Bezüge auf die Schrift im Johannesevangelium sehr eklektisch* erfolgen, konzentriert auf ihre Funktion für die Christologie, was dazu geführt hat, daß man dem Evangelisten nicht selten eine ‚Steinbruchexegeese‘ vorgeworfen hat, die den geschichtlichen Kontext der zitierten Schriften nicht mehr wahrnehme und damit zu einer Abkoppelung der Schrift von der Geschichte Israels⁸⁴ und einer heilsgeschichtlichen Entleerung Geschichte Israels führe.

c) Ein dritter, nun wieder auf die Geschichte des irdischen Jesus zurückführender Punkt ist die Beobachtung, daß das Johannesevangelium nach dem einmütigen Urteil der kritischen Exegese mit der erzählten Geschichte und der älteren Überlieferung erstaunlich frei umgeht und *an der ‚Historizität‘ der erzählten Begebenheiten nur wenig Interesse* zu haben scheint. Wie sonst sollte man sich im Vergleich mit den Synoptikern die kühnen Umstellungen in der Disposition, die historisch unwahrscheinliche Steigerung der Wundergeschichten oder das von der Herrlichkeit überformte Christusbild mit den ausgedehnten Christusreden erklären? Die Wertung des Johannesevangeliums als einer idealisierenden, primär an der Theolo-

⁸³ Vgl. dazu etwa die Hinweise bei BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 34), 360. S. auch W. KRAUS, *Johannes und das Alte Testament*, ZNW 88 (1987), (2–23)20: „Während Gesetz und Propheten bei Paulus als Garanten der erwählungsgeschichtlichen Kontinuität herangezogen werden können ..., ist dies für das Joh-Ev undenkbar. Die Kontinuität scheint ihm unwichtig, ja z.T. geradezu gegenstandslos.“ Kraus verweist weiter (ebd.) auf die Ekklesiologie, etwa den Terminus der „Gotteskinder“, dessen heilsgeschichtliche Dimension anders als bei Paulus nicht aufgenommen sei.

⁸⁴ So W. KRAUS, *Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium*, in: C. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven 1997, 629–636 (629): „Die Schrift wird hierbei von der Geschichte Israels abgekoppelt.“

gie, nicht an der Geschichte interessierten Darstellung verbindet daher Interpretieren von Baur über Jülicher bis Bultmann und darüber hinaus.

Die oben aufgestellte These des – zumindest im Geschehen der ‚Stunde‘ Jesu und seines Todes – fundamentalen Geschichtsbezugs des Heilsgeschehens ist im Licht dieser drei Einwände zu prüfen und zu entfalten. Dabei möchte ich die Frage nach dem Zusammenhang von Heil und Geschichte und damit nach dem *Geschichtsbezug des Heilsgeschehens* im vierten Evangelium unabhängig von dem strittigen Begriff der ‚Heilsgeschichte‘ erörtern, um dann erst abschließend noch einmal dessen Verwendbarkeit zu reflektieren. Im Blick auf die eingangs referierten älteren Diskussionen wird sich bestätigen, daß eine angemessene Beantwortung der Frage nur möglich ist, wenn man die spezifische Perspektive berücksichtigt, die das Johannesevangelium auf die von ihm erzählte Geschichte einnimmt. Nur so lassen sich jene Mißdeutungen vermeiden, die sich schnell einstellen, wenn man lediglich die johanneische Terminologie mit der paulinischen vergleicht oder die johanneische Geschichtsdarstellung oberflächlich an der synoptischen mißt. In drei Schritten werde ich daher zunächst (3.) die Art und Weise des Rückbezugs auf die alttestamentliche Geschichte und insbesondere die Schrift beleuchten, dann (4.) die Frage nach der temporalen Struktur des Johannesprologs erörtern und schließlich (5.) einige Aspekte der Frage nach dem Geschichtswert und dem Geschichtsbezug der johanneischen Erzählung erörtern. Am Ende stehen knappe Schlußreflexionen zur Rede von der ‚Heilsgeschichte‘ im Blick auf das vierte Evangelium (6.).

3. Der fundamentale Rückbezug auf die Schrift und die Frage nach dem Eigenwert der alttestamentlichen Geschichte

In seinem Aufsatz über die Schriftauslegung des vierten Evangeliums hat *Martin Hengel* auf die Vielfalt und Subtilität der johanneischen Schriftbezüge aufmerksam gemacht.⁸⁵ Diese reichen von dem offenkundig an den

⁸⁵ M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBTh 4 (1989), (249–289)260ff., nachgedruckt in: DERS., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, (601–643)614ff.: Die intertextuelle Fülle der johanneischen Schriftbezüge wird deutlich bei H. HÜBNER (mit A. und M. Labahn), *Vetus Testamentum in Novo*, Bd. 1,2: Evangelium secundum Johannem, Göttingen 2003. Vgl. DERS., *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, Göttingen 1995, 152–205; E.D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, NT.S 11, Leiden 1965; A.T. HANSON, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991; B.G. SCHUCHARD, *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBL.DS 133, Atlanta 1992; G. REIM, *Jochanan. Erweiterte Studien zum*

Anfang der Bibel anklingenden, aber diesen protologisch überbietenden Beginn des Prologs ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος⁸⁶ bis hin zu den auffälligen Doppelzitat, mit denen die johanneische Darstellung der „Stunde“ Jesu umrahmt ist (Joh 12,38.40; 19,36.37),⁸⁷ und der Notiz in Joh 19,28, daß Jesus selbst in seiner Todesstunde für die vollendete Schrifterfüllung sorgt (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή).⁸⁸ Vom Anfang bis zu seinem Höhepunkt, der Darstellung des Todes Jesu, ist das vierte Evangelium von sehr unterschiedlichen, aber doch klaren Bezügen auf die Schrift gekennzeichnet, und zwar in dem Sinne, daß die hier erzählte Geschichte als ‚Erfüllung‘ bzw. ‚Vollendung‘⁸⁹ ‚der Schrift‘ – d.h. der als Ganzheit⁹⁰ erfaßten Schriften Israels gelten soll.

Johannes bietet explizite Zitate aus der Tora,⁹¹ aber vor allem aus den Propheten⁹² und Psalmen,⁹³ wobei diese oft verkürzt, dem Kontext entspre-

alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Erlangen 1995; M.J.J. MENEKEN, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form, Kampen 1996; A. OBERMANN, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium, WUNT II/83, Tübingen 1996; K. SCHOLTISSEK, „Die unauflösbare Schrift“ (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg u.a. 2003, 146–179.

⁸⁶ Jedem mit der LXX vertrauten Leser musste auffallen, daß Gen 1,1 LXX mit ἐν ἀρχῇ + Aorist (ἐποίησεν) beginnt und daß dieser Schöpfungsakt in Joh 1,3 gleichfalls durch einen Aorist (ἐγένετο) zum Ausdruck gebracht wird. S. zu dieser den Anfang der Genesis noch überbietenden Aussage J. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 157.

⁸⁷ Vgl. zu diesen HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 277.280f.

⁸⁸ Vgl. HÜBNER, Biblische Theologie III (s. Anm. 85), 199.

⁸⁹ S. die auffällige Häufung der mit τελ- gebildeten Wörter (τελέω, τελειόω) in der Szene des Todes Jesu Joh 19,28–30 (dazu und zur möglichen Anspielung auf Gen 2,1 s. HENGEL, Schriftauslegung [s. Anm. 85], 284 bzw. 639). Vgl. weiter Joh 4,34 und 17,4.

⁹⁰ Dies gilt selbst dann, wenn für die Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums noch kein klar abgegrenzter Schriftenbestand in den Blick kommt bzw. das Bewusstsein eines abgegrenzten ‚Kanons‘ wohl noch nicht besteht. S. zum Problem J. FREY, Qumran und der biblische Kanon. Eine thematische Einführung, in: M. Becker/J. Frey (Hgg.), Qumran und der biblische Kanon, BThS 92, Neukirchen-Vluyn 2009, 1–64.

⁹¹ Als Zitat begegnet hier nur Joh 19,36, wo Ex 12,46 bzw. Num 9,12 modifiziert aufgenommen sein dürften, aber auch Ps 33,21 LXX im Hintergrund stehen könnte (s. dazu zuletzt CH. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“, WMANT 107, Neukirchen-Vluyn 2005, 124f., die hier nur einen Bezug auf die genannte Psalmstelle sehen will). Wesentlich sind aber als explizite Referenzen auf die Tora auch der Hinweis auf die Schlangenepisode in Joh 3,14 sowie die Erwähnungen Abrahams, Jakobs, Josephs und vor allem Moses.

⁹² Vgl. Joh 1,23 (Jes 40,23); Joh 6,45 (Jes 54,13); Joh 12,38 (Jes 53,1); Joh 12,15 (Sach 9,9); Joh 12,40 (Jes 6,10), Joh 19,37 (Sach 12,10).

⁹³ Vgl. Joh 2,17 (Ps 69,10); Joh 6,31 (Ps 78,24 u.a.); Joh 10,34 (Ps 82,6); Joh 12,13 (Ps 118,25f.); Joh 13,18 (Ps 41,10); Joh 15,25 (Ps 69,5); Joh 19,24 (Ps 22,19); Joh 19,28 (Ps 69,22); Joh 13,36 (Ps 34,21). Vgl. zur Verwendung des Psalters bei Johannes M.

chend verändert⁹⁴ oder in Kombination mehrerer Stellen gestaltet sind.⁹⁵ Daneben verweist der Evangelist auf alttestamentliche Gestalten wie Abraham,⁹⁶ Jakob,⁹⁷ Joseph,⁹⁸ Mose⁹⁹ und Jesaja,¹⁰⁰ allerdings wird auf die damit verbundenen biblischen Episoden nur äußerst knapp verwiesen (Joh 3,14; 4,12; 6,31; 12,41). Hinzu kommt eine Menge weiterer Anklänge und Anspielungen¹⁰¹ von unterschiedlicher Deutlichkeit.

Die Zahl dieser Anklänge und Anspielungen übersteigt die der Zitate bei weitem. Nimmt man das so konstituierte dichte Geflecht von intertextuellen Bezügen wahr, so zeigt sich, daß das ganze Evangelium sehr viel mehr, als die bloße Zahl der Zitate erkennen läßt,¹⁰² im durchgehenden Rückbezug auf die Schriften Israels ausgestaltet ist. Unter den nicht explizit gekennzeichneten Bezügen finden sich Anklänge an alttestamentliche Zentraltexte wie in der Wendung *χάρις καὶ ἀλήθεια* (Joh 1,17), an spezifische Episoden wie jene von Jakob und der Himmelsleiter (Joh 1,51) oder an typische biblische Szenen wie etwa in Joh 4 an die alttestamentlich mehrfach erzählte Brautwerbung am Brunnen. Darüber hinaus werden zentrale biblische Metaphern und Symbole aufgenommen und – besonders deutlich im Zusammenhang der Ich-bin-Worte – christologisch fokussiert.¹⁰³ Die Gerichtsvollmacht Jesu wird begründet durch den Hinweis „denn er ist der Menschensohn“ (Joh 5,27), was nicht ohne den Rekurs auf Dan 7,13f. zu verstehen ist,¹⁰⁴ die Bedeutung Jesu als Ort der Gottesgegenwart wird in Joh 7,37f. durch einen weisheitlich modifizierten Anklang

DALY-DENTON, David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms, AGAJU 47, Leiden etc. 2000; A. BRUNSON, Psalm 118 in the Gospel of John, WUNT II/158, Tübingen 2003.

⁹⁴ Vgl. etwa Joh 2,17, wo das Zitat durch die Veränderung des Tempus ins Futur als ein Hinweis auf den zum erzählten Zeitpunkt noch bevorstehenden Tod Jesu umgestaltet wird, den der Eifer um Gottes Haus „verzehren wird“; s. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 69–71.

⁹⁵ S. etwa Joh 19,36 (dazu o. Anm. 91), aber auch Joh 6,31.

⁹⁶ Joh 8,33.37.39f.52f.56–58.

⁹⁷ Joh 4,5f.12.

⁹⁸ Joh 4,5.

⁹⁹ Joh 1,45; 3,14; 5,45; 6,32; 7,19; 7,22; 8,5.

¹⁰⁰ Joh 12,38f.41.

¹⁰¹ Dazu s. HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 282–287 (bzw. 637–642).

¹⁰² Nach der 26. (= 27.) Auflage von Nestle-Aland hat Joh 19 Schriftzitate, davon 14 mit Einleitungsformel, während Mt 87 Zitate enthält. Vgl. HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 275 (630).

¹⁰³ Vgl. dazu H. THYEN, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, JAC 35 (1992), 19–46; wieder abgedruckt in: DERS., Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 214, Tübingen 2007, 213–251.

¹⁰⁴ So mit Recht HÜBNER, Biblische Theologie III (s. Anm. 85), 164f. Vgl. zuletzt B.E. REYNOLDS, The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John, WUNT II/249, Tübingen 2008, dort 137–139.

an das Motiv des Tempelstroms (Ez 47,9; Sach 14,8) herausgestellt,¹⁰⁵ und die Gartenszene am Ostermorgen ruft von ferne den Anklang an die Paradieserzählung in Erinnerung und transportiert so den Gedanken der österlichen Neuschöpfung.¹⁰⁶

Diese Art der textlichen Gestaltung setzt bei den intendierten Lesern eine erhebliche Vertrautheit mit den Schriften Israels voraus. Obwohl der johanneische Text auch ‚wirken‘ kann, wenn er von Lesern mit geringerer| intertextueller Kompetenz rezipiert wird, muß man doch zumindest für einen Teil der johanneischen Adressaten voraussetzen, daß sie nicht nur die Grunddaten der Geschichte Israels, sondern sehr viel mehr vom Text der LXX kannten, wenn ihnen die Feinheiten der johanneischen Darstellung nicht verschlossen bleiben sollten.¹⁰⁷ Das gelegentlich zu lesende Urteil, daß die alttestamentlichen Bezüge für den Evangelisten von ‚marginale[r] Bedeutung‘ seien,¹⁰⁸ ist daher sicher unzutreffend.

Die selbstverständliche, aber nicht zu unterschätzende Voraussetzung dieses dichten Rückbezugs auf die Schriften wird nur beiläufig und in einem komplexen polemischen Kontext benannt. Die Schrift – hier konkret ein Zitat aus Ps 82 – ist Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ), das als Anrede an Israel ergangen ist und „nicht außer Kraft gesetzt werden“ kann (Joh 10,35). Die für den johanneischen Jesus wie für seine jüdischen Gesprächspartner vorausgesetzte Gültigkeit der Aussagen der „gesamte[n] ‚heilige[n] Schrift‘ der Juden“¹⁰⁹ begründet erst die Schärfe der Auseinandersetzung um ihre Interpretation, die auf der Ebene des johanneischen Textes zugleich mit Elementen des Streites zwischen dem johanneischen Kreis und der zeitgenössischen Synagoge angereichert ist.¹¹⁰ Unstrittig ist auch die Verbindung zwischen den jüdischen Zeitgenossen Jesu und den einstigen Empfängern des Gotteswortes, durch die das hier angeführte Psalmwort in seinem Kontext erst seine argumentative und die Gegner

¹⁰⁵ S. dazu HÜBNER, *Biblische Theologie III* (s. Anm. 85), 178f. R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, WUNT 171, Tübingen 2004, 151.

¹⁰⁶ S. dazu ausführlicher ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder* (s. Anm. 105), 154–162.

¹⁰⁷ Das Erfüllungszitat in Joh 19,28 bleibt z.B. unverständlich, wenn die Leser nicht das Zitat aus Ps 69,22 kennen; s. dazu HENGEL, *Schriftauslegung* (s. Anm. 85), 279.

¹⁰⁸ So E. PLÜMACHER, *Art. Bibel II*, TRE 6, (8–22)18. Plümacher verbindet dies mit der Feststellung, daß der Evangelist „auch eine Heilsgeschichte nicht mehr kennt“ (ebd.).

¹⁰⁹ So H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 501.

¹¹⁰ Vgl. zu diesem Streit und seinen geschichtlichen Hintergründen J. FREY, *Das Bild ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. Labahn u.a. (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2004, (33–53)50–52.

verpflichtende Kraft erhält.¹¹¹ D.h. aber, die jüdischen Gesprächspartner Jesu bzw. der johanneischen Gemeinden sind die Nachfahren derer, an die Gottes Wort in seinem verpflichtenden und vorausweisenden Charakter erging. Auch wenn die unmittelbare Funktion des Schriftzitats im Kontext nur darin besteht, die Legitimität der christologischen Würde Jesu als „Gottes Sohn“ zu erweisen und den Vorwurf der Blasphemie zurückzuweisen (Joh 10,36), zeigt sich in diesem Gebrauch der Schrift als ‚Zeugen‘ zugleich deren bleibend gültige prophetische Autorität, wenn festgestellt wird, daß das einst ergangene, in der Schrift niedergelegte Gotteswort nicht außer Kraft gesetzt werden kann.

Formal erfolgt die Inanspruchnahme der Schrift in einer großen Vielfalt. Die Referenzen reichen von kurzen Wortanklängen, über argumentative Bezugnahmen, typologische Entsprechungen¹¹² bis hin zu umfangreicheren motivischen und metaphorischen Netzwerken.¹¹³ Ein Schriftzitat bietet die Formulierung des Selbstzeugnisses des ‚Täufers‘ als „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (Joh 1,23 nach Jes 40,3), ein anderes erinnert im Munde der unverständigen Zeitgenossen Jesu an die Mannaspeisung in der Wüstenzeit (Joh 6,31);¹¹⁴ ein weiteres Zitat im selben Kontext erläutert aus der Perspektive des Erzählers den Glauben als Von-Gott-Gelehrtsein (Joh 6,45 vgl. Jes 54,13), andere begründen den Unglauben der Zeitgenossen Jesu bzw. des Evangelisten (Joh 12,38.40, vgl. Jes 53,1 und 6,9), den Haß gegenüber Jesus (Joh 15,25 nach Ps 69,5), das Auftreten des Verräters (Joh 13,18 nach Ps 41,10)¹¹⁵ und den Verzicht auf das *Crurifragium* und den Lanzenstich in Jesu Seite.¹¹⁶ Dabei läßt sich für einige Erzählzüge durch-

¹¹¹ Zu den Subtilitäten der Interpretation s. THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 109), 503f. Der oftmals als anstößig empfundene Satz, daß das Heil „von den Juden“ kommt (Joh 4,22), ist insofern im Johannesevangelium durchaus nicht isoliert.

¹¹² So der Verweis von Joh 3,14 auf Num 21 (s. dazu J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f, in: M. Hengel/H. Löhr [Hgg.], Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205; = Nr. 3 in diesem Band), aber auch die in Joh 19,36 erkennbare und bereits in Joh 1,29 angebaute Passatypologie.

¹¹³ Vgl. etwa die Verarbeitung des Hirtenmotivs, das weit über das entsprechende Ich-bin-Wort Joh 10,11 hinaus die gesamte Hirtenrede Joh 10,1–18 und darüber hinaus weitere Kontexte (bis Joh 21,15–17) bestimmt. S. zum Gesamten ZIMMERMANN, Christologie (s. Anm. 105), passim.

¹¹⁴ Hier wird der christologische Tiefensinn erst im Fortgang des Dialoges und in der Konfrontation mit dem von den Gegnern angeführten Sinn erschlossen.

¹¹⁵ Vgl. den Rückverweis Joh 17,12.

¹¹⁶ Joh 19,36 und 19,37 mit dem Mischzitat aus Ex 12,46 und Num 9,12 sowie evtl. Ps 34,21. Vgl. dazu mit Recht HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 280 (635) Anm. 106: „Ich denke, daß Johannes knapp und frei formuliert, ohne daß man eindeutig eine Bin-

aus vermuten, daß sie erst durch die verwendeten Schriftzitate ‚inspiriert‘ sind,¹¹⁷ an anderen Stellen sind die Leser selbst herausgefordert, den passenden Schriftbezug aufgrund der johanneischen Erzählung und ihrer eigenen Kenntnisse der Überlieferung zu finden.¹¹⁸ So entsteht ein dichtes Gefüge der Entsprechung zwischen den Aussagen der Schrift und der erzählten Geschichte des Wirkens und vor allem des Sterbens Jesu.

Insofern dominiert trotz der formalen Vielfalt der Bezüge jene besondere Form der Referenz, die in den Zitaten von Joh 12,38 bis 19,37 festgelegt wird: die Referenz auf die Schrift als einer in der Geschichte Jesu und besonders seinem heilvollen Sterben ‚erfüllten‘. Die ‚expliziten Erfüllungszitate‘¹¹⁹ lassen sich weder literarkritisch abheben noch als bloße Traditionsübernahme marginalisieren,¹²⁰ vielmehr bilden sie gerade den Zielpunkt der johanneischen Schriftbezüge. Dies zeigt sich darin, daß die Erfüllungsformeln bei Johannes – anders als bei Matthäus – ausschließlich im Kontext der Passion und des Todes Jesu begegnen, wobei am Ende, in der Sterbestunde (Joh 19,28–30), der Aspekt der ‚vollkommenen Erfüllung‘ eigens herausgestellt wird.¹²¹ Doch besteht zwischen der explizit festgestellten ‚Erfüllung‘ der Schrift im Rahmen der Passion und der im

dung an einen einzigen Text nachweisen kann. Die Passatypologie sollte man dennoch auf keinen Fall bestreiten.“

¹¹⁷ Dies gilt sicher für das Losen um den Rock Jesu Joh 19,24, das sich aus Ps 22,19 – in Abweichung von der Erzählung der Synoptiker (Mk 15,24 par Mt 27,35) – durch eine Historisierung der zweiten Zeile des Parallelismus membrorum ergibt (vgl. analog Mt 21,5–7 mit dem Zitat von Sach 9,9). Das vierte Evangelium greift hier zur gleichen interpretatorischen Technik wie Matthäus, der im Einzugsbericht Mt 21,5–7 aus dem synonymen *parallelismus membrorum* Sach 9,9 nicht ein, sondern zwei Tiere – den Esel und das ‚Füllen der Eselin‘ herausliest und Jesus dementsprechend auf zwei Tieren reiten läßt (s. dazu HENGEL, Schriftauslegung [s. Anm. 85], 278 [633]). Vermutlich ist auch die johanneische Notiz über den früh eingetretenen Tod Jesu, den Verzicht auf das *Crurifragium* und den Lanzenstich von den hier angeführten Schriftworten (und der zugrunde liegenden Passatypologie) bestimmt. D.h. aber, die Schrift bietet die Agenda für die erzählerische Ausgestaltung der Geschichte Jesu.

¹¹⁸ Dies trifft für den in Joh 19,28 als Schrifterfüllung bezeichneten Durst Jesu und seine Tränkung mit Essig durch einen auf einen Ysop gesteckten Schwamm zu. Dieses Geschehen ist nicht durch ein bei Johannes wörtlich gebotenes Zitat als Erfüllung zu verstehen, sondern nur durch die Kenntnis von Ps 69,22 (bzw. dessen synoptischer Rezeption in Mk 15,23par und Mt 27,35), worauf die (hier spezifisch gestaltete) Erfüllungsformel die Leser explizit hinweist.

¹¹⁹ So die Bezeichnung bei OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 348.

¹²⁰ Derartige Versuche haben sich nicht bewährt; vgl. A. FAURÉ, Die alttestamentlichen Zitate in den Evangelien und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922), 99–121; vgl. dazu kritisch F. SMEND, Die Behandlung der alttestamentlichen Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium, ZNW 24 (1925), 147–150.

¹²¹ Zur auffälligen Differenzierung in den Zitateinleitungen s. HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 276f.630f.

ersten Teil des Evangeliums praktizierten Heranziehung der Schrift „als Deutehintergrund des Christugeschehens“¹²² kein sachlicher Gegensatz. Die Konzentration der Erfüllungsnotizen auf den Kontext der Passion zeigt vielmehr, wie gezielt der Evangelist die Hinweise auf die Schrift einsetzt und wie pointiert er gerade den – spezifisch gedeuteten – *Tod* Jesu als eschatologisches Erfüllungsgeschehen zu verstehen gibt.¹²³

Grundlegende Voraussetzung der johanneischen Schriftbezüge ist natürlich, daß die Schrift als ganze wie auch ihre einzelnen Autoren von Christus reden und ihn bezeugen. Man darf diese Überzeugung nicht an der modernen Erkenntnis des historischen Ursprungsinns der alttestamentlichen Texte messen. Vielmehr steht Johannes mit seiner Lektüre der Schrift als einer prophetisch auf Christus hin zielenden und durch Christus eschatologisch ‚erfüllten‘ im Rahmen der gesamten urchristlichen Exegese¹²⁴ und zugleich – bei aller Eigenständigkeit¹²⁵ – im Rahmen der Möglichkeiten der im zeitgenössischen Judentum praktizierten Schriftenanwendung. Der vierte Evangelist nimmt in der Regel auch den Kontext der herangezogenen Schriftstellen (in einem nicht immer genau zu bestimmenden Maße) wahr und praktiziert eine große Freiheit der Exegese, insofern als eine Schriftstelle „eine sekundäre (hintergründige) Bedeutung haben kann und diese als die wesentliche und relevante angesehen wird.“¹²⁶ Dabei wird – wie z.B. in Qumran – das Nebeneinander unterschiedlicher Varianten und Übersetzungen der Schrift unproblematisch vorausgesetzt und exegetisch genutzt, ohne daß diese textliche Variabilität die vorausgesetzte Normativität in Frage stellen könnte. Strittig ist zwischen dem johanneischen Kreis und seinen jüdischen Zeitgenossen allein der inhaltliche Ansatz: daß „Mose im Gesetz und die Propheten“ von „Jesus, dem Sohn Josephs aus Nazareth“ (Joh 1,45) geschrieben haben, so daß die angemessene Reaktion auf die Schriften letztlich nur im Glauben an den bestehen kann, von dem Mo-

¹²² So die Überschrift bei OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 93.

¹²³ Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu s. meine Überlegungen in FREY, Die ‚*theologia crucifixi*‘ (s. Anm. 76), 169–238, sowie weiterführend DERS., Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BETHL, Leuven 2007, 65–94 (= Nr. 11 in diesem Band).

¹²⁴ S. dazu HENGEL, Schriftauslegung (s. Anm. 85), 249–258.601–611; OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 409ff.

¹²⁵ Auf diese weist OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 412–418, mit Recht hin: S. ebd., 412f.: „Bis auf die Argumentation mit der Schrift in 6,31, das Schlußverfahren in 10,34ff., sowie der *gʿzerâ šawâ* in 12,15 und 13,18 konnten wir bei allen Zitaten keine Parallelen oder gar methodische Abhängigkeiten zur Schriftenanwendung in Qumran, bei Philo, bei Josephus oder in der (sich herausbildenden) rabbinischen Tradition ausmachen.“

¹²⁶ So OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 415f., der hier Verbindungen zum ‚*inspirational approach*‘, etwa bei Philo oder in Qumran sieht.

se geschrieben hat (5,46), dessen Herrlichkeit Jesaja geschaut hat (12,41) und der vor Abraham nicht nur „war“, sondern „ist“ (8,58). Daß die Schriften von Christus zeugen (Joh 5,39), ist nach Johannes nicht eine Dimension neben anderen, sondern ihr eigentlicher, wahrer Sinn, so daß in der Todesstunde Jesu davon die Rede sein kann, daß die Schrift durch ihn ihre vollendete Erfüllung erfährt.

Hier stellt sich natürlich die kritische Frage, ob die alttestamentliche Geschichte noch in ihrer Eigenständigkeit wahrgenommen ist oder ob sie als eine vom ewigen Logos umgriffene letztlich nur noch als Allegorie auf Christus hin gelten kann. Einige Beobachtungen sprechen jedoch gegen diese Annahme:|

a) Trotz der Knappheit der Referenzen ist das alttestamentliche Geschehen als ein geschichtliches Geschehen der Vergangenheit charakterisiert, dessen Kenntnis bei den Lesern offenbar vorausgesetzt werden kann: Mose hat das Gesetz gegeben (1,17) und in der Wüste die Schlange aufgerichtet (3,14), Jakob seinem Sohn Joseph ein Feld gegeben (4,5) und Jesaja hat die *δόξα* – freilich nun die *δόξα* Christi – prophetisch geschaut und in seinem Buch¹²⁷ von Christus geredet (12,41). Die konkrete Geschichtlichkeit dieser Begebenheiten wird nirgendwo preisgegeben, auch wenn sie nur äußerst abbreviativ anklingt. Daß die alttestamentliche Geschichte von der Schöpfung (1,3) über Abraham (8,58) bis zu Jesajas Tempelvision (12,41) von der Gegenwart und dem Wirken des präexistenten Christus bzw. des schöpferischen Logos umgriffen ist, löst ihre Geschichtlichkeit nicht auf.

b) Die Bedeutung der biblischen Erzählung tritt an einer hervorgehobenen Stelle besonders hervor, wenn auf dem Höhepunkt der ersten christologischen Rede Jesu in Joh 3,14¹²⁸ gleichfalls abbreviativ auf die Episode der Aufrichtung der Wüstenschlange durch Mose verwiesen wird und dieses aus der Schrift geschöpfte ‚theologische Bild‘ als typologische Vorausdeutung der Erhöhung des Menschensohnes am Kreuz verwendet wird. Dabei ist es klar, daß das im Kreuz Christi gewirkte Heil das alttestamentlich berichtete Rettungsgeschehen himmelweit überbietet, doch kann auch diese Relation erst deutlich werden, wenn einzelne Details und Formulierungen aus der erwähnten Episode in Betracht gezogen und der hier vorliegenden Aussage gegenübergestellt werden. Das alttestamentliche Geschehen, die Aufrichtung bzw. ‚Erhöhung‘ der Schlange an einer Stange als eines ‚Heilszeichens‘, dessen Anblick vor dem Tod rettete (Num 21,8f.), bietet in dieser Typologie nicht nur ein ‚Vorbild‘ des Geschehens der Er-

¹²⁷ Zum Bezug des Jesajazitats, das seinerseits bereits auf redaktionelle Verknüpfungen im Jesajabuch (MT und verstärkt in der LXX) zurückgeht, s. meinen Beitrag: FREY, Herrlichkeit (s. Anm. 74), 375–397.

¹²⁸ S. zu Satzreihung und Stichwortanknüpfung in Joh 3,11–14 FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ (s. Anm. 112), 180f.

höhung des Menschensohns am Kreuz, sondern zugleich ein konkretes ‚theologisches Bild‘, das zum anschaulichen Vorbild für die glaubende Schau des Gekreuzigten wird. Die vom Evangelisten in Joh 3,15f. intendierte Vorausdeutung des Kreuzesgeschehens könnte ohne spezifische Details der alttestamentlichen Geschichte, deren Kenntnis vorausgesetzt wird, nicht erfolgen. Und auch wenn es in der Schlangenepisode ‚nur‘ um die Rettung irdischen Lebens aus dem drohenden Todesverderben geht, nicht um das allein in Christus gewährte ‚ewige Leben‘, so wäre es doch unangemessen, diese als Antitypos fungierende Episode als ‚heilsleer‘ zu bewerten. Gewiß ist sie für das zu vermittelnde ewige Heil in Christus nur ein letztlich inkomparables Vorbild, dennoch ist es im Blick auf das Ver|ständnis wesentlicher Aspekte des Kreuzesgeschehens (und im Blick auf das Verständnis, daß die Rede von der ‚Erhöhung‘ bei Joh eben das Kreuz impliziert) von großer Bedeutung. Es kommt offenbar darauf an, ob und inwiefern die alttestamentliche Geschichte in ihrer Zeugenfunktion auf Christus hin wahrgenommen wird. In dieser Wahrnehmung ist sie keineswegs ‚heilsleer‘ – nur bestreitet Joh umgekehrt, daß die Berufung auf diese Geschichte an Christus vorbei noch heilvoll sein könnte.

c) Dies zeigt sich am Beispiel des Hinweises auf die Mannaerzählung in Joh 6,31, wo die unverständigen Zeitgenossen Jesu im Rahmen ihrer Forderung eines Legitimationszeichens das ‚Brot vom Himmel‘ erwähnen. Doch ist ihr Zitat zwar im Wortlaut richtig, aber in der Sache falsch, denn sie schreiben Mose jenes Wunder zu, während nach den biblischen Aussagen sowohl in Ex 16 als auch in Ps 78,24 Gott selbst als Geber des Manna genannt wird. Dieses Mißverständnis, das auch den Lesern des Evangeliums nicht verborgen bleiben darf, wird im Folgenden durch ein schroff entgegengesetztes Jesuswort (Joh 6,32) korrigiert¹²⁹ und schließlich auf seinen christologischen Tiefensinn hin gewendet, demzufolge Jesus selbst das lebendige Brot vom Himmel ist.¹³⁰ Hier wird ein ‚oberflächliches‘ Verständnis des Schriftworts im Munde der Zeitgenossen Jesu durch das entgegengesetzte Offenbarungswort Jesu zerbrochen,¹³¹ dennoch geht es auch hier nicht um eine generelle Auflösung der typologischen Entspre-

¹²⁹ Vgl. einen ähnlichen Gegensatz in Joh 3,3 gegenüber dem Wort des Nikodemus in 3,2.

¹³⁰ S. zum Ganzen auch J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens, Übergänge 38, München 2000, 349–379 (= Nr. 8 in diesem Band).

¹³¹ HÜBNER, Biblische Theologie 3 (s. Anm. 85), 168, spricht von einer „gebrochene[n] Art von Typologie“.

chung von Wüstenzeit und Endzeit,¹³² sondern um die Abwehr eines verkehrten, den ‚eentlichen‘ Sinn der Schrift verfehlenden Schriftgebrauchs der Gegner. Die alttestamentliche Mannagabe bleibt in ihrer Verweiskfunktion auf Christus als das wahre ‚Brot des Lebens‘ durchaus als ein – in seiner Vorläufigkeit – heilvolles Gotteshandeln erhalten.

Gerade im Nebeneinander von Joh 3,14 und 6,31 ist die Vielfalt der Referenzen festzustellen. Joh 6,31 ist nicht ‚das‘ Paradigma für den Schriftgebrauch des Evangelisten,¹³³ vielmehr zeigt sich hier, wie den Gegnern ein Schriftargument entwunden, aber dabei der eigentliche Zeugnischarakter der biblischen Erzählung auf Christus hin festgehalten wird. |

d) Während die ältere Forschung im Johannesevangelium immer wieder eine auf Einzelworte oder *dicta probantia* beschränkte ‚Steinbruchexege‘ wahrnehmen wollte, ist in neueren Arbeiten der wesentliche Kontextbezug der johanneischen Schriftzitate deutlicher herausgearbeitet worden.¹³⁴ Die vorgeführten Beispiele zeigen dies: Der johanneische Schriftgebrauch setzt die Kenntnis von Formulierungen voraus, die nicht zitiert werden, er rekurriert auf die Kenntnis der ganzen Mannaepisode, wobei der hermeneutische Schlüssel letztlich in der christologischen Aussage besteht, daß Jesus selbst das wahre Lebensbrot ist, in dem Wirklichkeit geworden ist, was sich in den alttestamentlichen Episoden nur auf einer Ebene des Vorläufigen und Zeugnishaften zeigte. Und obwohl nur Jes 53,1 zur Erklärung des Unglaubens zitiert wird, setzt Johannes in seiner Rede von Jesu Erhöhung und Verherrlichung (vgl. Jes 52,13 LXX) und darüber hinaus von Jesus als dem Licht der Welt (vgl. ‚Licht der Völker‘ Jes 42,6; 49,6) die Gesamtheit der Gottesknechtsaussagen voraus. Im Gegensatz zu jeder ‚Steinbruchexege‘ oder zu einer bloßen Aufnahme von *dicta probantia* nimmt das vierte Evangelium eine kaum zu überschätzende Breite von Schriftbezügen zur Ausgestaltung seiner Christologie auf, und die Tiefe der johanneischen Darstellung der Würde Jesu wäre ohne das intertextuelle Spiel mit den biblischen Texten und Traditionen nicht zu erreichen.

e) Zu diesem Kontextbezug gehört auch, daß der lokale und temporale Rahmen der herangezogenen Aussagen durchaus eine Rolle spielt. Zwar argumentiert das vierte Evangelium nicht wie Paulus mit der zeitlichen Vorgängigkeit der Verheißung vor dem Gesetz oder wie der *auctor ad Hebraeos* mit der Posteriorität eines Davidpsalms oder einer jeremiani-

¹³² So M. THEOBALD, Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: C.M. Tucket (Hg.), *The Scriptures in the Gospels*, BethL 131, Leuven 1997, (327-336)355.

¹³³ Gegen THEOBALD, Schriftzitate (s. Anm. 132), 355.

¹³⁴ OBERMANN, Erfüllung (s. Anm. 85), 415; die ältere, hier weniger tief dringende Auffassung, daß der Evangelist den Kontext der Zitate nicht beachte, findet sich noch bei R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II*, HThK 4/2, Freiburg etc. 1971, 390.

schen Verheißung gegenüber dem Sinaibund.¹³⁵ Aber auch wenn der ewige Sohn vor der Welterschöpfung war und in der alttestamentlichen Geschichte kopräsent ist, so erging das Gotteswort an die Israeliten in einer konkreten Zeit in der Vergangenheit, die Wüstenepisode mit der erhöhten Schlange wird als Ereignis zum Typos der Erhöhung des Menschensohns, d.h. der für das Heil konstitutiven Kreuzigung Jesu. Insofern ist die in der Schrift bezeugte Geschichte dem in Christus gewirkten Heil als Typos und Zeugnis vorgeordnet, wenngleich der Evangelist jede Anknüpfung an diese Geschichte, die den Anspruch Christi zu umgehen versucht, schroff abwehrt. Wenn die Gegner des johanneischen Jesus auf ihre Abkunft von Abraham|verweisen, dann ist – unter diesen Bedingungen – keine positive Anknüpfung an die Abrahamsverheißung möglich, sondern nur die Richtigstellung, daß die wahre Abrahamskindschaft sich allein im Glauben an Christus erweist.

4. Heilsgeschichte im Johannesprolog?

Das johanneische Verständnis der biblischen Geschichte wurde in der Forschung immer wieder anhand des Johannesprologs Joh 1,1–18 erörtert, da man in diesem ‚Eröffnungstext‘ des Evangeliums am prägnantesten die Geschichte des Logos *vor* seiner Fleischwerdung, des sogenannten *logos asarkos*, zur Darstellung gebracht sah. Immerhin bezieht sich der Prolog zunächst auf den Anfang der Genesis (Gen 1,1), thematisiert in Joh 1,3 die Schöpfung aller Dinge durch den Logos als Schöpfungsmittler und formuliert in 1,9–11 in einer Weise, die das Wirken des göttlichen Logos in seiner Schöpfung (V. 10) oder auch in Israel (V. 11) bezeichnen könnte. Es mußte daher naheliegen, den johanneischen Prolog als ‚Vorgeschichte‘ des Wirkens des fleischgewordenen Logos zu deuten, als einen kurzen Abriss der biblischen ‚Heilsgeschichte‘, der das Wirken des Logos in der Schöpfung und speziell in Israel *vor* seiner ‚Fleischwerdung‘ in Christus beschreibt, bevor er dann in Joh 1,14 die Inkarnation und ihre Folgen in der Zeugnisrede der Gemeinde thematisiert. Diese Auffassung bestimmte weithin die vorkritische Auslegung des Prologs seit der patristischen Zeit.¹³⁶ Eine solche ‚heilsgeschichtliche‘ oder ‚offenbarungsgeschichtliche‘

¹³⁵ Hebr 7,11; 8,13 (vgl. auch Hebr 4,8; 10,9). Dazu s. J. FREY, Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief, in: H. Lichtenberger/F. Avemarie (Hgg.), Bund und Tora. Studien zu ihrer Begriffsgeschichte im Frühjudentum und Urchristentum, WUNT 92, Tübingen 1996, (263–310)278.

¹³⁶ S. dazu M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh, NTA.NF 20, Münster 1988, 13 Anm. 27. Die ausgedehnte Forschungsgeschichte ebd., 3–161, bietet die beste Information über die Prologforschung bis ca. 1985.

Interpretation des Johannesprologs wurde in Tübingen von *Walther Eltester* und *Hartmut Gese* sowie – im Anschluß daran – auch von *Martin Hengel* vertreten.¹³⁷ Nach Eltesters Auffassung beschreibt der Prolog insofern aufeinanderfolgende Offenbarungsstufen des Logos: in V. 3–5.9f. die der „Schöpfung als der *revelatio generalis*“, in V. 11–13 das „Auftreten des Logos asarkos im Alten Testament als der *revelatio specialis*“ und dann schließlich die höchste „Stufe der Offenbarungsbewegung, auf] welcher der Schöpfer in Person als Logos ensarkos diese Erde betritt“.¹³⁸ Auch Martin Hengel interpretiert den Prolog explizit in der Unterscheidung zwischen der in V. 1–13 dargestellten ‚Vorgeschichte‘ des *logos asarkos* und der Inkarnation des *logos ensarkos* (V. 14–18).¹³⁹

Ich kann in diesem Zusammenhang weder die immense Literatur noch die Fülle der zum Johannesprolog entwickelten Hypothesen aufnehmen,¹⁴⁰ sondern muß mich auf einige wenige Aspekte beschränken, die sich auf die zeitliche Strukturierung und damit den Geschichtsbezug des Prologs konzentrieren. Die Fragen, die nach wie vor heftig diskutiert werden, betreffen diachron die Entstehung des Prologs, literarisch und sachlich-theologisch sein Verhältnis zum Corpus des Evangeliums und seine Funktion, und speziell, von welchem Punkt dieses Textes an von Christus die Rede ist.

Die textgenetische Frage ist heute offener denn je: Während in der älteren Forschung weithin ein Schichtenmodell dominierte, nach dem ein älterer Logos-Hymnus – der von den Exegeten in zahlreichen, einander wider-

¹³⁷ W. ELTESTER, Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs, in: Ders./F.H. Kettler (Hgg.), *Apophoreta* (FS E. Haenchen), BZ NW 30, Berlin 1964, 109–134; H. GESE, Der Johannesprolog, in: DERS., *Zur biblischen Theologie*, BEvTh 78, München 1977, 152–201; s. zuletzt M. HENGEL, The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth, in: R. Bauckham/C. Mosser (Hgg.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids 2008, 265–294. S. zuvor schon E. HAENCHEN, Probleme des johanneischen ‚Prologs‘, in: DERS., *Gott und Mensch*, Ges. Aufsätze, Tübingen 1965, 114–143.

¹³⁸ ELTESTER, Logos (s. Anm. 137), 125.132.

¹³⁹ HENGEL, Prologue (s. Anm. 137), 272.283.

¹⁴⁰ S. zum Ganzen umfassend THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), passim; als Vorstudie auch DERS., *Im Anfang war das Wort*, SBS 106, Stuttgart 1983; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund s. insbesondere die Studie von GESE, *Johannesprolog* (s. Anm. 137), weiter C.A. EVANS, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, JSNT.S 89, Sheffield 1993; zur rhetorischen Gestaltung weiterführend ist H. LAUSBERG, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes*, NAWG.PH 1984, 189–279; zur theologischen Auslegung H. WEDER, *Der Mythos vom Logos*, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, 401–434; zuletzt DERS., *Ausgang im Unvordenklichen. Eine theologische Auslegung des Johannesprologs*, BthS 70, Neukirchen-Vluyn 2008; J. ZUMSTEIN, *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium*, in: G. Kruck (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 49–75; J. BEUTLER, *Der Johannes-Prolog – Ouvertüre des Johannesevangeliums*, in: G. Kruck (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 77–106.

sprechenden Gestalten rekonstruiert wurde – durch Ergänzungen des Evangelisten (V. 6–8 und V. 15 sowie häufig noch weitere Passagen) zum Prolog des Evangeliums ‚ausgebaut‘ wurde,¹⁴¹ steht diesem heute ein Alternativmodell gegenüber, das im Prolog einen nachträglichen Kommentar zum Corpus Evangelii sieht.¹⁴² Die Entscheidung zwischen beiden Modellen ist kaum sicher zu fällen, und der ‚Anstoß‘ der ‚prosaischen‘ Täufer|aussagen inmitten des nach den Maßgaben semitischer Poesie gestalteten Prologs bleibt bestehen.¹⁴³ Dennoch ist das klassische Modell mehr denn je in Frage gestellt, da die Existenz eines ‚Logoshymnus‘ – in welcher Rekonstruktion auch immer – letztlich eine unbeweisbare Hypothese bleibt.¹⁴⁴ Zahlreiche Ausleger rücken daher von einer an der Textgenese orientierten Auslegung hin zu einem stärker synchronen Lektüremodell ab.

Weiterführend sind die Einsichten zur Funktion des Prologs im Ganzen des Evangeliums. Dieser wird in einem zunehmenden Konsens der Interpreten als „Eröffnungstext“,¹⁴⁵ „Lektüeranweisung“¹⁴⁶ oder Vorrede¹⁴⁷ zum Evangelium verstanden, d.h. als ein Text, der den Lesern die grundlegenden Perspektiven zur Lektüre der folgenden Geschichte erschließt, aber gattungsmäßig von der Erzählung selbst abgehoben ist. Die terminologischen und sachlichen Bezüge des Prologs auf die später erzählte Geschichte sind daher äußerst vielfältig: Jedenfalls bietet der Prolog – anders als Teile der älteren Forschung angenommen hatten – nicht die ‚Vorgeschichte‘ der folgenden Erzählung: Die Erzählung setzt nicht dort ein, wo der Prolog aufhört, vielmehr wird ihr Einsatzpunkt bei Johannes dem Täufer ebenso wie ihr soteriologischer ‚Ertrag‘, die Mitteilung der Gotteskindschaft sowie von ‚Gnade und Wahrheit‘ durch Christus bereits im Prolog ‚präludiert‘. Zwar beginnt der Prolog mit einem ‚Uranfang‘, dem eine

¹⁴¹ S. dazu den Forschungsbericht bei THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 136), 67–111.

¹⁴² So THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 136), 372f. Eine dritte Hypothese, derzufolge das Evangelium ein nachträglicher Kommentar zum Prolog sei, kann hier vernachlässigt werden, da sie in der Forschung mit Recht keinen Anklang gefunden hat. Zu dieser s. P. HOFRICHTER, Im Anfang war der ‚Johannesprolog‘. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie, BU 17, Regensburg 1986.

¹⁴³ Der Versuch von GESE, Johannesprolog (s. Anm. 137), den gesamten Text – ohne diachrone Differenzierung – ins Hebräische zurück zu übersetzen, ist zwar interessant, aber doch bei V. 15 kaum überzeugend. Weder die literarische noch die poetische Einheit läßt sich so beweisen.

¹⁴⁴ Zur Kritik zuletzt THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 109), 64f.

¹⁴⁵ So THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 136), 268.

¹⁴⁶ So H. THYEN, Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1988), (200–225)213,22.

¹⁴⁷ So ZUMSTEIN, Prolog (s. Anm. 140), 58f.

temporale Dimension kaum abzusprechen ist,¹⁴⁸ und eine lineare dreistufige Lektüre (V. 1–5; 6–13; 14–18) legt sich von hier aus durchaus nahe,¹⁴⁹ andererseits bieten die drei Satzreihen in V. 1, V. 6 und V. 14 drei unterschiedliche ‚Anfänge‘, die nicht einfach linear aufeinanderfolgen, und die Erzählung knüpft schließlich in V. 19 an die beiden Täuferabschnitte (V. 6–8.15) an, wie das Stichwort μαρτυρία in 1,19 (vgl. 1,7) sowie später die modifizierte Aufnahme von V. 15 in V. 30 zeigt.]

Hier eröffnet aber v.a. der Vergleich der Tempusgestaltung weitere Einsichten: Während in V. 30 stilgemäß im Rahmen der Erzählung der Täufer über den zu ihm kommenden Jesus als kopräsente Gestalt redet („Dieser *ist* es, über den ich sagte...“ οὗτος ἐστίν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον), ergeht das Wort des Täufers in V. 15 aus einer erzählerischen Retrospektive („Dieser *war* es, über den ich sagte...“ οὗτος ἦν ὃν εἶπον).¹⁵⁰ Dieser Vergleich ist aufschlußreich und spricht doch stark dafür, daß der Prolog (einschließlich der Täuferpassagen) erst auf dem Hintergrund und im Bezug auf die bereits vorliegende Erzählung seine gegenwärtige Gestalt bekommen hat.

Die Untersuchung der temporalen Perspektive des Prologs verspricht weiteren Aufschluß über den Charakter des Textes. Daß in Joh 1,15 ebenso wie in dem gesamten Abschnitt Joh 1,14–18 die nachösterliche (und daher schon auf Jesu Auftreten zurückblickende)¹⁵¹ Perspektive der Zeugen bzw. der Gemeinde vorliegt, ist weithin unstrittig. Doch liegt diese Perspektive nach der präzisen sprachlichen Analyse von *Michael Theobald* auch schon in V. 12–13 vor, also *vor* der Inkarnationsaussage, wenn von dem ‚Glauben an seinen Namen‘ und von dem Geschenk der Gotteskindschaft die Rede ist. Wenn man diese Aussagen nicht eliminieren will, dann zeigt dies, daß der Prolog (auch abgesehen von den Täufer-Aussagen) keine lineare zeitliche Abfolge repräsentiert.

Geht man noch weiter zum Anfang zurück, dann fällt schon das Präsens φαίνει in V. 5 in Verbindung mit dem negierten Aorist οὐ κατέλαβεν auf. Auch hier liegt nicht eine Aussage über die in V. 3–4 angesprochene Urzeit der Schöpfung vor, sondern eine Aussage über die „bleibende Präsenz des Lichts, die von einem bestimmten Ereignis der Vergangenheit an datiert“¹⁵² und über den gescheiterten Versuch der Finsternis, dieses Licht

¹⁴⁸ Daß ἀρχὴ für Johannes „keine Zeitangabe, sondern eine Wesensbestimmung“ sei, wie L. SCHOTTRUFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, WMANT 37, Neukirchen 1970, 232, einst meinte, hat mit Recht wenig Zustimmung in der Forschung gefunden. Zur Diskussion s. THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 219–221.

¹⁴⁹ S. dazu BEUTLER, *Johannes-Prolog* (s. Anm. 140), 83; in kritischer Auseinandersetzung mit den von einigen Exegeten vorgeschlagenen konzentrischen Gliederungsmodellen, die letztlich zu artifiziell erscheinen.

¹⁵⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 64), 71–73.

¹⁵¹ So auch in dem „Dieser *war* es ...“ von V. 15.

¹⁵² THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 189.

zu überwältigen.¹⁵³ Das heißt aber, in Joh 1,5 liegt bereits eine Aussage vor, die das Geschehen von Kreuz und Auferstehung sachlich und zeitlich voraussetzt und mit Hilfe der Licht-Metaphorik auf einer ‚allgemeineren‘ Ebene vorausdeutend zur Sprache bringt.¹⁵⁴

Damit ist jedoch deutlich, daß der Prolog spätestens hier Aussagen macht, die nur auf dem Hintergrund des Christusgeschehens so formuliert werden können, und nichts spricht gegen die Annahme, daß der Evangelist vom ersten Wort des Prologs an bereits das Auftreten Christi bzw. des inkarnierten Logos mitdenkt. Von Anfang an ist der Johannesprolog ein christlicher Text, der in Anbetracht des gesamten Christusgeschehens formuliert ist. Die Frage, ab wann hier von Christus die Rede sei, ist daher verfehlt, und der Streit der Exegeten, die diesen Punkt entweder erst bei V. 14 oder schon in V. 9 oder 10 ansetzen wollen, ist nur dann verständlich, wenn die stillschweigende Voraussetzung der Interpretation ist, daß der Prolog eine durchlaufende ‚Vorgeschichte‘ des Christusgeschehens von der Schöpfung bis zur Inkarnation ‚erzähle‘. Diese Voraussetzung ist jedenfalls für den Text unzutreffend.

Viele der Deutungen, die hinter dem Prolog eine lineare Vorgeschichte der Inkarnation identifizieren wollen, setzen die Ausscheidung der Täuferstellen V. 6–8.15 und gegebenenfalls weiterer Textstücke voraus, die als prosaische Zusätze zu einem ursprünglicheren Logos-Hymnus oder gar als christliche Zusätze zu einem ursprünglich vorchristlichen Hymnus interpretiert werden. Für die entsprechend herausgearbeitete Tradition oder Quelle ist dann ein ‚heilsgeschichtlicher‘ Abriß eher denkbar, insbesondere auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Tradition von der Einwohnung der Weisheit bzw. des Wortes Gottes und der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulation.

Interessanterweise hat auch dieses Modell seinen Ursprung bei *Rudolf Bultmann*, dessen frühe Analyse des Johannesprologs¹⁵⁵ für seine spätere Auffassung grundlegend wurde. Für ihn sollte der Hymnus ja ein ursprünglich auf den Täufer bezogenes Lied sein, so daß dort in der Tat keine Bezüge auf Christus vorliegen konnten: Bultmann deutet daher die V. 4f.9–13 in der Vorlage „auf ein präexistentes Gottwesen“ und im späteren Prolog „auf den Weg Jesu“.¹⁵⁶ Andere Autoren konnten dann in der Vorlage – auch wenn sie einen vorchristlichen Ursprung nicht annahmen, einen frühchristlichen Rekurs auf den jüdischen Weisheitsmythos oder die Weisheitstheologie vermuten.

Im Rahmen eines solchen ‚Überlagerungsmodells‘¹⁵⁷ konnte man für den vermuteten Hymnus eine fortlaufende Linie der Darstellung annehmen, die jedoch im überlieferten

¹⁵³ Vgl. THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 214.

¹⁵⁴ S. zur Entfaltung der Licht-Metaphorik J. FREY, *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus*, in: D. Sängler/U. Mell (Hgg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*, WUNT 198, Tübingen 2006, (3–73)31–42 (= Nr. 9 in diesem Band); zu Joh 1,5 s. bes. 31f.

¹⁵⁵ R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium* (1923), in: DERS., *Exegetica*, Tübingen 1967, 10–35; s. dazu THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 55–67.

¹⁵⁶ THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 56f.

¹⁵⁷ So der Begriff bei THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 81.

Text dann durch die Einfügungen ‚überlagert‘ und somit verdeckt ist. Die Problematik dieses Vorgehens zeigt sich jedoch nicht nur in der Vielzahl divergenter Rekonstruktionen des vermuteten Hymnus,¹⁵⁸ die letztlich nicht über gelehrte Spekulationen hinauskommen, sondern auch in den zu V. 5 und 9–12c nach wie vor heftigen Diskussionen, ob und in welchem Maße hier bereits vom *logos ensarkos* die Rede ist oder ob und inwiefern der Christusoffenbarung hier eine allgemeine universelle Offenbarungsgeschichte oder eine spezielle Offenbarungsgeschichte im Volk Israel (oder gar beides) vorgeordnet ist.¹⁵⁹

Wenn man auf die Ausscheidung der ‚störenden‘ Täuferaussagen verzichten will, ergeben sich noch größere Probleme, den Gedankengang zu rekonstruieren. Dies zeigt sich etwa in der Auslegung von *Walther| Eltester*, der im Prolog eine „eine fortlaufende Erzählung“ sehen will, nämlich „eine Darstellung der Bemühungen des Logos, die Menschen zu Gott zu rufen“,¹⁶⁰ oder auch bei *Hartmut Gese*, der in seiner traditionsgeschichtlich instruktiven Interpretation die faktische Textstruktur weithin ausblenden muss.¹⁶¹

Die gewundenen Versuche erübrigen sich jedoch, wenn man die syntaktische und temporale Struktur des Johannesprologs ernst nimmt, wie sie besonders *Michael Theobald* herausgearbeitet hat.¹⁶² Nach dieser Analyse besteht der Prolog aus drei großen Satzreihen V. 1–5, V. 6–13 und V. 14–18, die je ihrerseits zu Beginn einen ‚Anfang‘ markieren und die alle an ihrem Ende in der Zeit und Situation der glaubenden Gemeinde ‚ankommen‘.

So mündet bereits die erste Satzreihe, die im Anschluß an Gen 1,1 im Uranfang, vor Zeit und Welt, ansetzt und die Präexistenz des Logos (vgl. Joh 17,5) markiert, um danach das Schöpfungsgeschehen zu thematisieren (Joh 1,3f.), in der Situation der gegenwärtigen Gemeinde: Das Licht (der Welt) ist da, es scheint, und die Mächte der Finsternis sind in ihrem Versuch gescheitert, dieses Licht zu beseitigen. Damit ist schon zu Beginn des Prologs jene Perspektive eingenommen, die das ganze Evangelium bestimmt: die Retrospektive der nachösterlichen Gemeinde.¹⁶³

Am Ende der zweiten Satzreihe wird die Situation und Perspektive der christlichen Gemeinde erneut eingenommen, wenn in V. 12f. von dem Geschenk der Gotteskindschaft und von dem Glauben an seinen Namen die

¹⁵⁸ S. die Grafik bei THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 71.

¹⁵⁹ S. die Zusammenfassung bei THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 81: „Nahzu alle Varianten bei der Beurteilung der für dieses Modell wichtigen Verse 5.9–12 sind durchgespielt worden. Neues ist nicht mehr zu erwarten.“

¹⁶⁰ ELTESTER, *Logos* (s. Anm. 137), 124.

¹⁶¹ S. dazu mit Recht kritisch THEOBALD, *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 80f.

¹⁶² Vgl. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort* (s. Anm. 140); DERS., *Fleischwerdung* (s. Anm. 136), 171–209.

¹⁶³ S. dazu grundlegend FREY *Eschatologie II* (s. Anm. 64), 160–164; s. auch C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, WUNT II/84, Tübingen 1996.

Rede ist. Schließlich kommt der Rückblick auf das Heilsgeschehen im gesamten Schlußabschnitt des Prologs, in der „mehrfach geschichteten Zeugenrede“¹⁶⁴ V. 14–18 zur Geltung: „Wir sahen seine Herrlichkeit ..., von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade“, und: „der Einzigegeborene, der Gott ist, der im Schoß des Vaters ist, der Kunde gebracht hat (ἐξηγήσατο)“.

Die Beobachtungen zum Prolog zeigen, daß dieser im vorliegenden Text keinen Abriß der alttestamentlichen Heilsgeschichte bietet und auch keine sichere Basis, von einem vorlaufenden Wirken des *logos asarkos* in der Schöpfung oder in der Geschichte Israels zu sprechen. Vielmehr sind die Aussagen in V. 10 und 11 ihrerseits als ganz abbreviative Aussagen über das Wirken des fleischgewordenen Logos zu verstehen, der in den von ihm selbst geschaffenen κόσμος kam und doch Ablehnung erfuhr (V. 10), ja zu den Ἴδιοι, d.h. zu seinem Eigentumsvolk Israel bzw. den ‚Juden‘, die ihn in ihrer Mehrheit unverständlicherweise ebenfalls nicht annahmen (V. 11). Hier zeigt sich in extremer Raffung ein Reflex jenes Geschehens, das später in der johanneischen Erzählung ausführlich thematisiert wird: die Ablehnung des Gottessohnes durch die ‚Juden‘ (Joh 2–12) und der in den Abschiedsreden in allgemeinerer Terminologie angesprochene Haß der ‚Welt‘ (Joh 15,18ff.) werden hier in knappster Form vorab benannt und der positiven Aussage der Gabe der Gotteskindschaft entgegengesetzt.

Damit wird bereits im Johannesprolog, in der Zielaussage aller drei Satzreihen, die für das ganze Evangelium charakteristische Perspektive eingenommen: die Perspektive des österlichen bzw. nachösterlichen Rückblicks, unter der die Jesusgeschichte im Ganzen zur Sprache kommt, und diese Perspektive wird bei Johannes – im Unterschied zu den synoptischen Evangelien – explizit reflektiert und thematisiert.

Am deutlichsten geschieht dies, wie schon erwähnt, in den auffälligen Erzählerkommentaren in Joh 2,22 und 12,16, in denen nicht nur anachronistisch bereits von Jesu Auferweckung bzw. Verherrlichung gesprochen wird, sondern aus der Perspektive des Evangelisten deutlich gemacht wird, daß die Jünger Jesu erst nach Ostern, durch ‚Erinnerung‘ zu einem Verständnis der Worte und Taten Jesu, seines Geschicks und der korrespondierenden Schriftzeugnisse gelangten. Damit gibt der Evangelist letztlich auch zu erkennen, daß seine Darstellung der *Vita Jesu* von dieser nachösterlich gewonnenen Erkenntnis bestimmt und geprägt ist und gerade nicht als Anreihung von *bruta facta*, sondern dezidiert als gedeutete bzw. als verstehend erinnerte Geschichte gelesen werden will.

¹⁶⁴ THEOBALD, Fleischwerdung (s. Anm. 136), 199.

5. Die johanneische Anamnese der Geschichte Jesu und das Problem des Geschichtswerts der johanneischen Darstellung

Damit sind wir bei dem dritten Fragenkreis angelangt, der bedacht sein will, wenn es um das Problem des Geschichtsbezugs des Heils oder gar um die Frage der ‚Heilsgeschichte‘ geht. Bietet dieses Evangelium überhaupt einen derart ‚greifbaren‘ Bezug auf die reale, irdische Geschichte? Oder ist dieser nicht durch die neuzeitliche Kritik in mehrfacher Weise in Frage gestellt: zunächst insofern der Geschichtswert der johanneischen Erzählungen und der Grad an Authentizität der johanneischen Jesusreden weiterhin sehr gering veranschlagt wird, und dann – noch gesteigert – insofern diese Form der Darstellung im vierten Evangelium offenbar sehr bewußt gewählt und – mehr als in den synoptischen Evangelien – hermeneutisch reflektiert wird. |

Die Infragestellung des geschichtlichen Wertes der johanneischen Überlieferung geht bis in die Anfänge der historischen Kritik zurück und reicht von der Charakterisierung des Werks als hochgradig ‚mythisch‘ bei *David Friedrich Strauss* über die durch ‚Tendenzkritik‘ gestützte, idealistische Deutung *Ferdinand Christian Baur*s bis zum kritischen Konsensus der Zeit um 1900, in der das Johannesevangelium von Autoren wie *Adolf Jülicher*, *William Wrede* oder *Wilhelm Heitmüller* generell als eine ‚theologische Allegorie‘ ohne geschichtlichen Wert betrachtet wurde und damit insbesondere als Quelle aus der Frage nach dem ‚Historischen Jesus‘ ausgeschieden war.¹⁶⁵ Die älteren Versuche, innerhalb des Evangeliums unterschiedliche Schichten zu unterscheiden – von den Textteilungen bei dem Schleiermacher-Schüler *Alexander Schweizer* über *Hans-Hinrich Wendt* bis hin zur Grundschrift-Hypothese *Julius Wellhausens* – waren letztlich von dem Bestreben geleitet, in dem ‚geistlichen‘ Evangelium noch eine historische Quelle für die irdische Geschichte Jesu ausfindig zu machen.¹⁶⁶ Wo man dann auch mit den vermuteten Quellen keinen geschichtlichen Boden mehr erreichen konnte,¹⁶⁷ war die Hoffnung auf eine geschichtliche ‚Erdung‘ des Johannesevangeliums bzw. an einer Auswertbarkeit dieses Werks als Geschichtsquelle aufzugeben.

Zu erwähnen ist jedoch, daß diese radikale historische Kritik etwa im angelsächsischen Bereich nie völlig akzeptiert wurde, und der bemerkenswerteste Versuch, historische Tradition hinter dem vierten Evangelium aufzuweisen, stammt dann auch von dem großen britischen Antipoden Bultmanns, *C.H. Dodd*. Doch konnte auch er nicht mehr als

¹⁶⁵ S. zu diesem kritischen Konsens E. SCHÜRER, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, in: K.H. Rengstorf (Hg.), *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, (13–35)13; s. auch FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 38ff. Charakteristisch ist das bei W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium*, *Die Schriften des Neuen Testaments IV*, Göttingen ³1918, (9–184)15, zitierte Dictum: „Alles Geschichtliche ist nur ein Gleichnis.“

¹⁶⁶ S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 2), 51–71.

¹⁶⁷ So in der Quellentheorie Bultmanns, nach der sich weder in der von ihm angenommenen, ursprünglich gnostischen Offenbarungsredenquelle noch in der aretalogischen Semeiaquelle ein Weg zurück zur Geschichte Jesu eröffnet.

‚historical traditions‘ hinter dem Johannesevangelium aufspüren,¹⁶⁸ und die Versuche späterer Interpreten, von einer deutlich konservativeren Grundposition aus den Geschichtswert des vierten Evangeliums noch affirmativer zu bestimmen,¹⁶⁹ können die hier gegebenen Probleme nicht lösen. |

5.1 Die kühne Freiheit im Umgang mit der geschichtlichen Überlieferung

Es war nicht zuletzt *Martin Hengel*, der die hier bestehende Grundspannung provokant formuliert hat. Einerseits weist das Johannesevangelium eine ganz erstaunliche Freiheit in der Darstellung der Geschichte Jesu auf, insofern „der theologische Gestaltungswille des Autors seine persönliche Erinnerung wie die kirchliche Tradition und damit zugleich die geschichtliche Wirklichkeit, die nur noch als Schatten sichtbar wird und die wir darum kaum mehr verifizieren können, verändert, ja ... vergewaltigt hat.“¹⁷⁰ Andererseits – so betont Hengel zu Recht – ist das vierte Evangelium zwar „eine weitgehende, aber keine *völlig freie* Jesus-Dichtung“.¹⁷¹ Oder noch einmal anders gefaßt: „Einerseits muß das, was nicht als historisch zu erweisen ist, längst noch nicht bloße Fiktion sein, andererseits hat für den Evangelisten (und seine Schule) nicht die ‚historische‘, banale Erinnerung

¹⁶⁸ S. seine klassische Untersuchung: C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

¹⁶⁹ So z.B. D.A. CARSON, *Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?*, in: R.T. France/D. Wenham (Hgg.), *Gospel Perspectives II*, Sheffield 1981, 84–145; C.L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of St. John’s Gospel. Issues and Commentary*, Downers Grove 2001. Dasselbe gilt auch für den neuesten Versuch von P.N. ANDERSON, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus. Modern Foundations Reconsidered*, London/New York 2006, durch das Postulat einer ‚interfluentia‘, d.h. einer komplexen Wechselwirkung zwischen Synoptikern und Johannes, zu einer neuen ‚bioptischen‘ Sichtweise auf den historischen Jesus zu kommen.

¹⁷⁰ M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen 1993, 322. Vgl. auch M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums Band I*, Tübingen 2007, 237: „beim vierten Evangelium hat die ‚Übermacht‘ der Christologie des eigenwilligen Autors die geschichtliche Wirklichkeit umgeformt bzw. verdrängt.“ Die Formulierung von der ‚Vergewaltigung‘ der Geschichte mußte bei manchen konservativen Gemütern auf Stirnrunzeln stoßen, nicht zuletzt bei dem über Jesus von Nazareth schreibenden Papst (J. RATZINGER [Benedikt XVI], *Jesus von Nazareth I*, Freiburg i.Br. 2007, 271f.), der sich hier zu entschlossenem Widerspruch und einer – exegetisch und intellektuell freilich alles andere als überzeugenden – Apologetik genötigt sah. Sein bemühtes Offenhalten der Möglichkeit einer apostolischen Abfassung und schließlich das Postulat, daß das ‚Erinnern‘ und ‚Lehren‘ durch den Geist bei Johannes letztlich doch primär auf die bessere und vollständigere (bei Ratzinger ekklesial begründete) Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit ziele (s. ebd., 275) wird weder den Problemen des johanneischen Textes noch dem präzisen Sinn der johanneischen Rede von der ‚Anamnesis‘ gerecht. S. dazu kritisch J. FREY, *Historisch – kanonisch – kirchlich. Zum Jesusbild Joseph Ratzingers*, in: T. Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007, 43–53.

¹⁷¹ Ebd., 322.

an Vergangenes, sondern der deutende, in die Wahrheit leitende Geist-Paraklet das letzte Wort.¹⁷²

Die historischen Probleme entzündeten sich zunächst an den Widersprüchen zur synoptischen Tradition, die bereits von antiken Autoren wahrgenommen wurden:¹⁷³ Sie reichen von der Chronologie und Topographie des Wirkens Jesu im Ganzen, mit dem auffälligen Phänomen der bei Johannes zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu erzählten ‚Tempelreinigung‘ (Joh| 2,13–22) und der Chronologie der Passion über größere Erzählelemente wie die andersartig gestaltete Jüngerberufung (Joh 1,35–51) und die als ‚Zeichen‘ ausgestalteten Wundergeschichten bis hin zu historischen Details wie etwa der Notiz über eine Taufstätigkeit Jesu (Joh 3,22; vgl. 4,3) bzw. sein Wirken parallel zu dem des Täufers. Theologisch von besonderer Bedeutung sind die abweichend angegebene Ursache für Jesu Tod (Joh 11,47–54) und das ganz eigenständige letzte Wort Jesu (Joh 19,30), die offene und durch kein ‚Geheimnistmotiv‘ beeinträchtigte christologische Selbstverkündung mit den prominenten ‚Ich-bin-Worten‘ und – insgesamt – die theologische Sprache des Evangeliums, in dem Jesus stilistisch und phraseologisch genauso spricht wie alle anderen Figuren der Erzählung oder der Evangelist bzw. die Erzählerstimme selbst.

Es ist dabei keineswegs auszuschließen, daß an einzelnen dieser Punkte, etwa der längeren Drei-Jahres-Chronologie oder im Blick auf ein Wirken Jesu zeitgleich mit Johannes dem Täufer die historische Plausibilität für die Angaben des vierten Evangeliums und gegen die synoptische Tradition spricht. An manchen Punkten, etwa im Blick auf die Topographie Jerusalems, scheint Johannes eine gegenüber den Synoptikern präzisere Kenntnis der Verhältnisse zu vermitteln. Die archäologische Erforschung von Bethesda hat die Referenz der lange für völlig unglaubwürdig gehaltenen Angaben in Joh 5,2–9 erkennbar werden lassen,¹⁷⁴ und für Sychar als den Hauptort der Samaritaner ist das vierte Evangelium sogar der literarisch

¹⁷² Ebd., 322.

¹⁷³ Vgl. ausführlicher H. MERKEL, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971; zum Problem des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern s. J. FREY, Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: Th. Söding (Hg.), Johannesevangelium (s. Anm. 85), 60–118 (= Nr. 5 in diesem Band).

¹⁷⁴ S. zunächst J. JEREMIAS, Die Wiederentdeckung von Bethesda, FRLANT 41, Göttingen 1949; DERS., The Rediscovery of Bethesda, Louisville 1966; neuerdings M. HENGEL, Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, unter Mitarbeit von J. Frey und D. Betz und mit Beiträgen von H. Bloedhorn und M. Küchler, WUNT 109, Tübingen 1999, (293–334)308–316; M. KÜCHLER, Zum ‚Probatischen Becken‘ und zu ‚Bethesda mit den fünf Stöen‘, in: ebd., 381–390.

älteste Zeuge.¹⁷⁵ Insofern kann das vierte Evangelium mit Recht als Quelle für die historische Rekonstruktion einzelner Sachverhalte der Geschichte des zeitgenössischen Judentums wie auch einzelner Aspekte der Geschichte Jesu gelten. Ein völliger Ausschluß des Werks aus der historischen Frage nach dem irdischen Wirken Jesu wäre voreilig und methodologisch nicht zu rechtfertigen.

Dies gilt auch dann, wenn man mit guten Gründen für den Evangelisten (und wohl auch seine ersten Leser) eine Kenntnis der synoptischen Tradition und wohl auch synoptischer Evangelien annimmt und daher in manchen johanneischen Einzelzügen eine bewußte Modifikation derselben annehmen muß.¹⁷⁶ Gewiß kann man nicht mehr wie Teile der älteren Forschung einfach annehmen, daß der Evangelist als Augenzeuge aus eigener Kenntnis der Sachverhalte den Bericht der Synoptiker korrigierte, vielmehr sind für solche Korrekturen in der Regel narrative oder theologische Gründe anzunehmen. Dennoch ist die Verarbeitung älterer Überlieferungen und zum Teil auch historisch valider Einzelinformationen nicht apriori auszuschließen, sondern im Einzelfall zu prüfen. Und selbst wo methodisch eine historische Referenz nicht mehr bestimmbar ist, kann man nicht unmittelbar folgern, daß das Erzählte eine bloße theologische Fiktion wäre. Auch für eine solche Annahme wären zumindest plausible textgenetische und theologische Gründe zu benennen.

Es ist jedoch deutlich, daß sich in vielen Fällen für die johanneischen Erzählstücke keine klare historische Referenz mehr bestimmen läßt. Die Frage z.B., ob der johanneischen Fußwaschungsepisode ein entsprechendes Ereignis im Wirken Jesu zugrunde liegt, ist praktisch nicht mehr zu beantworten,¹⁷⁷ und auch die Frage, ob im Kontext der johanneischen Gemeinde ein entsprechender Ritus angenommen werden kann, läßt sich kaum mit Gründen bejahen.¹⁷⁸ Insofern ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der

¹⁷⁵ M. HENGEL, *Das Johannesevangelium als Quelle* (s. Anm. 174), 297–308.

¹⁷⁶ S. dazu FREY, *Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition* (s. Anm. 173), dort z.B. 93–100 zum Täuferbild oder 86–93 zur Gethsemanetradition.

¹⁷⁷ S. die Zusammenfassung bei C. NIEMAND, *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums*, StAn 114, Roma 1993, 396–402. Eine recht unklare Stellungnahme, die die Möglichkeit der Historizität offenzuhalten bemüht ist, bietet C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary II*, Peabody MS 2005, 901.

¹⁷⁸ Die Möglichkeiten werden eingehend erörtert bei NIEMAND, *Fußwaschungserzählung* (s. Anm. 177), 320ff. Vgl. auch H. WEISS, *Foot Washing in the Johannine Community*, NT 21 (1979), 298–325; J.CH. THOMAS, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, JSNT.S 61, Sheffield 1993; J.H. NEYREY, *The Foot Washing in John 13:6–11: Transformation Ritual or Ceremony*, in: L.M. White (Hg.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of W.A. Meeks*, Minneapolis 1995, 198–213. Niemandes Vorschlag, in dem Ritus einen postbaptismalen Konversionsritus zu sehen, bleibt allzu hypothetisch.

Evangelist diese Szene tatsächlich – auf dem Hintergrund der Erzählungen von einem letzten Mahl Jesu – und im Rückgriff auf andere Textstücke (z.B. Lk 22,27; vgl. Lk 7,36–50) als eine symbolische und/oder exemplarische Erzählung und eine Veranschaulichung des Liebesgebots Joh 13,34f. komponiert hat.¹⁷⁹ Ähnliches ließe sich zu einer Reihe anderer johanneischer Perikopen wie z.B. dem Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–11) oder der Lazarusepisode (Joh 11,1–45) vermuten.

Darüber hinaus zeigt die einheitliche und sehr eigentümliche Sprache des Johannesevangeliums deutlich, daß auch die Worte und Reden Jesu in diesem Werk bzw. in der hinter ihm liegenden Verkündigungstradition offenbar einem Umformungsprozeß unterworfen wurden, der eine Rekonstruktion jesuanischer Kernlogien oder gar der ‚*ipsissima vox*‘ Jesu aus diesem Werk unmöglich macht. Man wird umgekehrt in aller Klarheit formulieren müssen: Kein einziges der johanneischen Worte Jesu kann als ein| authentisches Wort des irdischen Jesus gelten. Im Munde des Irdischen spricht hier – nicht nur in den Abschiedsreden – der Erhöhte; bzw. es spricht der Evangelist, der seine eigene theologische Sprache spricht und diese Sprache auch relativ konsequent seinen Figuren, allen voran Jesus selbst, in den Mund legt. Sprache, Theologie und Situation des Autors und seiner Gemeinde dringen daher bei Johannes viel stärker in Jesu Reden ein, die – wie die erzählerische Darstellung seiner Taten auch – von der nachösterlichen christologischen Erkenntnis überformt sind. Ich habe an anderer Stelle versucht, dieses Phänomen unter Aufnahme des Gadamer'schen Begriffs der ‚hermeneutischen Horizontverschmelzung‘ zu interpretieren.¹⁸⁰ Ob diese Kategorie tatsächlich weiterführt, mag hier offen bleiben,¹⁸¹ das Phänomen als solches ist im johanneischen Werk evident. In dieser nahezu konsequenten Überformung der Überlieferung durch die Sprache und auch die sachliche Perspektive des Autors besteht – auch im Unterschied zu den Synoptikern – die Eigentümlichkeit der johanneischen Darstellung, die es letztlich unmöglich macht, zwischen der ‚historischen‘ Ebene der irdischen Wirksamkeit Jesu und der ‚theologischen‘ Ebene der nachösterlichen Christuserkenntnis sauber zu unterscheiden.

An einer Vielzahl von Stellen, wo das Johannesevangelium von der Darstellung der Synoptiker abweicht, läßt sich diese Abweichung aus theo-

¹⁷⁹ So die These von H. THYEN, Das Johannesevangelium (s. Anm. 109), 592. S. meine Interpretation in J. FREY, ‚Ethical‘ Traditions, Family Ethos, and Love in the Johannine Literature, in: J.W. van Henten/J. Verheyden (Hgg.), Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts, STAR 17, Leiden/Boston 2013, 167–203 (= Nr. 17 in diesem Band).

¹⁸⁰ S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 64), 247–261, grundlegend T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984.

¹⁸¹ S. neuerdings die freundliche Kritik von J.T. NIELSEN, Die kognitive Dimension des Kreuzes, WUNT II/263, Tübingen 2009.

logischen bzw. präziser christologischen Gründen erklären: Daß Johannes der Täufer nicht mehr als Bußprediger hervortritt, sondern allein als Christuszeuge, und daß selbst die Taufe Jesu nur vorausgesetzt, aber nicht selbst erzählt wird, verdankt sich offenkundig einem christologischen Darstellungsinteresse, das jede mögliche ‚Konkurrenz‘ zwischen Jesus und dem Täufer ausgeschlossen und die eschatologische Würde allein dem Messias und Gottessohn zugeschrieben wissen will. Das gleiche gilt für die programmatische Voranstellung der Tempelreinigung, für die abweichenden Angaben über die für den Todesbeschluß gegen Jesus maßgeblichen Gründe (insbesondere Joh 19,7; aber auch Joh 11,46–54), für die theologische Korrektur des markinischen Gethsemane-Gebetes Jesu in Joh 12,27f. und 18,11, für die dramatische Ausgestaltung des Pilatusverhörs (Joh 18,28–19,18) und für das letzte Wort Jesu Joh 19,30, das nach der christologischen Erkenntnis des Evangelisten natürlich nicht wie bei Markus ein Ausdruck der Gottverlassenheit sein kann, sondern nur eine Proklamation des Sieges und der Erfüllung seiner Sendung. Christologische Gründe stehen m.E. auch hinter der abweichenden Chronologie der Passion Jesu, durch die seine Identifikation mit dem eschatologischen Passalamm theologisch und narrativ-, ‚historisch‘ gestützt wird.

Daß das vierte Evangelium an einzelnen Stellen historisch valide oder gar nur hier bezeugte Informationen enthält, läßt die Aporie nur noch deutlicher hervortreten. Auch wenn der Evangelist aus eigener Kenntnis Palästinas oder aus seiner Überlieferung um die Machtverhältnisse in Jerusalem wusste¹⁸² und evtl. zutreffend auf die Herkunft der ersten Jünger Jesu aus Kreisen des Täufers hinweist, ändert das doch nichts an der auffälligen, ja für viele ärgerlichen Freiheit und Kühnheit seines Umgangs mit der älteren Tradition (sei diese nun innergemeindlich ‚johanneisch‘ oder synoptisch), die selbst handfeste Unmöglichkeiten in Kauf nimmt. Sollte der Evangelist etwa nicht wahrgenommen haben, wie grotesk es in Joh 11,44 anmutet, wenn eine Wickelleiche, die nicht zu gehen imstande ist, aus dem Grab kommt, oder – noch mehr – in Joh 18,6, wenn eine ganze römische Kohorte vor dem schlichten ἐγὼ εἶμι eines Unbewaffneten zu Boden stürzt? Hier läßt sich auch keine historische Korrektur aus besserem Wissen vermuten, sondern nur eine aus theologischer Intention erfolgte, massive historische Unmöglichkeiten in Kauf nehmende Darstellung, eine dramaturgische Inszenierung der göttlichen Vollmacht dessen, der sich als irdisch Ohnmächtiger in die Hände der Machthaber dieser Welt begibt.

¹⁸² S. dazu HENGEL, Das Johannesevangelium als Quelle (s. Anm. 174), 316–334.

5.2 Eine bewußte und hermeneutisch reflektierte Transformation

Der vierte Evangelist und seine Schule sind sich des Transformationsprozesses, der hier stattgefunden hat, wohl bewußt. Dies zeigen einzelne Elemente im Johannesevangelium wie etwa die Verwendung des für die ältere Jesusüberlieferung charakteristischen Terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ in Joh 3,3.5 und seine Überführung in den typisch johanneischen Terminus ζῶν ἰώνιος im Fortgang von Joh 3.¹⁸³

Programmatisch reflektiert der Evangelist diese Transformation und damit auch die Differenz zwischen dem ‚historischen‘ Erscheinungsbild Jesu und dem nachösterlichen, im vierten Evangelium gezeichneten Christusbild in den schon erwähnten Anamnesisnotizen in Joh 2,22 und 12,16 sowie in den damit eng zusammenhängenden Aussagen von der Erinnerungs- und Lehrfunktion des österlichen Geistes (Joh 14,26; vgl. 16,13–15). Diese Notizen reden zwar von dem Verstehen und der Erkenntnis der Jünger und Augenzeugen, aber sie konstatieren explizit die Differenz zwischen dem nachösterlichen, von der Schrift und dem Geist geleiteten Bild der Taten und Worte Christi und seines Geschicks und dem, was die Zeit|genossen des irdischen Jesus wahrnehmen konnten. Die Ostererfahrung und die Gabe des Geistes haben bei den Zeugen zu einer neuen ‚Sichtweise‘ geführt, in der Jesu Weg und insbesondere sein Tod nun im Licht der Schrift neu gesehen und neu, in ihrem eigentlichen Sinn, verstanden werden.

Diese Schwelle des Verstehens und die Differenz zwischen ‚vorher‘ und ‚nachher‘ wird im vierten Evangelium immer wieder thematisiert. So bleibt Jesu Rätselwort über den ‚Tempel seines Leibes‘ und damit seine Identität als der Ort der Gottesbegegnung vor Ostern unverstanden, ebenso der inszenierte messianische Jubel bei seinem Einzug nach Jerusalem. Der Sinn der Fußwaschung ist für Petrus und die anderen Jünger vor Ostern verschlossen (Joh 13,7), und die christologischen und soteriologischen Sachgehalte der Reden Jesu erscheinen ihnen dunkel rätselhaft (Joh 16,25). Selbst am Ostermorgen heißt es noch, daß sie¹⁸⁴ die Schrift noch nicht verstanden haben (Joh 20,9). In der johanneischen Erzählung wird dieses Unverständnis erst in der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen und der Mitteilung des österlichen Geistes (Joh 20,22) aufgehoben – was literarisch auf den nachösterlichen Prozeß der neuen Wahrnehmung des irdischen Jesus als des Verherrlichten, des Trägers der göttlichen δόξα hinweist.

¹⁸³ Joh 3,16f.36 S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 73), 254–261.

¹⁸⁴ Dabei wird zunächst an Petrus gedacht sein, der trotz der Wahrnehmung der sorgfältig zusammengelegten Leinentücher im Grabe (Joh 20,8) – im Gegensatz zum Lieblingsjünger – offenbar noch nicht glaubt.

Impliziert ist damit zugleich, daß die Jünger des irdischen Jesus ihn (noch) nicht so wahrnehmen konnten, wie das Johannesevangelium ihn beschreibt: Die literarische Darstellung seiner hoheitsvollen Selbstverkündigung (z.B. in den ‚Ich-bin-Worten‘), seiner göttlichen Taten (wie der Auferweckung des Lazarus) und seines königlichen Sterbens erhebt nicht den Anspruch, einfach Abbild des ‚historischen‘ Geschehens zu sein, dessen Qualität jedem Zeitgenossen ersichtlich hätte sein können. Zwar spricht das Evangelium davon, daß Jesus in seinem Wirken seine δόξα offenbarte (Joh 2,11), aber zugleich erweist sich der dadurch im Rahmen der erzählten Geschichte veranlaßte Glaube noch als brüchig und unverständlich, und vielen Zeitgenossen Jesu blieb nach dem Zeugnis des Evangeliums dieser Glaube verschlossen – obwohl sie seine Zeichen gesehen hatten (Joh 12,37). Die hier angeschlossene johanneische Erklärung, die in einer interessanten Kombination Jesajas Schau der δόξα (Christi) in seiner Tempelvision Jes 6 und die prophetisch auf Christus hin gelesene Aussage des vierten Gottesknechtlieds verbindet, weist darauf hin, wo nach johanneischem Verständnis die δόξα Jesu ihren prominentesten Ort und – zumindest noetisch – auch ihren Ursprung hat: In der ‚Verherrlichung‘ bzw. im ‚Verherrlichtwerden‘ des Gekreuzigten,¹⁸⁵ d.h. in Gottes österlichem Han|deln an seinem in den Tod gegebenen Sohn. Hier – und damit in der ‚Stunde‘ Jesu – gründet die glaubende Wahrnehmung des Verherrlichten im Irdischen, des Gottessohns im Menschen Jesus, des ewigen Logos im Fleisch.

Nicht zufällig sind daher die wunderhaften Taten Jesu als ‚Zeichen‘ literarisch so gestaltet, daß sie in zahlreichen Textelementen immer auf das Geschehen in Jesu ‚Stunde‘, auf seinen Tod und seine Auferstehung, verweisen und das erzählte Geschehen gerade nicht in Absehung von diesem Geschehen, als *brutum factum* der Geschichte des irdischen Jesus, ansichtig machen wollen bzw. einer Lektüre auf dieser Ebene sehr bewußt störende Textelemente entgegensetzen.¹⁸⁶

Für das richtige Verstehen der erzählten Begebenheiten, der Worte Jesu und auch der Schrift hat das Geschehen ‚zwischen‘ vorher und nachher, eben das Geschehen in Jesu ‚Stunde‘ fundamentale Bedeutung. Während vorher Unverständnis vorherrscht, ist die Erkenntnis des christologischen Sinnes der Schrift, der wahren Identität und Würde Jesu und vor allem der Bedeutung seines Todes erst danach und durch dieses Geschehen, theologisch gesprochen: durch den Geist möglich. Das ‚richtige‘ Verständnis der erzählten Begebenheiten und damit die johanneische Seh- und Darstellungsweise gründet in dem Geschehenszusammenhang von Kreuz und

¹⁸⁵ S. dazu FREY, Herrlichkeit (s. Anm. 74), 383–390.

¹⁸⁶ S. dazu die lucide Analyse von CHR. WELCK, Erzählte Zeichen, WUNT II/69, Tübingen 1994; s. auch FREY, Herrlichkeit (s. Anm. 74), 393f.

Auferstehung, und es dürfte kein Zufall sein, daß der Evangelist diese ‚Stunde‘ – näherhin die Stunde der Überstellung Jesu zur Kreuzigung – in Joh 19,14 besonders sorgfältig notiert.

5.3 Das geschichtliche Geschehen des Kreuzes als das eschatologische Heilsgeschehen

Die Hinrichtung Jesu, seine Kreuzigung an einem präzise benannten Ort – Golgatha – und zu einer quasi-protokollarisch notierten Zeit. Dieses Geschehen ist das unhintergebar ‚geschichtliche‘ Geschehen, das nach johanneischem Glauben zugleich das eschatologische Geschehen ist, in dem das Heil der Welt gründet und der wahre König seine Herrschaft antritt.

Der Tod Jesu wird vom Evangelisten nur denkbar knapp berichtet (Joh 19,30 παρέδωκεν τὸ πνεῦμα), lapidar wird danach noch einmal auf ihn verwiesen (Joh 19,33: sie sahen, daß er schon tot war), und seine Realität wird in der Notiz über den Lanzenstich abschließend bekräftigt (Joh 19,34). Doch während die Historizität dieser Erzählelemente – des früh eingetretenen Todes Jesu, des Verzichts auf das *Crurifragium* und des Lanzenstichs – durchaus fraglich sind, ist an dem Faktum des Todes Jesu auch nach Johannes nicht zu zweifeln. Die seit der Aufklärungstheologie beliebten Spekulationen über einen bloßen Scheintod und ein ‚zweites Leben‘ Jesu sind durch keine einzige Quelle zu begründen. Hier, im Tod Jesu, auf den die Rede von der ‚Fleischwerdung‘ in Joh 1,14 bereits vorausweist, hat das Evangelium seine stärkste und am wenigsten anzweifelbare Erdverhaftung. Daß Jesus gekreuzigt worden war, das war auch den Zeitgenossen evident. Strittig war und blieb lediglich die Deutung dieses Geschehens und damit die Wahrheit des Glaubens (vgl. Joh 16,9–11) – johanneisch gesprochen: daß sich in seinem Weggehen der Hingang zum Vater ereignete, in seinem Kreuz die Verherrlichung, im *geschichtlichen Ereignis* seines Todes das *eschatologische Heil* für die Welt.

Diese Sicht des Glaubens will das Evangelium seinen Lesern vermitteln, und die zahlreichen narrativen und theologischen Vorausdeutungen des Passionsgeschehens und nicht zuletzt die ausgedehnten Abschiedsreden dienen diesem Zweck. Doch wird – entgegen einem beliebten ‚spiritualisierenden‘ oder idealistischen Mißverständnis die Geschichte nicht preisgegeben – zumindest nicht an diesem einen archimedischen Punkt des Kreuzesgeschehens.

Daß dem Kreuz Jesu nach Johannes weiterhin bleibende, ja unauflösliche theologische Bedeutung zukommt, machen die im Anschluß an die Grablegung erzählten Szenen von der österlichen Begegnung Jesu mit seinen Jüngern in Joh 20 deutlich. Schon das erste Aufkeimen des Osterglaubens beim idealen ‚Lieblingsjünger‘ entsteht im Anblick der sehr materialen Überreste, der Leinentücher im Grab, deren wohlarrangierter Zustand

den österlichen Glauben (Joh 20,8) konstituiert. Doch seinen Nachfolgern begegnet der Auferstandene in dezidiert anknüpfender Anknüpfung an seine irdische Geschichte: Maria wird in ihrem Idiom (Μαριάμ) beim Namen gerufen (Joh 20,16), so daß sie den vermeintlichen Gärtner als den Herrn erkennt. Den versammelten Jüngern entbietet Jesus seinen Friedensgruß und zeigt ihnen seine Hände und seine Seite, so daß in ihnen die Freude aufkommt, „da sie den Herrn sahen“ (Joh 20,20), und Thomas wird sogar eine ‚handgreifliche‘ Fingerprobe angeboten (Joh 20,27) – wenngleich diese dann nicht erzählt wird. Deutlich ist jedoch, daß der Auferstandene an den Zeichen seiner irdischen Geschichte und insbesondere seiner Kreuzigung als der Gekreuzigte erkannt wird und daß somit auch – theologisch höchst bedeutsam – die Zeichen des Gekreuzigten die Gestalt des Auferstandenen kennzeichnen und ihr bleibend und unverlierbar anhaften.

Theologisch geht es in diesen Szenen nicht nur um die Identifikation des Erscheinenden mit dem bekannten Gekreuzigten, sondern – viel tiefergründiger – darum, daß die Stigmata des Kreuzes auch im österlichen Horizont bleibend die Erkennungszeichen Jesu Christi bleiben. Der Erhöhte und Verherrlichte hat die Spuren seines geschichtlichen Leidens und Sterbens gerade nicht abgestreift, vielmehr trägt er die *signa crucifixi* weiterhin an sich, und gerade so überwindet er den Unglauben des Thomas und erweckt in ihm das höchste Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Die Gottheit Jesu Christi und „die geschichtliche Wirklichkeit des gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth“¹⁸⁷ treten so am Ende des Johannesevangeliums in schärfster Paradoxie zusammen, mit tiefgreifenden theologischen Konsequenzen. Als der Ort der Offenbarung Gottes, der ‚neue Tempel‘, ist Jesus Christus bleibend der Gekreuzigte. Als solcher ist er zugleich die eschatologische Offenbarung Gottes, was nicht weniger bedeutet, als daß Gott selbst *post Christum glorificatum* nicht mehr unter Absehung vom Kreuz Christi und damit von dem geschichtlichen Geschehen seines Todes zu denken ist.

Heil und Geschichte treten insofern nicht nur in diesem einen geschichtlichen und zugleich eschatologischen Ereignis zusammen. Vielmehr ist, da das johanneische Christusbild den ganzen Weg Jesu Christi, den Prä-existenten, Inkarnierten und Verherrlichten zusammenfaßt, in diesem der elementare Geschichtsbezug unverlierbar enthalten. Mag die Rede über die Herrlichkeit des Prä-existenten (Joh 17,5) eine Extrapolation aus nachösterlicher Sichtweise sein und die Darstellung der Herrlichkeit des Inkarnierten eine Eintragung der in der Stunde der Verherrlichung gewährten δόξα; mag auch die Historizität zahlreicher hier berichteter Szenen auf dem Weg des Gottessohnes zweifelhaft sein – die unlösbare Verbindung des eschato-

¹⁸⁷ So H. KOHLER, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, AThANT 72, Zürich 1987, 166.

logischen Heils mit der irdischen und menschlichen Geschichte gründet nach Johannes in dem Geschehen, dessen Geschichtlichkeit am wenigsten in Frage stehen kann: dem Kreuz Christi, dessen Bedeutung auch durch Ostern bzw. in der österlichen Wahrnehmung nicht aufgehoben ist.

6. Heilsgeschichte im Johannesevangelium?

Inwiefern läßt sich angesichts dieser Sachverhalte im Blick auf die Darstellung des vierten Evangeliums von ‚Heilsgeschichte‘ sprechen?

1. Zunächst besteht zu einer polemischen Zurückweisung der Rede von ‚Heilsgeschichte‘ kein hinreichender theologischer Grund. Die negative Konnotation des Terminus gründete allein in der dialektisch- bzw. existentialtheologischen Sichtweise Bultmanns und seiner Schüler, in der ein positiver Bezug des Glaubens auf die Geschichte grundsätzlich nicht hergestellt werden konnte. Daß dies der alttestamentlichen und frühjüdischen und auch weiten Teilen der urchristlichen Sichtweise nicht gerecht werden konnte, ist heute weithin anerkannt, zumal auch die negative theologische Bewertung des lukanischen Entwurfs und seine alternative Entgegensetzung gegen den ‚echten‘ Paulus heute in der Forschung weithin aufgegeben ist, zugunsten einer ‚gerechteren‘ Wahrnehmung des Lukas als Historiographen und seines geschichtstheologischen Ansatzes.

2. Die theologische Rede von der Heilsgeschichte leidet allein unter der relativ wenig präzisen Bestimmung des Terminus, der von verschiedenen Autoren unterschiedlich gefüllt wurde. Gewiß sind die Implikate mancher Verwendungen dieses Terminus problematisch und kritisierbar. Doch im Sinne der ‚biblischen‘ Geschichte bzw. des konkreten Geschichtsbezugs auch des neutestamentlichen Heilsgeschehens läßt er sich verwenden, ohne daß damit z.B. die Gefahr einer unangemessenen historischen ‚Absicherung‘ des Glaubens impliziert wäre.

3. Daß im Johannesevangelium einige der heilsgeschichtlichen Motive wie etwa der Bundesgedanke fehlen oder zumindest zurücktreten, die bei anderen frühchristlichen Autoren prominent hervortreten, hat Bultmann zutreffend beobachtet. Freilich konnte dies nur auf dem Hintergrund seiner spezifischen religionsgeschichtlichen Einordnung zu einer Zurückweisung ‚heilsgeschichtlichen‘ Denkens führen. Berücksichtigt man die im Johannesevangelium durchgehende kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Synagoge, dann erklärt sich die Zurückweisung der Rede von der Abrahamskindschaft in Joh 8 aus diesem Diskurskontext. Berücksichtigt man die temporale Perspektive der johanneischen Darstellung, dann wird das Fehlen ‚heilsgeschichtlicher‘ Abrisse oder einer linearzeitlichen Abfolge – auch im Prolog – sehr wohl verständlich. Vor allem ist die Dichte der Schriftrezeption in Zitat und noch mehr in Anspielungen und me-

taphorischen Netzwerken nicht zu unterschätzen. Die Schrift ist als bleibend gültige Anrede an Israel, als prophetischer Zeuge für Christus und als die im eschatologischen Geschehen des Todes Jesu erfüllte für das johanneische Denken schlechterdings grundlegend.

4. Elemente ‚heilsgeschichtlichen‘ Denkens finden sich auch dort, wo das Johannesevangelium in einer (aufgrund seiner spezifischen Perspektive) unterschiedlich intensiven Weise zwischen ‚Zeiten‘ unterscheidet – so insbesondere zwischen der Zeit des irdischen Jesus und der Zeit ‚danach‘, aber auch zwischen der Zeit Jesu und seiner ‚Präexistenz‘ und zwischen der Zeit der Gemeinde und einer davon noch einmal unterschiedenen Zeit der unangefochtenen eschatologischen Gemeinschaft mit Christus, ‚wo er ist‘ (Joh 14,3; vgl. 17,24). Von einem Verfließen der Zeiten oder einer Identifikation distinkter ‚Heilsereignisse‘ wie Kreuz und Auferstehung oder Ostern, Pfingsten und Parusie oder sogar Kreuz und Menschwerdung, die den irdischen Weg Jesu von Nazareth gleichgültig werden ließe, kann angesichts der narrativen Ausgestaltung des Evangeliums keine Rede sein.

5. Insofern setzt das vierte Evangelium durchaus ein linearzeitliches, ‚allgemeines‘ Verständnis von Zeit voraus, das allerdings nicht undifferenziert verwendet, sondern stets im Sinne der johanneischen Darstellungs|perspektive fokussiert wird. Das von *Oscar Cullmann* vorgestellte Modell erscheint hier zu unspezifisch und daher unangemessen. Entscheidend ist für das Johannesevangelium in der Tat nicht die Vorstellung eines geschichtlichen Verlaufs oder gar einer ‚Kontinuität‘ desselben, sondern das im Rückblick gewonnene Verständnis der Person Jesu Christi in der Zusammenschau der Zeiten bzw. der ‚Stadien‘ seines Weges.

6. Das Verständnis des Heils (σωτηρία: Joh 4,22) bzw. johanneisch charakteristischer: des (ewigen) Lebens ist im vierten Evangelium weniger als in anderen neutestamentlichen Schriften in irdischen Bildern veranschaulicht. Es gründet in der Begegnung mit Jesus bzw. im Hören seines Wortes und besteht in der den irdischen Tod überwindenden Gemeinschaft mit Gott und Christus, für die Elemente der Tempelmetaphorik oder der ‚himmlischen Wohnungen‘ (Joh 14,2) verwendet, aber nicht konkreter ausgeführt werden. Von irdischen Reichen wird βασιλεία Jesu nachdrücklich unterschieden (Joh 18,36), wenngleich ihr Anspruch auch im Umfeld der johanneischen Gemeinden zu Loyalitätskonflikten geführt haben könnte¹⁸⁸ – doch ist dies nicht Thema des Evangeliums.

7. Dennoch ist das Verhältnis von Heil und Geschichte hinsichtlich der Begründung des Heils auch nach dem Zeugnis des vierten Evangeliums uneingeschränkt positiv zu bestimmen. Von dem im Prolog markierten

¹⁸⁸ Zu denken wäre etwa an das Ethos der Distanzierung von Götzen, das sich hinter 1Joh 5,21 zeigt und evtl. auch die Vermeidung paganer Speisen in 3Joh 7f. S. dazu FREY, ‚Ethical‘ Traditions, Family Ethos, and Love (s. Anm. 179).

irdischen Anfang Jesu im ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο über die verschiedenen weiteren ‚antidoketischen‘ oder zumindest ganz undoketischen Darstellungselemente wie Jesu menschliche ‚Emotionen‘,¹⁸⁹ die auffällige Materialität der von ihm erzählten Wunder¹⁹⁰ oder die Hinweise auf die leibliche Auferweckung Jesu und der Toten bezieht sich die johanneische Erzählung intensiv auf die geschaffene Welt, die menschliche Geschichte und die physischen und sensuellen Aspekte menschlicher Existenz. Ein doketisierendes Verständnis Jesu wie auch des Heils der Glaubenden ist daher dem johanneischen Text keineswegs angemessen.

8. Dies gilt auch angesichts der frappierenden Freiheit der johanneischen Darstellung im Umgang mit der historischen Tradition und dem Sachverhalt, daß einzelne Episoden nicht nur in ihrer historischen Referenz nicht mehr zu erhellen, sondern möglicherweise auch gänzlich fiktional aus Aussagen der Schrift oder theologischen Motiven konstruiert sind. Das Johannesevangelium ist auch dort, wo es die irdisch-menschliche Geschichte Jesu von Nazareth im Lichte der nachösterlich erkannten Herrlichkeit schildert und das Bild Christi somit in vielem von dem, was für den irdischen Jesus plausibel ist, abrückt, kein geschichtsferner Mythos. Die johanneische Erzählung ist zumindest an ihrem entscheidenden Zielpunkt, in der Darstellung des Todes Jesu topographisch und chronologisch präzise auf die irdische Geschichte bezogen. Von diesem Haftpunkt aus erfährt die gesamte Darstellung vom Prolog bis zu den Ostererzählungen ihren fundamentalen Geschichtsbezug.

9. Da das Geschehen des Todes Jesu bei Johannes narrativ in einzigartiger Weise hervorgehoben und theologisch als das eschatologische Heilsgeschehen ausgewiesen wird, ist das Heil nach Johannes ein dezidiert geschichtlich Begründetes, wobei die wahre Bedeutung des Heilsgeschehens nicht allgemein evident ist, sondern erst durch die im Geist gelesene prophetische Schrift erhellt wird, die ihrerseits in dem als Heilsgeschehen (Erhöhung, Verherrlichung) gedeuteten Tod Jesu ihre Erfüllung erfährt.

10. Daß das eschatologische Heil sich – konzentriert an dem einen, konstitutiven Heilsgeschehen des Todes Jesu – an die Geschichte bindet und an diese unauflöslich gebunden bleibt, bringt eines der Grundanliegen heilsgeschichtlichen Denkens vielleicht noch schärfer als dieses selbst zur Sprache. In diesem Sinne läßt sich auch im Blick auf das vierte Evangelium von einem ‚heilsgeschichtlichen‘ Ansatz sprechen, der bereits in der Inkarnationsaussage des Prologs anklingt: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. In der Menschwerdung des Gottessohns und – klimaktisch – in seinem Kreuzes-

¹⁸⁹ S. dazu zuletzt S. VOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?*, LNTS 284, London 2005.

¹⁹⁰ S. etwa U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, Göttingen 1987.

tod zeigt sich die Kondeszendenz des dem Menschen heilvoll begegnenden Gottes, ja seine bleibende Verbindung mit der irdischen Geschichte und der menschlichen Natur in unüberbietbarer Weise, so daß Gott selbst und sein Heil nicht mehr in Absehung von der menschlichen Geschichte, von menschlichem Leid und menschlichem Tod zu denken sind. Das ist der soteriologische Sinn der Rede von der Heilsgeschichte, und es ist kein Zufall, daß der Vater der heilsgeschichtlichen Theologie in der Alten Kirche, Irenäus von Lyon, in seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Denksätzen dann in erster Linie auf das Johannesevangelium zurückgegriffen hat.¹⁹¹

¹⁹¹ S. dazu besonders B. MUTSCHLER, Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon, STAC 21, Tübingen 2004; DERS., Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon, WUNT 189, Tübingen 2006.

13. „...daß sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24)

Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu

Das Christusbild des Johannesevangeliums unterscheidet sich von dem der drei Synoptiker in eigentümlicher Weise. Von Anfang an ist der Weg des irdischen Jesus umglänzt von seiner Herrlichkeit. Er offenbart diese in seinen Wundertaten (Joh 2,11) und spricht in seiner Verkündigung, seinem „Ich bin“, seine Würde offen aus. Doch konzentriert sich die Rede von seiner ‚Herrlichkeit‘ (δόξα) bzw. seiner ‚Verherrlichung‘ (δοξάζεσθαι) auffällig dort, wo auch viele andere Linien der johanneischen Darstellung kulminieren: im Kontext der ‚Stunde‘ Jesu (Joh 12,23.28; 13,31f.; 17,1.4.5.22.24) und damit im Horizont seines bevorstehenden Todes. Programmatisch beginnen die Abschiedsreden mit einem Spruch über seine ‚Verherrlichung‘ (Joh 13,31–32), und am Ende des hohepriesterlichen Gebets, in dem δόξα-Aussagen besonders dicht begegnen, findet sich als ‚letzter Wille Jesu‘ | die Aussage, daß die späteren Jünger seine ‚Herrlichkeit schauen‘ sollen (Joh 17,24). Diese Zielaussage der letzten Bitte in Joh 17 formuliert nicht nur einen spezifischen Aspekt der johanneischen Eschatologie,¹ sie kann zugleich als Zielaussage der gesamten johanneischen Darstellung verstanden werden: Diejenigen, die durch das Wort der Zeugen an Jesus glauben (Joh 17,20), d.h. nicht zuletzt die Leserinnen und Leser des Evangeliums (Joh 19,35; 20,31), sollen Jesu δόξα wahrnehmen – die Herrlichkeit des Gekreuzigten.

Doch erheben sich hier zahlreiche Fragen: Ist die hier erwähnte δόξα nicht schon jene δόξα, die Jesus vor Grundlegung der Welt zu eigen war, die δόξα des Präexistenten (Joh 17,5)? Wie verhält sich also die δόξα des Erhöhten und Verherrlichten zu der des Präexistenten? Wie verhält sie sich zu der des Fleischgewordenen (Joh 1,14), des irdischen Jesus, dessen Wirken programmatisch als Offenbarung seiner δόξα bezeichnet wird (Joh 2,11)? Vor allem: wie kann der noch nicht verherrlichte Jesus (Joh 7,39)

¹ Dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie, WUNT 96/110/117, Tübingen 1997/1998/2000; zuletzt R. SCHWINDT, Gesichte der Herrlichkeit, HBS 50, Freiburg 2007, 369–378.

schon ‚seine‘ δόξα offenbaren? Wie verhält sich also die δόξα des Wundertäters zu der erst in seiner ‚Stunde‘ erfolgenden ‚Verherrlichung‘ (δοξάζεσθαι: Joh 12,23; 13,31f.; 17,1.5.10)? Und wie ist das Geschehen der ‚Verherrlichung‘ Jesu zu verstehen? Wann erfolgt diese, und worin besteht sie? Und wie hängt sie mit dem umgekehrten Akt zusammen, daß Jesus den Vater (Joh 17,1.4; vgl. 14,13) oder der Vater selbst seinen Namen (Joh 12,28) ‚verherrlicht‘? In welcher Beziehung steht also Jesu δόξα zur δόξα Gottes (Joh 11,4.40)? Und wie verbinden sich damit die anderen Aussagen, daß Menschen Gott ‚verherrlichen‘ (Joh 21,19), der Vater in den Glaubenden ‚verherrlicht‘ ist (Joh 17,10; vgl. 15,8) und auch der Geist-Paraklet Jesus ‚verherrlicht‘ (Joh 16,14)?

Mit der Frage nach dem johanneischen Verständnis von δόξα und dem Verhältnis von σάρξ und δόξα (Joh 1,14) ist zugleich eine der wesentlichen Grundfragen der Johannesinterpretation thematisiert. Sie ist zu klären, wenn das vierte Evangelium sachgerecht verstanden werden soll, zumal wenn eine Kommentierung dieses Werks zu konzipieren ist.² Es geht dabei um die Eigenart des johanneischen Christusbildes in seiner Differenz zur älteren Überlieferung, um die klassische Frage nach dem historischen Wert der johanneischen Darstellung³ und | um die Frage nach dem sachlichen Grund der johanneischen ‚Sehweise‘, d.h. um ihre theologische Legitimität.⁴

Ich möchte zunächst im Rückgriff auf zwei neue Monographien einige Grundprobleme benennen und dann im Bezug auf klassische Modelle der Johannesauslegung meinen eigenen interpretatorischen Ansatz begründen (1.). Danach werde ich knapp die Fragen nach dem Ansatz, dem traditions-geschichtlichen Hintergrund und dem Sinn der johanneischen Rede von

² Der Verfasser bereitet die Kommentierung des Johannesevangeliums im Evangelisch-katholischen Kommentar vor. Vorarbeiten dazu bilden FREY, Eschatologie (s. Anm. 1), sowie zahlreiche Aufsätze in diesem Band.

³ Die Tatsache, daß das Johannesevangelium seit dem Durchbruch der kritischen Forschung um 1900 aus der Diskussion um den ‚historischen Jesus‘ entlassen ist (s. A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984, 240; dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 1], 37-39), wird immer wieder in Frage gestellt, zuletzt wirkungsvoll durch das ‚Jesusbuch des Papstes‘: J. RATZINGER, Jesus von Nazareth, Freiburg 2007. Doch dürfte dies angesichts der Differenzen zum synoptischen Jesusbild und der bei Johannes (z.B. in den Anamnesis-Notizen Joh 2,22; 12,16; vgl. 14,26) explizit zugestandenem interpretierenden Tendenz insgesamt zutreffend sein, selbst wenn das Johannesevangelium auch einzelne valide historische Informationen bieten mag.

⁴ Diese Infragestellung wurde prononciert vorgetragen bei E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980. SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 277, formuliert das Problem zutreffend als „die Frage nach dem Verhältnis von narrativer Jesushistorie, die der menschlich geschichtlichen Gestalt des Mannes aus Nazareth verpflichtet ist, und den mythologisch-ontologischen Aussagen und des Prologs, die Jesus als den präexistenten und postexistenten Gottessohn vorstellen“.

der δόξα behandeln (2.). Ausgehend von den δόξα-Aussagen im Kontext der ‚Stunde‘ Jesu soll dann die Bedeutung der Verherrlichung Jesu für die Darstellung des Evangeliums und das Verständnis seiner Jesusgeschichte aufgezeigt werden (3.), bevor einige abschließende Perspektiven (4.) zu formulieren sind.

1. Das Verständnis von δόξα und der Ansatz der Johannesinterpretation

1.1 Zwei neue Monographien zum Verständnis von δόξα

Trotz der anerkannten Bedeutung ist das Thema des johanneischen Verständnisses der δόξα in der Forschung lange vernachlässigt⁵ und erst 2007 in zwei Monographien umfassend behandelt worden.⁶ Während *Rainer Schwindt* in | seiner Trierer Habilitationsschrift die johanneische Herrlichkeitschristologie im Vergleich mit der paulinischen behandelt und den Sachgehalt beider auf dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsgeschichte vergleichend interpretiert, verfolgt *Nicole Chibici-Revneanu* in ihrer Greifswalder Dissertation die semantische Entfaltung der δόξα-Aussagen im akribischen Durchgang durch das Evangelium, um deren Sinn anschließend auf dem Hintergrund der profangriechischen und der frühjüdischen Belege zu profilieren.

Bei allen Differenzen sind die *Gemeinsamkeiten* beachtlich: Beide Interpreten sehen, daß literarkritische Ansätze bei diesem Thema kaum weiterführen, vielmehr bestätigt die Analyse der δόξα-Aussagen die theologi-

⁵ Zutreffend formulierte Y. IBUKI, ‚Die Doxa des Gesandten‘, AJBI 14 (1988), (38–81)38, „daß dieser johanneisch-christologische Grundbegriff die ihm zukommende Bedeutung bisher noch nicht gefunden hat.“

⁶ SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 1), 277–448, und N. CHIBICI-REVNEANU, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*, WUNT II/231, Tübingen 2007. Die letzte größere Untersuchung war die Dissertation von W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, NTA 21, Münster 1960. Neben den grundlegenden älteren Arbeiten von J. SCHNEIDER, *Doxa*, NTF 3,3, Gütersloh 1932, und H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, BZNW 16, Gießen 1934, sind zu beachten: C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 201–208; G.B. CAIRD, *The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics*, NTS 15 (1968), 265–277; W.R.G. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel*, BET 23, Frankfurt a.M. 1989, 107–123; TH. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 52–65.165–173; CHR. DIETZFELBINGER, *Der Abschied des Kommenden*, WUNT 95, Tübingen 1997, 283–292, und L. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 374–381. Zur Forschungsgeschichte s. CHIBICI-REVNEANU, ebd., 4–33.

sche Kohärenz der johanneischen Darstellung.⁷ Beide arbeiten auch die grundlegende Bedeutung alttestamentlicher Horizonte zum Verständnis der johanneischen Verwendung heraus: Der Sinn der johanneischen δόξα-Belege geht mit wenigen Ausnahmen⁸ weit über das profangriechische Bedeutungsspektrum von „Meinung“ oder „Schein“, „Ruhm“ und „Ehre“ hinaus.⁹ Daher muß auch eine Deutung im Rahmen des anthropologischen Schemas von ‚honor and shame‘, ‚broker and client‘ den johanneischen Vorstellungsrahmen verkürzen, wenn nicht gar verfehlen.¹⁰ Beide Interpreten suchen schließlich nach einem Weg, die johanneische Rede von der δόξα als sachliche Einheit zu verstehen¹¹ und die verbreitete Unterscheidung verschiedener δόξαι oder verschiedener ‚Stadien‘ der δόξα¹² zu überwinden. |

Doch bestehen hier interessante Unterschiede: Nach *Chibici-Revneanu* offenbart Jesus die *eine* δόξα Gottes, die er in seinem irdischen Wirken „vom Vater“ (παρὰ πατρός) hat, während sie ihm in der Präexistenz und in der Postexistenz „beim Vater“ (παρὰ πατρί) zukommt. Dieses Modell kommt der Auffassung von den zwei Stadien nahe, überwindet es aber in seiner theozentrischen und alttestamentlichen Verankerung: Jesu δόξα ist

⁷ Vgl. SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 279: „Es wird sich zeigen, daß gerade die Herrlichkeitsaussagen einen Text- und Sinnzusammenhang stiften, der sprachlich, literarisch und theologisch als schöpferischer Entwurf eines einzelnen Kopfes begreifbar ist.“ S. auch CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 328f.

⁸ Vgl. Joh 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 9,24 und 12,43, wo der Sinngehalt von „Ehre“ oder „Ruhm“ zu erkennen ist. Doch überschneiden sich schon in Joh 7,18 die profangriechische und die christologisch bestimmte Sinndimension (s. SCHWINDT, Gesichte [s. Anm. 1], 424).

⁹ Dazu ausführlich CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 336–344, die jedoch ausdrücklich festhält, daß der Evangelist „auch mit einer profan-zwischenmenschlich gedachten Vorstellung von δόξα-Ehre umzugehen weiß“ (335).

¹⁰ Vgl. solche Ansätze etwa bei M.S. COLLINS, ‘The Question of Doxa: A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana’, BTB 25 (1995), 100–109; R.A. PIPER, Glory, Honor and Patronage in the Fourth Gospel: Understanding the “doxa” given to disciples in John 17, in: J.J. Pilch/B.J. Malina (Hgg.), Social scientific models for interpreting the Bible, BIS 53, Leiden 2001, 281–309. S. das Referat bei CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 24–32 und deren Ausführungen im Rahmen der Diskussion jeder einzelnen δόξα-Aussage.

¹¹ So M. PAMMENT, ‚The meaning of δόξα in the Fourth Gospel, ZNW 74 (1983), 12–16, sowie IBUKI, Doxa (s. Anm. 5) (zu beiden CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit [s. Anm. 6], 47f.).

¹² In diesem Sinne THÜSING, Erhöhung (s. Anm. 6), 240–249, der auch grundlegend zwischen „zwei Stadien“ des Heilswerks, dem Wirken des irdischen Jesus und dem des erhöhten Christus, unterscheidet. Solche Unterscheidungen sind vor allem von der dogmatischen Lehre der *status* Christi inspiriert, derzufolge dann zwischen der δόξα des Präexistenten, des Inkarnierten und des Postexistenten oder auch zwischen einer himmlischen und einer irdischen δόξα unterschieden wird.

die *eine* δόξα Gottes, die ihm in je unterschiedlichem Modus zu eigen ist. Seine Verherrlichung „markiert den Übergang ... von der δόξα παρὰ πατρός zur δόξα παρὰ πατρί“.¹³ Im Unterschied zu dieser sprachlichen (aber nicht an allen Belegen verifizierbaren) Differenzierung findet Schwindt den sachlichen Einheitsgrund der δόξα-Aussagen in der Menschensohn-Christologie,¹⁴ weil sich im johanneischen Menschensohn-Begriff in analoger Weise die vorinkarnatorische Präexistenz Jesu und seine österliche Postexistenz verbinden und beide in engster Weise mit dem geschichtlichen Weg Jesu, mit seiner ‚Stunde‘, verknüpft sind.¹⁵

Geht es bei den johanneischen δόξα-Aussagen um das Verhältnis zwischen der mythologisch-ontologischen Sicht Jesu als des ewigen Gottessohns und der erzählten Geschichte Jesu von Nazareth, seinem Weg ans Kreuz, dann stellt sich die Frage, von wo aus dieses Spannungsverhältnis angemessen zu beleuchten ist. Ist Joh 1,14 der Schlüssel für das Ganze, oder erschließt sich gerade dieser Vers „erst vom Ganzen des Evangeliums“?¹⁶ Sollte man daher von den Aussagen über Jesu Herrlichkeitsoffenbarung in seinen ‚Zeichen‘ ausgehen¹⁷ oder eher von dem Kulminationspunkt in der Todesstunde,¹⁸ in dem von Jesu ‚Verherrlichung‘ die Rede ist? Damit sind Grundfragen der Johannesinterpretation berührt: die Herrlichkeitsaussagen sind in gewissem Sinn ein Testfall für die hermeneutische Gesamtperspektive auf das vierte Evangelium. |

1.2 Drei klassische Modelle

Die klassische Alternative besteht zwischen einem protologischen und einem inkarnationstheologischen Ansatz:¹⁹ Letzterer wurde prononciert von *Rudolf Bultmann* entwickelt. Dieser hat im ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh

¹³ CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 326.

¹⁴ SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 423.

¹⁵ SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 430. Kaum zufällig ist Jesu Verherrlichung zu Beginn der Abschiedsreden in einem Menschensohn-Spruch (Joh 13,31f.) ausgesagt.

¹⁶ So SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 379.

¹⁷ So der Zugang bei *Schwindt*, der erst die „Verherrlichung im Zeichen“ behandelt (Gesichte [s. Anm. 1], 283–303) und dann auf dem Hintergrund der Menschensohn-Aussagen die „Heilsökonomie der Verherrlichung“ in den Abschiedsreden (ebd., 353–379).

¹⁸ In diesem Sinn hat *F.J. Moloney* in seinem mehrbändigen Kommentar erst Joh 13–21 unter den Begriff der δόξα gestellt: *Glory not dishonor: Reading John 13–21*, Minneapolis 1998.

¹⁹ Dazu J. FREY, Die ‚theologia crucifixi‘ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, (169–238)186–91 (= Nr. 10 in diesem Band); vgl. weiter T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 185–213.

1,14a) „das Thema des ganzen Johannes-Evangeliums“²⁰ erkannt und damit die Herrlichkeitsaussage der Inkarnationsaussage untergeordnet. Demnach ist „die δόξα nicht *neben* der σάρξ oder durch sie, als durch ein Transparent, hindurch zu sehen ..., sondern nirgends anders als in der σάρξ“, und „der Blick [muß] es aushalten ..., auf die σάρξ gerichtet zu sein, – wenn er die δόξα sehen will.“²¹ Allein in diesem Paradox ist Bultmann zufolge Offenbarung gegeben: Denn der Offenbarer ist ja faktisch nur „ein purer Mensch“,²² und jeder Versuch, etwas über diesen reinen Menschen hinaus ‚sehen‘ und die Würde Jesu als eine ‚objektivierbare‘ dingfest machen zu wollen, wäre ein Akt des Unglaubens. Joh 20,29 preist somit die selig, die nicht sehen (wollen), sondern der (nur im Paradox gegebenen) Offenbarung glauben. daß sich unter diesen hermeneutischen Prämissen die im Johannesevangelium erzählten Wunder Jesu nur noch in gebrochener Form rezipieren lassen, ist evident. Bultmann kann das Problem literarkritisch durch Annahme einer vom Evangelisten selbst nur kritisch verarbeiteten Semeiaquelle auffangen,²³ so daß der Evangelist bereits als ein wunderkritischer, das Paradox der Offenbarung ernst nehmender Interpret der Geschichte Jesu erscheint. |

Ganz im Gegensatz dazu hat *Ernst Käsemann* – in Aufnahme der idealistischen Deutung *F.Ch. Baur*²⁴ – das Gewicht auf Joh 1.14c (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) gelegt und das Thema des Evangeliums in der „praesentia dei in Christus“ bestimmt.²⁵ Jesu Inkarnation und Kreu-

²⁰ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 393. Zugleich liest sich die Auslegung von Joh 1,14 in Bultmanns Kommentar wie eine systematische Zusammenfassung der Offenbarungstheologie Bultmanns: R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²¹1986, 38–51. S. dazu ONUKI, *Gemeinde und Welt* (s. Anm. 19), 185–187; H. KOHLER, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, *AThANT* 72, Zürich 1987, 21–45.

²¹ BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 20), 41.

²² BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 20), 341. S. jedoch die Kritik bei KNÖPPLER, *theologia crucis* (s. Anm. 6), 28 Anm. 6, der bestreitet, daß diese Aussage das vom Evangelisten Gemeinte treffe, dies sei vielmehr die Behauptung der Ἰουδαῖοι, die Jesus βλασφημία vorwerfen.

²³ S. dazu umfassend G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, *BETL* 116, Leuven 1994, 24–40; vgl. auch die luzide Kritik bei K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW 2.25.2, Berlin/New York 1985, (1031–1432, 1831–1885)1230–1231.

²⁴ KÄSEMANN, *Wille* (s. Anm. 4), 26, verweist selbst auf *F.Chr. Baur*. In der gleichen Richtung interpretierte auch W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium*, *SNT* IV, Göttingen ³1918, (1–184) 27 u.ö.

²⁵ E. KÄSEMANN, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1967, (155–182)174.

zestod wurden damit der Präexistenz des Logos untergeordnet.²⁶ Inkarnation und Kreuz sind nur „Manifestationen“ des Präexistenten,²⁷ in denen er „nicht sich selbst [ändert], sondern nur seinen jeweiligen Ort“.²⁸ Die δόξα, die Jesus offenbart, ist daher die δόξα, die ihm als Präexistentem zu eigen ist und die auf seinem Erdenweg lediglich verhüllt ist.²⁹ Jesu Tod bzw. seine ‚Verherrlichung‘ sind dann nichts anderes als die „Rückkehr zur Herrlichkeit des Präexistenten“.³⁰ Es ist deutlich, daß in dieser herrlichkeitschristologischen Interpretation die erzählte Geschichte des irdischen Jesus und zumal sein Kreuzestod nur noch eine gebrochene Bedeutung besitzen können. Käsemann behilft sich mit der Auskunft, daß der Evangelist die Passionsgeschichte lediglich aus der Tradition übernommen und *nolens volens* mitgeschleppt habe.³¹ Mit der Einschätzung, daß Jesus für den vierten Evangelisten kein bloßer Mensch, sondern ein „über die Erde schreitende[r] Gott“³² sei, daß sein Bild mithin von einer metaphysischen ‚Spekulation‘ überformt sei, steht auch der Realitätsbezug des johanneischen Denkens in Frage. Eine solche Herrlichkeitschristologie mußte in den Verdacht illusionistischer Schwärmerei geraten.

Herausgefordert durch Käsemann haben *Günther Bornkamm* und dann *Ferdinand Hahn* und seine Schüler³³ eine andere, dem johanneischen Text angemessenere Interpretationsperspektive entwickelt, die man pneumatologisch nennen könnte. Für *Bornkamm* markieren die für Joh charakteristischen Abschiedsreden „die hermeneutische Perspektive, unter der sein Evangelium verstanden sein will“,³⁴ und die dort integrierten Parakletsprüche bieten den „hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der johanneischen | Christologie“,³⁵ insofern auf den Prozeß der nachösterlichen

²⁶ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 95f.: „Die Offenbarung des Logos ist der Sinn und das Maß der Inkarnation, nicht umgekehrt die Inkarnation die Wahrheit und Grenze des Logos.“

²⁷ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 49 Anm. 53.

²⁸ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 34.

²⁹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 33; vgl. 97: Die Fleischwerdung muß „nicht Kenose ... bedeuten“.

³⁰ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 49 Anm. 53.

³¹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 22–23.

³² KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 4), 26, vgl. auch 151.

³³ Grundlegend G. BORNKAMM, Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums, Geschichte und Glaube 2 (Ges. Aufs. 4), BEvTh 51, München 1971, 51–64; vgl. F. HAHN, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: J. Frey/J. Schlegel (Hgg.), Studien zum Neuen Testament 1, WUNT 191, Tübingen 2006, 521–537; weiter ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 19), 190–193, und CHR. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes, WUNT II/84, Tübingen 1996.

³⁴ BORNKAMM, Interpretation (s. Anm. 33), 115; vgl. 112–114.

³⁵ G. BORNKAMM, Der Paraklet im Johannes-Evangelium, Geschichte und Glaube 1 (Ges. Aufs. 3), BEvTh 48, München 1968, (68–89)88.

‚Anamnesis‘ (Joh 14,25f.; vgl. 16,13–15) hingewiesen wird, der den Jüngern – wie der Evangelist ausdrücklich betont (Joh 2,22; 12,16) – erst im Rückblick das ‚wahre‘ Verständnis für Jesu Worte, Taten und Geschick sowie für das Zeugnis der Schrift eröffnet hatte. In dieser Sicht erscheint das ganze Johannesevangelium als eine Anamnesis der der Geschichte Jesu aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde. Damit kann, anders als bei Bultmann und Käsemann, auch der geschichtliche Standort der Träger der johanneischen Theologie, der johanneischen Gemeinde oder Schule, wahrgenommen werden, deren theologische Sprache und Sichtweise das Werk von Anfang an bestimmen. Zugleich ließ sich die irdische Geschichte Jesu in ihrer historischen Einmaligkeit erfassen, auch wenn diese im Rückblick im Zeichen der im Glauben erkannten $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Jesu geschildert wird.³⁶ Schließlich läßt sich von hier aus auch der sachliche Grund der johanneischen ‚Sehweise‘ rekonstruieren: Es ist die johanneische Ostererfahrung, die die Zeugen dazu veranlaßt hat, im Gekreuzigten den Verherrlichten zu sehen, und die dazu geführt hat, daß bei Johannes auch schon der Weg des irdischen Jesus im Licht seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ‚erinnert‘ und dargestellt wird.

1.3 Die Abschiedsreden als Schlüssel der Interpretation

Diese Ostererfahrung bzw. die damit verbundene Geisterfahrung haben sich in der johanneischen Evangelienschreibung niedergeschlagen: Nicht nur die Abschiedsreden, in denen Jesu bevorstehender Tod programmatisch gedeutet wird, wollen den Gekreuzigten als Verherrlichten zeigen. Das ganze Evangelium zeichnet den Weg des Irdischen im Licht seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$, d.h. in einer Perspektive, die den Zeugen erst im Rückblick, in der geistgewirkten Erinnerung und Schriftlektüre, erschlossen wurde. Die Rede von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Irdischen und insbesondere die Rede von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Präexistenten sind deshalb ebenfalls nur im Rückblick, in der glaubenden Erkenntnis der Verherrlichung des Gekreuzigten möglich. Hier liegt – zumindest noetisch – der Grund der johanneischen Christologie.³⁷

Als Schlüssel zum Verständnis der johanneischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Aussagen eignen sich daher besonders die Abschiedsreden bzw. der komplexe Zusammenhang der ‚Stunde‘ Jesu, in dem in besonderer Dichte von Jesu $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und seinem | $\delta\omicron\acute{\xi}\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ die Rede ist: in der ‚Griechenrede‘, in welcher der Anbruch der vom $\delta\omicron\acute{\xi}\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bestimmten ‚Stunde‘ proklamiert wird

³⁶ Vgl. ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 19), 192.

³⁷ Die ontologische Aussage, daß Jesus *von Anfang an* der ist, als der er nachösterlich erkannt wurde, wurde historisch gesehen erst auf dieser Grundlage möglich. Eine Interpretation, die unter Vernachlässigung dieser historischen Rekonstruktion nur ontologisch bei der Präexistenzdoxa bzw. der Gottheit Christi einsetzt, führt in unlösbare Aporien, wie sich am klarsten in der Interpretation Käsemanns zeigt.

(Joh 12,23) und der johanneische Jesus in Abwandlung des markinischen Gethsemane-Gebets³⁸ nicht um Verschonung vor dem Todesbecher, sondern um die ‚Verherrlichung‘ des Gottesnamens bittet (Joh 12,28), im Auftaktspruch zu den Abschiedsreden (Joh 13,31f.), in dem die Verherrlichung des Menschensohnes eigentümlich ‚doppelzeitlich‘ als eine schon erfolgte und eine noch ausstehende thematisiert wird,³⁹ und im Abschiedsgebet, in dem Jesus seine Verherrlichung erbittet (Joh 17,1.5). Die Verherrlichungsaussagen von Joh 13,31–32 und 17,1–5 bilden in ihrem Zusammenspiel so etwas wie eine „semantische Achse“⁴⁰ der Abschiedsreden. Im Rahmen dieser Reden ist darüber hinaus von der Verherrlichung Jesu durch den Parakleten (Joh 16,14) und vom Verherrlichtsein des Vaters im Sohn (14,13) und in den Jüngern (15,8) die Rede, und am Ende dieser Passage – als letzte δόξα-Aussage im ursprünglichen Evangelium⁴¹ – steht abschließend die Gebetsintention, daß die künftigen Glaubenden Jesu δόξα schauen (Joh 17,24).

2. Verherrlichung und Herrlichkeit als eschatologische Offenbarung: zum Hintergrund der Rede von δοξάζεσθαι und δόξα

Was ist der traditionsgeschichtliche Hintergrund dieser Aussagen im Kontext der Todesstunde Jesu? Woran knüpfen sie an? Auf die detaillierten semantischen Untersuchungen zur Rede von der δόξα im biblischen und frühjüdischen Kontext⁴² brauche ich hier nicht einzugehen. Die Sichtung aller möglichen Parallelen ergibt, daß „der entscheidende ‚Wurzelgrund‘ der johanneischen Herrlichkeitsvorstellung ... das Buch Jesaja“ ist, „namentlich dessen LXX-Fassung“,⁴³ in der weit über die Vorgaben des hebrä-

³⁸ Dazu J. FREY, Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition, in: Th. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons*, QD 203, Freiburg i.Br. 2003, (60–118)86–93 (= Nr. 5 in diesem Band); K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung*, BZNW 104, Berlin/New York 1999, 6–8.

³⁹ Dazu FREY, *Eschatologie II*, 134–136; III, 123f. (s. beide Anm. 1).

⁴⁰ So SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 1), 358.

⁴¹ Joh 21,19 gehört zum nachgetragenen Schlußkapitel. Hier liegt auch eine Sinnverschiebung vor.

⁴² Vgl. SCHWINDT, *Gesichte* (s. Anm. 1), 13–105 und CHIBICI-REVNEANU, *Herrlichkeit* (s. Anm. 6), 344–464.

⁴³ CHIBICI-REVNEANU, *Herrlichkeit* (s. Anm. 6), 494, die jedoch ergänzt, daß „man ... davon ausgehen kann, daß der Evangelist auch den hebräischen Text sowie targumische Traditionen gekannt hat“ (494 mit Anm. 625f.).

ischen Textes hinaus Aussagen über die δόξα und ihre eschatologische Offenbarung begegnen.⁴⁴ |

2.1 „Jesaja sah seine Herrlichkeit“ (Joh 12,41)

Einen wesentlichen Hinweis auf diesen Hintergrund gibt der Evangelist in seinem Kommentar zu dem Doppelzitat aus Jes 6 und 53 in Joh 12,38–40, wenn er in V. 41 erläutert, daß Jesaja *seine* Herrlichkeit gesehen und über *ihn* geredet hat (εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ).⁴⁵ Dieses Doppelzitat eröffnet die Reihe der explizit eingeleiteten „Erfüllungszitate“, die bei Joh nur im Kontext der ‚Stunde‘ Jesu, zwischen 12,38 und 19,37, begegnen.⁴⁶ Die miteinander verknüpften Zitate in Joh 12,38 und 40 sind die beiden einzigen johanneischen Schriftzitate, in deren Einleitung der Name des biblischen Autors genannt wird (V. 38.39).⁴⁷ Diese explizit auf Jesaja zurückgeführten Worte rahmen somit den Bericht des öffentlichen Wirkens Jesu (1,19–12,50). Schon deshalb kommt Jesaja im Joh eine Sonderstellung zu.⁴⁸

Wessen δόξα Jesaja nach Auffassung des Evangelisten sah und wer der ist, über den er redete, geht aus dem Kontext klar hervor: Das zweimalige Pronomen αὐτοῦ V. 41 weist auf das αὐτόν V. 37 zurück und bezieht sich auf Jesus, an den seine Zeitgenossen trotz der von ihm gewirkten Zeichen nicht glaubten. Dieser Sachverhalt wird zunächst durch die Frage aus Jes 53,1 LXX erläutert: „Wer hat unserer Predigt geglaubt, und wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden?“, bevor dann die negativ gedachte

⁴⁴ S. zur Vorstellung der כבוד und ihrer eschatologischen Offenbarung im Jesajabuch SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 29–32; zum (ausgeweiteten) Gebrauch von δόξα in der LXX ebd., 34–43; CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 362–365. S. zur Bedeutung des Jesajabuchs für das Johannesevangelium bereits C.H. WILLIAMS, Isaiah in John’s Gospel, in: S. Moyise/M.J.J. Menken (Hgg.), Isaiah in the New Testament, London/New York 2005, 101–116; DIES., Isaiah and Johannine Christology, in: P.K. Tull/C.M. McGinnis (Hgg.), „As Those Who Are Taught“: The Reception of Isaiah from the LXX to the SBL, Atlanta 2006, 107–124; zu Joh 12,41 speziell: C. WILLIAMS, Seeing the Glory. The Reception of Isaiah’s Call-Vision in John 12:41, in: J.G. Crossley (Hg.), Judaism, Jewish Identities and the Gospel Tradition, London 2008.

⁴⁵ Joh 12,38–40 ist das einzige johanneische Schriftzitat, dessen Einleitung den Namen des biblischen Autors nennt. Sonst spricht das Johannesevangelium nur von der γραφή oder vom νόμος.

⁴⁶ Dazu M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: DERS., Jesus und die Evangelien, WUNT 211, Tübingen 2007, (601–643)630–632.

⁴⁷ Dieser wird außerdem noch im Nachsatz zu dem Zitat in Joh 1,23 genannt.

⁴⁸ Zwar ist die Zahl der Psalmzitate bei Johannes noch höher, doch sind wesentliche johanneische Motive, so etwa die ‚Ich-bin‘-Prädikation aus Jes (bes. 40–66) beeinflusst, s. dazu WILLIAMS, Isaiah (s. Anm. 44), 101.

Antwort auf diese Frage – „kein einziger!“⁴⁹ – mit einem weiteren Jesajazitat, dem Verstockungswort aus der Beauftragungsvision Jes 6,10, begründet wird, das zugleich den Schluß der Episode vom Blindgeborenen (Joh 9,39–41) wieder aufnimmt.⁵⁰ |

Die Beauftragungsvision Jes 6 und das vierte Gottesknechtslied Jes 52,13 – 53,12 sind schon im hebräischen Jesajatext durch eine auffällige wörtliche Anknüpfung miteinander verbunden, die in der LXX noch einmal verstärkt wird. Zunächst besteht die Verbindung im Aspekt der ‚Erhabenheit‘: Nach Jes 6,1 schaut Jesaja den Gottesthron „hoch und erhaben“ (רם ונשא) (Jes 6,1), und am Beginn des Liedes Jes 52,13 heißt es, daß der Knecht – räumlich vorgestellt – zu Gott erhöht sein soll: „Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben. Er wird aufsteigen und emporgetragen und sehr hoch sein“⁵¹ (ירום ונשא וגבה). Die LXX trägt in beide Aussagen die δόξα-Terminologie ein. In Jes 6, wo schon im Trishagion V. 3 Jahwes כבוד erwähnt war, wird nun bereits in V. 1 von der δόξα gesprochen: Das Heiligtum ist nicht mehr anthropomorph von Jahwes Gewandsaum, sondern von seiner δόξα erfüllt. In Jes 52,13 heißt es jetzt über den Gottesknecht: „Siehe, mein Knecht wird Einsicht haben, und er wird erhöht und sehr verherrlicht sein“ (ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα). Dabei sind die beiden Worte רם ונשא durch ὑψωθήσεται zusammengefaßt, während גבה durch δοξασθήσεται wiedergegeben wird.⁵² In beiden Passagen zeigt sich die in der LXX erfolgte Steigerung des Aspekts der ‚Herrlichkeit‘ durch eine vermehrte Verwendung von δόξα und seinen Derivaten, das nun über das hebr. כבוד hinaus auch andere Lexeme wiedergibt oder ohne hebräische Vorlage in den Text einbringt.⁵³

Das Wortpaar ὑψοῦν / δοξάζειν begegnet dabei nicht nur in Jes 52,13, sondern auch noch an anderen Stellen des Jesajabuchs, meist in freier

⁴⁹ S. dazu H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 569.

⁵⁰ S. dazu J. LIEU, Blindness in the Johannine Tradition, NTS 34 (1988), (83–95)85. Zur Form des Zitats s. C.A. EVANS, To See and Not Perceive: Isaiah 6,9–10 in Early Jewish and Early Christian Interpretation, JSOTSup 64, Sheffield 1989, 129–135; M.J.J. MENKEN, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel, Kampen 1986, 99–122; A. OBERMANN, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium, WUNT II/83, Tübingen 1996, 235–255.

⁵¹ Übersetzung nach SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 76; vgl. zur räumlichen Vorstellung K. BALTZER, „Jes 52,13: Die „Erhöhung“ des Gottesknechtes, in: L. Bormann u.a. (Hgg.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World (FS D. Georgi), NT.S 74, Leiden u.a. 1994, 45–56.

⁵² O. HOFIUS, „Zur Septuaginta-Übersetzung von Jesaja 52,13b, ZAW 104 (1992), 107–110.

⁵³ Wenn der Evangelist beide Passagen mit einer der ‚gezera schawa‘ vergleichbaren Technik zusammenzieht, dann folgt er einer Verknüpfung, die schon in der Redaktion des hebräischen Textes angelegt war und in der LXX-Version nochmals verstärkt wurde.

Wiedergabe des hebräischen Textes und mit eschatologischer Konnotation.⁵⁴ In Jes 52,13 liegt eine futurische Aussage über den Gottesknecht vor, ein *passivum divinum*: Der Knecht soll trotz seiner δόξα-losigkeit, seines Mangels an Ansehen und Ruhm (52,14; vgl. 53,2b)⁵⁵ nach Gottes Urteil bzw. durch sein Handeln erhöht und mit eschatologischer δόξα ausgestattet werden. Das Ziel dieses Geschehens ist in 52,15 formuliert: Völker sollen in Erstaunen geraten, diejenigen, die noch nichts über den Knecht, gehört haben, sollen erkennen, und die, denen bislang nicht verkündigt wurde, sollen ihn schauen. D.h., von diesem Knecht soll eine universale und heilvolle Wirkung ausgehen. |

Der Evangelist sieht somit nicht nur im Unglauben der Zeitgenossen Jesu eine Erfüllung der Schrift, vielmehr sieht er auch die δόξα Jesu schon in der Prophetie des Jesajabuchs vorausgesagt. Daß der Prophet diese δόξα sah (Joh 12,41), bezieht sich daher nicht nur auf die Tempelvision, sondern mindestens ebenso sehr auf die in Jes 52,13 LXX bezeugte δόξα des Gottesknechts. Insofern spricht Joh 12,41 auch nicht einfach von einer Schau des in alttestamentlicher Zeit präexistenten ‚Logos asarkos‘, sondern von der prophetischen Vorausschau der δόξα des Gekreuzigten, dessen Verherrlichung in Jes 52,13 nicht nur angesagt, sondern geradezu visuell (ἰδοῦ) vor Augen geführt ist.

2.2 Erhöhung und Verherrlichung

Das in Jes 52,13 auf den Gottesknecht bezogene Wortpaar ὑψοῦν und δοξάζειν gibt die beiden Interpretamente vor, die im Johannesevangelium unterschiedlich, aber doch in enger Verknüpfung zur Deutung des Todes Jesu gebracht werden. Sie begegnen besonders dicht dort, wo Jesu ‚Stunde‘, die in Joh 2,4; 7,30 und 8,20 ‚noch nicht‘ gekommen war, proklamiert wird: in der ‚Griechenrede‘ Joh 12,23–34, die zugleich programmatisch von der universalen Heilswirkung Jesu aufgrund seiner ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘ spricht. Viermal ist darin δοξάζειν belegt, zweimal ὑψοῦν, auffällig sind daneben die intensiven Hinweise auf die gekommene ‚Stunde‘ (ῥα) in 12,23.27 (2mal) und den damit gegebenen Augenblick (νῦν) in 12,27.31 (2mal).

Mit dieser Proklamation der ‚Stunde‘ liegt der narrativ lange vorbereitete Wendepunkt der johanneischen Geschichte Jesu vor: Nach seiner letzten und größten Machttat ist das Todesurteil über ihn gefällt (Joh 11,47–53), die Pharisäer stellen resigniert fest, daß ihm „die Welt“ nachläuft (Joh 12,19), und unmittelbar danach treten erstmals bei Johannes einige „Grie-

⁵⁴ Jes 4,2; 5,16; 10,15; 33,10. s. dazu SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 81f.

⁵⁵ In dem ἀδοξήσει Jes 52,14 spielt bereits die LXX in aufschlußreicher Weise mit dem allgemeinsprachlichen Sinn von δόξα als ‚Ruhm‘ oder ‚Ansehen‘.

chen“ auf, quasi als Vorhut der nichtjüdischen Völkerwelt,⁵⁶ die Jesus sehen wollen (Joh 12,20f.). Nach Joh 7,30 und 8,20 müssen die Leser in der nun in 12,23 als präsent bezeichneten ‚Stunde‘ die Stunde seines Todes erkennen. Zugleich wird mit dem Weizenkorn-Bildwort 12,24 Jesu bevorstehender Tod als ein zum Entstehen von ‚Frucht‘ notwendiges Geschehen gedeutet. Welche Frucht gemeint sein soll, bleibt zunächst noch unklar, doch legt der Verlauf der Rede nahe, daß hier an die universale, den Rahmen Israels überschreitende Heilswirkung des am Kreuz Erhöhten gedacht ist: Nach 12,32 soll der ‚von der Erde Erhöhte‘ *alle* – auch die Griechen und damit nicht zuletzt die Leser des Evangeliums – zu sich ziehen.⁵⁷

Doch bestehen signifikante Unterschiede in der Verwendung der beiden Interpretamente ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι: Die Rede von der *Erhöhung* wird in | Joh 3,14f. im typologischen Verweis auf die Episode von der Aufrichtung der ‚ehernen Schlange‘ als Rettungszeichen (Num 21,4–9) eingeführt,⁵⁸ wobei zunächst die Notwendigkeit (δεῖ) und soteriologische Bedeutung der ‚Erhöhung‘ ausgesagt werden, der genaue Inhalt derselben aber noch unklar bleibt. Erst durch Joh 8,28, wo die Gegner Subjekt des ὑψοῦν sind, und dann durch 12,32–34 wird eindeutig klar, daß die ὑψοῦν hier im Unterschied zur sonstigen urchristlichen Verwendung (Apg 2,33; 5,31; vgl. auch Phil 2,9) die spezifische Todesart, die Kreuzigung, bezeichnen soll. Interessanterweise ist der Terminus bei Joh stets mit dem Menschensohn-Titel verbunden. Er wird in verfremdender Fortschreibung der markinischen Leidensweissagung⁵⁹ in 3,14 eingeführt und zugleich durch den Bezug auf die biblische Schlangenepisode mit Anschaulichkeit gefüllt. Die Erhöhung des Gekreuzigten ‚von der Erde‘ (Joh 12,32) wird so zum Bild für den paradoxen Sinngehalt der Kreuzigung als Einsetzung in eine universale Heilsbedeutung, wie sie am Ende des Kreuzigungsberichts, im Zitat aus Sach 12,10 (Ὁψονταί εἰς ὃν ἐξέκλυτῆσαν) in Joh 19,37 erneut anklingt.

Die Rede von der *Verherrlichung* ist hingegen weniger präzise auf die Kreuzigung Jesu bezogen. Sie bleibt offen für die Einbeziehung der österlichen Ereignisse oder des nachösterlichen Geistwirkens. Schon bei der ersten Erwähnung in 7,39 wird die ‚noch nicht‘ eingetretene Verherrlichung mit der Gabe des Geistes und dem Verständnis der Jünger verbunden, und auch in 12,16 ist Jesu Verherrlichung der Anfang des verstehen-

⁵⁶ Vgl. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)253–259 (= Nr. 6 in diesem Band)..

⁵⁷ S. dazu FREY, Heiden (s. Anm. 56), 259–264.

⁵⁸ Vgl. J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Joh 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhner (Hgg.), Schriftauslegung im Frühjudentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (= Nr. 3 in diesem Band).

⁵⁹ Vgl. SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 338.

den Erinnerns der Jünger. In 12,23 wird sie verbunden mit der anbrechenden ‚Stunde‘ und damit auch mit dem Geschehen des Todes Jesu. Dabei wird der Inhalt der ‚Stunde‘, die seit Joh 7,30 und 8,20 mit der Tötung Jesu verknüpft ist, nun in paradoxer Weise als ‚Verherrlichung‘ beschrieben. Wie in der bildhaften Rede von der Erhöhung geht es auch hier um eine überraschende Wende des Blickwinkels, eine neue ‚Sehweise‘, die in der Stunde des Todes die darin offenbarte Herrlichkeit und insofern die heilvolle Wirkung dieses Todes zu erkennen vermag und den Tod „aus der Perspektive seiner Überwindung“⁶⁰ wahrnimmt.

Die Verbindung von Erhöhung, Verherrlichung und universaler Heilswirkung ist dem Evangelisten in Jes 52,13–15 LXX vorgegeben. In der ‚Griechenrede‘ wird dies weiter präzisiert, doch bleiben der genaue Bezug des *δοξάζεσθαι* und seine temporale Einordnung uneindeutig: In Joh 12,27f. findet sich in einem eindeutigen, aber kritischen Anschluß an die Gethsemane-Szene (Mk 14,32f.) eine erneute Verherrlichungsaussage. Im Unterschied zur markinischen Tradition | kann der johanneische Jesus nicht um Rettung aus ‚dieser Stunde‘ (Joh 12,27) und nicht um Verschonung vor dem Becher des Todesgerichts (Joh 18,11) bitten, vielmehr wird Jesu Gebet charakteristisch umformuliert: „Vater, verherrliche deinen Namen.“⁶¹ Unmittelbar danach – und wie eigens erläutert wird, nur zur Information der Menschenmenge, nicht als Antwort an Jesus, der eine solche nicht benötigt – antwortet eine Himmelsstimme: *καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω* (12,28). Dabei ist auffälligerweise *δοξάζειν* hier zunächst nicht auf Jesus (wie dann in 13,31 und 17,1.5), sondern auf den Namen Gottes bezogen, wobei das Verherrlichungsgeschehen von Gott ausgeht und letztlich wieder zu ihm zurückführt.

Rätselhaft bleibt, welche Akte konkret durch die Stimme bezeichnet sind: Worin hat Gott seinen Namen (bereits) verherrlicht, und worin wird er ihn (noch einmal) verherrlichen? Bezeichnet *ἐδόξασα* die Offenbarung der Herrlichkeit in Jesu Erdenwirken, z.B. seinen Wundertaten,⁶² und *δοξάσω* eine noch bevorstehende Verherrlichung? Dagegen spricht, daß von einer Verherrlichung des Gottesnamens während des bisherigen Erdenwirkens Jesu nicht die Rede war, und auch in Bezug auf Jesus war das *δοξάζεσθαι* bis Joh 12,16 stets als noch ausstehend bezeichnet worden. Ist der Aorist *ἐδόξασα* also atemporal gnomisch zu verstehen,⁶³ oder soll darin bereits im ‚komplexiven‘ Sinn und damit in einer gewissen Abgeschlossenheit die Verherrlichung in der Stunde Jesu, einschließlich seines

⁶⁰ CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 180.

⁶¹ Die nächste Parallele dazu ist wohl die erste Vaterunserbitte Mt 6,9b; par. Lk 11,2.

⁶² C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, London ²1978, 426.

⁶³ So die bei CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 187, favorisierte Lösung; ebenso PAMMENT, *Doxa* (s. Anm. 11), 13.

Todes, zur Sprache gebracht werden?⁶⁴ Was hier noch in der Schwebelage bleibt, wird im Eröffnungsspruch der Abschiedsreden deutlicher.

In Joh 13,31f. ist eindeutig davon die Rede, daß Jesus ‚jetzt‘ (νῦν) verherrlicht wurde und ‚alsbald‘ (εὐθύς) verherrlicht werden soll. Die ‚Bitemporalität‘ dieses Spruches ist so markant, daß man sie nicht als einen *lapsus linguae* erklären kann, sondern in ihrer Programmatik anerkennen muß. Dies gilt um so mehr, da der Spruch den Auftakt der Abschiedsreden bildet. Hier sind Jesu Verherrlichung durch Gott und Gottes Selbst-Verherrlichung in ihm engstens miteinander verschränkt, insofern faßt Joh 13,31f. die Aspekte von Joh 12,23 und 12,28 zusammen und führt sie weiter. Aber was meint ἐδοξάσθη hier? Ein Bezug auf Jesu Wundertaten scheint durch das νῦν ausgeschlossen, und die Annahme, Jesus sei durch die Identifikation des Verräters oder durch den Hinausgang des Judas verherrlicht, verfehlt den sonst vorliegenden Sinn des δοξάζεσθαι.⁶⁵ Zu beachten ist, daß das Temporaladverb νῦν, welches schon in Joh 12,27.31 als Signalwort für den Zusammenhang der ‚Stunde‘ Jesu diente, die Verherrlichung in dieser Stunde lokalisiert. Die Schwierigkeit ist nur so zu lösen, daß in diesem Kettenspruch ein und dasselbe Geschehen der Verherrlichung Jesu in seiner ‚Stunde‘ aus zwei verschiedenen Blickrichtungen angesprochen wird: aus der Prospektive, die in der Abschiedssituation auf Jesu Tod vorausblickt, und der Retrospektive, die dieses Geschehen bereits aus der nachösterlichen Sicht der Gemeinde thematisiert.⁶⁶ Damit nimmt der Eröffnungsspruch die temporale Doppelperspektive auf, die die Abschiedsreden im Ganzen charakterisiert. Für den Sinn des δοξάζεσθαι bedeutet dies jedoch, daß es ganz auf den Geschehenszusammenhang der ‚Stunde‘ Jesu, d.h. seines Todes einschließlich der Auferweckung und der nachösterlichen Wirksamkeit des Geistes bezogen ist, nicht auf vorhergehende Einzelereignisse wie seine Wundertaten oder gar den Abtritt des Judas.

Dieser Sachverhalt bestätigt sich auch in Anbetracht der Verherrlichungsaussagen in Joh 17. Hier findet sich mit insgesamt sechs Belegen die dichteste Konzentration der δόξα-Aussagen im ganzen Evangelium (17,1.4.5.10.22.24): Noch einmal wird die ‚gekommene Stunde‘ thematisiert, und noch einmal bittet der scheidende Jesus den Vater um seine Verherrlichung (vgl. 12,27). Diese Bitte greift zugleich das δοξάσει im Eröffnungsspruch der Abschiedsreden (13,32) auf und führt zu deren Klimax, dem Abschiedsgebet, weiter. Was in 13,32 in Aussicht gestellt war, wird

⁶⁴ Vgl. auch Joh 17,4. Zu diesem Verständnis von 12,28 s. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 1), 136; vgl. bereits J. BLANK, *Krisis*, Freiburg i.Br. 1964, 279.

⁶⁵ Diese Lösung mit problematischen Konsequenzen schlägt A. STIMPFLER, *Blinde sehen*, BZNW 57, Berlin/New York 1990, 130.228, vor.

⁶⁶ Dazu grundlegend FREY, Eschatologie II (s. Anm. 1), 134–136 u.ö.

nun noch einmal erbeten: die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater als Antwort auf das vollendete Offenbarungswirken Jesu (V. 4) und als Bedingung der weiteren Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (17,1b). Damit ist die Reziprozität des Verherrlichungsgeschehens betont, das nicht in Jesu Tod aufgeht, sondern das österliche und nachösterliche Offenbarungswirken einschließt, aber doch im geschichtlichen Geschehen des Kreuzestodes Jesu seinen Grund besitzt.

Irritierend ist nur der Verweis auf die δόξα, die Jesus bei Gott (παρὰ σοί) vor Grundlegung der Welt schon hatte (Joh 17,5). Sollte die Verherrlichung Jesu in ‚seiner Stunde‘ nichts ‚Neues‘ bringen, nur die Wiedereinsetzung in eine vormalige δόξα? Und was für eine δόξα sollte dies sein? Zwingt 17,5 zur Unterscheidung verschiedener δόξαι? Schließt man von dieser Aussage auf die Unterscheidung verschiedener δόξαι, dann würde sich die Konsequenz ergeben, daß die im Erdenwirken Jesu offenbarte δόξα nur eine Folge oder Projektion der Präexistenzdoxa wäre und das auf die Todesstunde bezogene δοξάζσθαι ausgehöhlt wäre.⁶⁷ Es liegt zwar in der Konsequenz des johanneischen | Präexistenzdenkens, daß auch von der δόξα des Präexistenten zu reden ist, aber wenn man von dieser einen Aussage alle anderen Aussagen über Jesu δόξα deduzieren wollte, würden die im johanneischen Text zuvor programmatisch gesetzten Akzente verwischt. Der geschichtliche Bezug der δόξα Jesu, ihr Bezug auf das Geschehen der ‚Verherrlichung‘ in seiner Stunde, auf den Zusammenhang von seinem Tod, seiner Auferstehung und der geistgewirkten Erinnerung, läßt sich von hier aus nicht in Frage stellen. In Anbetracht der Konstitution der ‚johanneischen Sehweise‘ ist klar, daß erst aufgrund dieser Erinnerung von der Verherrlichung des Gekreuzigten geredet werden kann und daß erst auf dieser Grundlage Jesus als der Verherrlichte wahrnehmbar ist. Auch ist gemäß dem johanneischen Denken erst aufgrund der Erhöhung und Verherrlichung Jesu seine universale Heilswirkung möglich (12,32), so daß dann auch er selbst und der Vater in den Jüngern verherrlicht sein (Joh 14,13; 15,8; 16,14) und umgekehrt die Jünger Jesu δόξα sehen (Joh 17,24) können. Somit ist diese von den Zeugen ‚gesehene‘ (Joh 1,14) δόξα nicht einfach identisch mit der ‚vorweltlichen‘ Herrlichkeit des Sohnes beim Vater (17,5),⁶⁸ vielmehr ist sie die Herrlichkeit des verherrlichten Gekreuzigten, der seine ‚Geschichte‘ mit sich trägt und dessen

⁶⁷ Dies geschieht im Ansatz von *Ernst Käsemann*, für den die δόξα des Irdischen nur eine Projektion der Präexistenzdoxa ist und die Verherrlichung in der Todesstunde nur eine Rückkehr in dieselbe, so daß Jesu Tod nichts wirklich Neues mehr bringen kann.

⁶⁸ Joh 17,24 spricht nur von der Liebe des Vaters „vor Grundlegung der Welt“, die der letzte Grund der eschatologischen Schau der δόξα Jesu ist. Von einer vorweltlichen δόξα Jesu ist hier nicht die Rede, von einer Entsprechung zu dieser noch weniger.

Herrlichkeit ohne seine irdische Geschichte, ja ohne sein Kreuz, nicht mehr zu denken ist.

2.3 Herrlichkeit und Verherrlichung: Der wesentliche Geschichtsbezug

Der Komplex der johanneischen Abschiedsreden verdeutlicht insofern, daß die johanneische Rede von der δόξα Jesu nur im Bezug auf das *geschichtliche* Geschehen seiner Verherrlichung in seiner ‚Stunde‘ zu verstehen ist. Das δοξάζεσθαι ist der Schlüssel zur johanneischen Rede von der δόξα Jesu.

Natürlich lassen sich aus dem frühjüdischen und urchristlichen Verständnis von δόξα eine Fülle von Aspekten benennen, die im johanneischen Verständnis aufgenommen sind:⁶⁹ δόξα ist nichts Statisches, sondern ein dynamischer, relationaler Begriff. δόξα geht zuerst von Gott aus und kommt Gott zuletzt zu, sie wird zuerkannt oder gegeben und insbesondere eschatologisch offenbart. Doch geht das „Proprium des johanneischen δόξα-Verständnisses“, wie die Analyse von *Nicole Chibici-Revneanu* zeigt, in charakteristischer Weise über alle Vergleichstexte hinaus: „die Anwendung des Verbuns δοξάζειν auf die ‚Stunde‘ der Passion Jesu“.⁷⁰

Diese spezifisch johanneische Prägung unterscheidet sich deutlich von anderen frühchristlichen Aussagen wie Act 3,13 oder 1Petr 1,11.21, in denen zwar | mit Bezug auf Christus von δόξα die Rede ist, diese aber ganz eindeutig auf die Auferweckung bzw. Inthronisation Christi bezogen ist. Zuvor hatte allerdings schon Paulus in Aufnahme eines apokalyptischen Gottesprädikats⁷¹ von Christus als dem κύριος τῆς δόξης (1Kor 2,8) gesprochen und dieses Prädikat prononciert auf die Kreuzesbotschaft bezogen: Die ἄρχοντες haben „den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“.⁷² Auch bei Paulus wurzelt die Rede von der δόξα Christi in dessen Auferweckung und Erhöhung zur Rechten Gottes, so daß von hier aus auch seine eigene Christophanie andeutungsweise als δόξα-Offenbarung erscheinen kann (2Kor 4,6).⁷³ Die johanneische Darstellung geht jedoch weit darüber hinaus, weil sie die Rede von der Herrlichkeit Christi narrativ unmittelbar an die Stunde der Passion Jesu bindet und von ‚Verherrlichung‘ nicht al-

⁶⁹ Dazu ausführlich CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 496–510.

⁷⁰ CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit (s. Anm. 6), 506.

⁷¹ 1Hen 22,14; 25,3.7; 27,3.5; 36,4; 63,2; 75,3; 83,6; s. auch ApkElias 19,11. Zum Hintergrund s. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,1), EKK 7.1, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991, 255; SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 210f.

⁷² Vgl. noch Gal 6,14, wo vom gekreuzigten κύριος die Rede ist.

⁷³ Allerdings ist auch diese δόξα-Aussage an das Kreuzesgeschehen zurückgebunden, insofern die Erkenntnis der δόξα Gottes auf dem πρόσωπον Christi (2Kor 4,6) impliziert, daß das Angesicht des Gekreuzigten im Hintergrund steht. Insofern geht es auch hier um die Offenbarung der Herrlichkeit des Gekreuzigten.

lein in Bezug auf die Überwindung des Todes, sondern schon im Blick auf den Weg des Irdischen in den Tod spricht. Dieses Proprium des johanneischen Verständnisses läßt sich m.E. nur aus den genannten Schriftbezügen, insbesondere als Applikation des vierten Gottesknechtliedes erklären, worauf der Evangelist in Joh 12,41 selbst hinweist.

3. Die Verherrlichung Jesu in seiner Stunde und die johanneische Darstellung der Geschichte Jesu

Die hier dargestellte interpretatorische Perspektive muß sich in der Auslegung dreier Komplexe des Johannesevangeliums bewähren: zunächst in der Interpretation der johanneischen Passionsgeschichte, in der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und auch $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ kein einziges Mal vorkommen, sodann im Blick auf den irdischen Weg Jesu, wo an zentralen Stellen von der Offenbarung seiner Herrlichkeit (Joh 2,11) oder auch der Herrlichkeit Gottes (Joh 11,40; vgl. 11,4) in Jesu Wundertaten bzw. Zeichen die Rede ist, und schließlich im Blick auf den Prolog, dessen Aussage „und wir sahen seine Herrlichkeit...“ (Joh 1,14b) als Introitus zu den $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Aussagen des Evangeliums fungiert. Ich kann dies nur knapp skizzieren.

3.1 Die für Jesu Hoheit transparente Darstellung der Passion

Nach Joh 17 begegnet die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Terminologie, abgesehen von einer Stelle im Nachtragskapitel (Joh 21,19), nicht mehr. In der Passionsgeschichte fehlt sie völlig. Doch sind die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Aussagen in Joh 17 nicht nur eine entscheidende | Lektüreeinweisung für die folgende Passionsgeschichte, sie werden in dieser selbst durch andere Darstellungselemente mit entsprechender Wirkung weitergeführt. Auch in der Passionsgeschichte gibt es Darstellungsmittel, die die Leser dazu anleiten, in der Gefangennahme Jesu die Ermöglichung von Freiheit, in der Niedrigkeit die Hoheit und im Tod die Vollendung (Joh 19,28–30) zu sehen.

Das augenfälligste Mittel ist wohl die Verwendung der *Königsterminologie*: Jesu Verurteilung und Kreuzigung wird damit zu einer zynisch-antijüdischen Königsparodie, die in ironischer Verkehrung doch die verborgene Würde des wahren Königs zur Darstellung bringt.⁷⁴ Diese erschließt sich den Lesern auf dem Hintergrund der sowohl vorab als auch im Passionsbericht selbst eingefügten Interpretamente: Jesus bekennt sich vor Pilatus zu seinem Königtum (Joh 18,37), ihm wird durch die Soldaten gehuldigt (Joh 19,1–3), er wird mit einem Akanthuskranz bekränzt und mit einem Purpurmantel behängt (Joh 19,5). Er wird präsentiert als „Mensch“ (Joh 19,5) und „König“ (Joh 19,13f.), doch erfährt er die Ablehnung im

⁷⁴ Dazu auch FREY, Eschatologie III (s. Anm. 1), 273–276.

‚Kreuzige‘-Ruf (Joh 19,6.15). Seine Kreuzigung ist – wie die vorab gegebenen Deutungen zu verstehen geben – seine ‚Erhöhung‘ (vgl. Joh 12,33; 18,32), so daß das Kreuz als sein Thron erscheint, von dem aus er seine universale βασιλεία ausübt und – als ‚von der Erde‘ Erhöhter nach Joh 12,32 – „alle zu sich zieht“. Dementsprechend universal wird der Gekreuzigte schließlich dreisprachig als König proklamiert (Joh 19,20), und dieser *titulus* wird von Pilatus noch einmal ausdrücklich beglaubigt (Joh 19,21–32). Die innere Spannung zwischen den erzählten Handlungen der Verurteilung, Verspottung, Entkleidung, Mißhandlung und Kreuzigung und den eingestreuten hoheitlichen und königlichen Interpretamenten verleiht dem Text eine ironische Doppelbödigkeit, in der den Lesern des Passionsberichts die unter dem Gegenteil verborgene christologische Wahrheit vermittelt wird: daß sich nämlich in Jesu Todesweg zugleich in paradoxer Weise seine wahre Hoheit, sein Königtum, zeigt.

Einige der Darstellungselemente der Passionsgeschichte lassen sich zugleich im Rahmen der Kategorien eines ‚edlen‘ oder ehrenvollen Todes begreifen: Jesus geht freiwillig (Joh 18,1.4–6.8–11 etc.) und als Unschuldiger (Joh 18,23.28; 19,4.6) in den Tod, er antwortet dem Hohenpriester und dem Statthalter in hoheitsvoller Souveränität (18,19–21.23; 18,34.36f.; 19,9.11), er trägt – anders als bei Markus – sein Kreuz selbst (19,17) und gibt am Ende aktiv „den Geist dahin“ (Joh 19,30). Er bleibt somit auch in seiner Passion der Aktive, der die ἐξουσία über sein Leben besitzt (vgl. Joh 10,17). Dies kann seinen Tod im Lichte antiker Kategorien als einen ehrenvollen erscheinen lassen. Zwar genügen die Kategorien des ‚noble death‘ nicht, um das johanneische Verständnis des Todes Jesu zu explizieren,⁷⁵ doch | stützen die erwähnten Darstellungselemente das theologische Anliegen, Jesu Tod nicht als Scheitern, sondern als Sieg, nicht als das Ende, sondern als Vollendung seines Werkes und als Anbruch der Herrschaft des Gekreuzigten zu deuten.

Das heißt, auch ohne die Verwendung der δόξα-Terminologie wird das Geschick Jesu im johanneischen Passionsbericht so erzählt, daß die Leser im Gekreuzigten den wahren König und insofern den Verherrlichten erkennen können, indem ihr Blick von der augenfällig berichteten Szene auf die christologische und soteriologische Tiefendimension hingeführt wird. In diesem Sinne entspricht auch der johanneische Passionsbericht der vorausdeutenden Interpretation des Geschehens der ‚Stunde‘ Jesu als ‚Verherrlichung‘.

⁷⁵ S. dazu J. FREY, Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BETL 54, Leuven 2007, 65–94 (= Nr. 11 in diesem Band).

3.2 Die Zeichenerzählungen und ihre ‚hintergründige‘ Dimension

Blicken wir von hier aus zurück auf die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu, wo an markanten Stellen δόξα-Aussagen begegnen: Programatisch wird im ersten, gleichsam prototypischen ‚Zeichen‘ in Joh 2,11 gesagt, daß Jesus „seine δόξα offenbarte“, und in der Exposition zur Lazarus-Erzählung heißt es, daß dessen Krankheit dazu diene, „daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde“ (Joh 11,4). Die von Jesus erzählten Wundertaten sollen insgesamt als Offenbarung seiner δόξα verstanden werden. Doch welche δόξα offenbart der johanneische Jesus hier? Kann eine δόξα gemeint sein, die von dem narrativ erst noch bevorstehenden δοξάζεσθαι in Jesu Stunde, von Kreuz und Auferstehung, unberührt ist?

Dagegen spricht nicht nur, daß der ganze Weg Jesu im vierten Evangelium aus der nachösterlichen Retrospektive erzählt ist,⁷⁶ sondern auch die literarische Gestaltung der Zeichen-Erzählungen. Diese wollen nicht als bloße Momentaufnahmen vom Weg des irdischen Jesus gelesen oder gar ‚historisierend‘ verstanden werden. Vielmehr sind sie literarisch so gestaltet, daß die erzählte Tat Jesu durch eingestreute Verweise auf eine hintergründige Dimension des Geschehens ‚angereichert‘ wird. Bestimmte Textelemente verweisen auf andere Stellen im Evangelium und bringen somit die umfassende Bedeutung des Christusgeschehens in die Einzelerzählung ein, indem sie die Aufmerksamkeit des Lesers auf das durch Jesu Tod und Auferstehung gewirkte Heil lenken. Zu diesen Verweisen gehören in Joh 2,1–11 die Erwähnung der ‚Stunde Jesu‘ (2,4) und die Erwähnung der Reinigungspraxis ‚der Juden‘ (2,6), evtl. auch die Nennung des ‚dritten Tages‘ (2,1) und die Bemerkung, daß der Bräutigam (bzw. richtiger: Jesus) nicht wie ‚jeder Mensch‘ gehandelt hat (2,10) etc.⁷⁷ Im zweiten Zeichen Joh 4,46–54 bilden etwa das merkwürdig betonte „Dein Sohn lebt!“ (V. 50; vgl. V. 51.53) oder | die Formulierung, daß „der Mensch dem Logos glaubte“ (V. 50) sowie der Verweis auf die ‚Stunde‘ (V. 53), in der die Heilung erfolgte, einen Anlaß, in der Lektüre über die Einzelerzählung hinaus einen Bezug auf das Ganze des Christusgeschehens herzustellen. Diese Textelemente, die sich in allen johanneischen Wundererzählungen finden, lassen eine Lektüre derselben als bloßer Berichte vergangener Ereignisse des irdischen Wirkens Jesu nicht zu. Sie helfen, den Bezug auf das ‚Bezeichnete‘ herzustellen und machen das erzählte Geschehen somit selbst zum ‚Zeichen‘. Wie auch immer man die Genese dieser Texte rekonstruiert, gehört dieser Deutehorizont zu ihrer Letztgestalt und in dieser fungieren die johanneischen Wundergeschichten als paradigmatische und

⁷⁶ Grundlegend HOEGEN-ROHLS, Johannes (s. Anm. 33); s. auch FREY, Eschatologie II (s. Anm. 1), 221–227.247–268.

⁷⁷ S. dazu den detaillierten Aufweis bei CH. WELCK, Erzählte Zeichen, WUNT II/69, Tübingen 1994, 135–138.

instruktive Jesuserzählungen,⁷⁸ die bei den Lesern den Glauben an Jesu wahres Wesen wecken (Joh 20,30f.) und ihn beim Lesen jeder Einzelerzählung auf das Ganze des Christusgeschehens und das darin gründende Heil hinweisen wollen. Diese Darstellungsweise läßt sich als eine Form der nach johanneischer Überzeugung durch den Geist inspirierten ‚Erinnerung‘ begreifen, in der den Zeugen im nachösterlichen Rückblick die wahre Bedeutung des Wirkens und Geschickes Jesu sowie der Schriftaussagen über ihn erschlossen wurde. Nur von hier aus können Jesu Taten als Offenbarung seiner δόξα erzählt und verstanden werden. Daraus folgt aber, daß die sich in Jesu Zeichen offenbarende Herrlichkeit jene δόξα ist, die Jesus in ‚seiner Stunde‘ zuteil wurde und die selbst seine Jünger erst später erkannten, die aber nun – in der rückblickenden Darstellung des Evangeliums – auch die Episoden auf seinem Erdenweg umglänzt.

3.3 Die Schau der Zeugen und die Anleitung zum Sehen der Herrlichkeit

Abschließend ist kurz Joh 1,14b zu reflektieren: Hier wird im Rahmen der Zeugenrede, die den Schlußteil des Prologs (V. 14–18) prägt und die auf Jesu gesamten irdischen Weg zurückblickt, festgestellt: „Wir sahen seine Herrlichkeit...“. Unbestimmt bleibt dabei zunächst, wer die „wir“ sind, die hier sprechen, und welches „Sehen“ zu welchem Zeitpunkt gemeint sein soll. Doch sollte man an Jesu Zeichen denken, was sich durch die nächste δόξα-Stelle in Joh 2,11 nahelegt, dann wären es immer schon die im Lichte der nachösterlichen Erinnerung als Herrlichkeitsoffenbarung gedeuteten Zeichen. Auch Joh 1,14 erschließt sich folglich erst im Blick auf das Ganze des Evangeliums, wie auch das Verhältnis von σάρξ und δόξα nur in Anbetracht der gesamten Darstellung zu bestimmen ist.

Wenn der Prolog als Leseanweisung für das Evangelium fungiert, dann bietet die Zeugenrede in Joh 1,14b zugleich eine Einladung an die Leser, aufgrund des vorliegenden Zeugnisses und der ‚aufgeschriebenen Zeichen‘ (Joh 20,31) selbst Jesu wahre Würde zu erkennen und darin das Leben zu haben. In dieser Intention besteht auch eine Korrespondenz zwischen der ersten δόξα-Aussage im Prolog | und dem in Joh 17,24 formulierten ‚letzten Willen‘ Jesu, „daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast“. Gewiß geht das hier Erbetene über die glaubende Erkenntnis der wahren Würde Jesu hinaus und impliziert eine eschatologische Schau der Herrlichkeit des Gekreuzigten, die von den Bedingungen der σάρξ nicht mehr getrübt ist, doch fasst die Formulierung auch zusammen, was das Ziel der johanneischen Darstellung ist: Die Leser des Evangeliums sollen im Irdischen und insbesondere im Gekreuzigten den sehen, der von Gott selbst ‚verherrlicht‘ und zu universaler Heilswirkung eingesetzt worden ist.

⁷⁸ S. zu diesem Begriff WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 77), 289.

Dabei legt Joh 17,24, anders als 17,5, nicht den Gedanken nahe, daß diese in der Stunde Jesu verliehene $\delta\acute{o}\xi\alpha$ der des Präexistenten entspreche. Hier ist nur von der vorzeitlichen Liebe des Vaters zum Sohn die Rede. Die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ aber ist diejenige, die der Vater dem Sohn ‚gegeben‘ hat und die – so wird man nach dem Gesagten folgern müssen – die Geschichte Jesu und damit seinen Kreuzestod einschließt, so wie auch Thomas in Joh 20 den Auferstandenen an seinen Wundmalen erkennt und den auferweckten Gekreuzigten als „mein Herr und mein Gott“ anspricht (Joh 20,28).

4. Folgerungen und Perspektiven

Aus ihrer österlichen Erkenntnis und der nachösterlichen Erinnerung heraus hat die johanneische Verkündigung den Weg des irdischen Jesus als einen von Herrlichkeit umglänzten gezeichnet. Doch ist diese Darstellung tatsächlich eine Rückprojektion der nachösterlich erkannten Herrlichkeit des Gekreuzigten in die Geschichte des irdischen Jesus. Im Rückblick, aufgrund der österlichen Erfahrung, der erinnernden Wirkung des Geistes und insbesondere der geistgeleiteten Lektüre der Schrift konstituierte sich die johanneische ‚Sehweise‘, das Christusbild, das den Gekreuzigten als Verherrlichten und den irdischen Jesus weit über die ältere Tradition hinaus als bereits mit göttlicher Vollmacht und Herrlichkeit wirkenden sieht.

Daß dieses Bild nicht einfach mit der ‚historischen‘ Wirklichkeit des irdischen Jesus übereinstimmt, läßt die johanneische Darstellung selbst noch erkennen: zum einen in dem Hinweis, daß die Zeitgenossen Jesu für die Botschaft der ‚Zeichen‘ Jesu blind waren und nicht glaubten (Joh 12,37), was für den Glauben unerklärlich ist und eigens aus der Schrift begründet werden muß; zum anderen in dem offenen Eingeständnis, daß auch die Jünger des irdischen Jesus seine Worte, seine Taten und sein Geschick vor seiner Auferstehung bzw. vor seiner Verherrlichung nicht verstanden (Joh 2,21; 12,16 u.ö.) und selbst erst nachträglich durch die ‚Erinnerung‘ zu dem Verständnis kamen, das die Grundlage der johanneischen Evangelien-darstellung bildet. Im Johannesevangelium wird freimütig zugestanden, daß es ein Weg war, eine ‚Entwicklung‘ in noetischer und sprachlicher Hinsicht, der die Zeugen vom irdischen Jesus und seiner Geschichte zum | hier vorliegenden Christusbild brachte. Zu einer Aussage, wer Jesus ‚wirklich war‘, führt hinter das vorliegende Textzeugnis kein Weg zurück, historisch ist allerdings deutlich, daß die hier vorliegenden Aussagen, z.B. über den Präexistenten und seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$, erst aufgrund einer sprachlichen und theologischen Entwicklung formuliert werden konnten, als Konsequenz

aus der österlichen und aus der Schrift geschöpften Erkenntnis der δόξα des auferstandenen Gekreuzigten.⁷⁹

Dieser Weg wird nicht hinreichend berücksichtigt, wenn man – wie *Joseph Ratzinger* in seinem neuen Jesusbuch – das Zeugnis des Johannes bruchlos neben die Synoptiker stellt und den so gegebenen ‚biblischen Christus‘ einfach als den historischen Jesus verstehen will.⁸⁰ Die Eigenart der johanneischen Darstellung wird ebenfalls nicht hinreichend beachtet, wenn neuere exegetische Versuche das vierte Evangelium mit nebulösen Kriterien wieder auf eine Ebene neben die synoptische Tradition stellen und als zusätzliche Quelle für den historischen Jesus auswerten wollen.⁸¹ Ganz gleich, wie hoch die Kenntnis und Benutzung der Synoptiker im Johannesevangelium veranschlagt wird.⁸² – Dieses Werk zeigt gegenüber den Synoptikern ein fortgeschrittenes Stadium der christologischen Entwicklung und eine dort nicht gegebene, ausdrückliche Reflexion über die hier vorliegende Neuinterpretation der Geschichte Jesu. Es präsentiert sich hermeneutisch bewusst als nachösterliche Erinnerung, und die hier zugrundeliegende Veränderung der älteren Tradition der Geschichte und der Verkündigung Jesu, die Eintragung der österlichen δόξα in die gesamte Geschichte Jesu als des fleischgewordenen Logos, wird legitimiert als ein Wirken des österlichen Geistes, der die Gemeinde erinnert und lehrt und Christus ‚verherrlicht‘ (Joh 16,14).

Die δόξα, die in der Schrift verheißen und in der österlichen Wirklichkeit erkannt wurde, kommt in dieser Sichtweise gerade dem Gekreuzigten zu – und von hier aus auch dem Irdischen, Fleischgewordenen und zuletzt auch dem Präexistenten. Es ist Gottes δόξα, die nach der johanneischen Darstellung in Christus ‚anschaulich‘ geworden ist, „voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14), d.h. zum Heil derer, die ihn in der Lektüre des Evangeliums und im Glauben ‚sehen‘. Diese δόξα ist keine bloße Restitution einer vormaligen Präexistenzherrlichkeit, sie ist auch nicht nur im Paradox des ‚puren Menschen‘ gegeben, vielmehr eignet | ihr eine aus der Ostererfahrung und dem Zeugnis der Schrift konstituierte neue Anschaulichkeit: Der Gekreuzigte soll – als Verherrlichter – ‚gesehen‘ werden, wie im vierten Evangelium das Zitat aus Sach 12,10 nach dem Lanzenstich

⁷⁹ SCHWINDT, Gesichte (s. Anm. 1), 445, formuliert: „Nur als Inkarnierter ist Jesus der präexistente Sohn Gottes.“ Man könnte angesichts der hier vorgeführten Argumentation noch weiter zuspitzen und sagen: Nur als Verherrlichter Gekreuzigter ist Jesus der präexistente Sohn Gottes.

⁸⁰ Dazu kritisch J. FREY, Historisch – kanonisch – kirchlich. Zum Jesusbild Joseph Ratzingers, in: Th. Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i.Br. 2007, 43–53.

⁸¹ So zuletzt P.N. ANDERSON, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, London/New York 2006.

⁸² Dazu J. FREY, *Evangelientradition* (s. Anm. 38), 60–118.

(Joh 19,37) und zuletzt die österliche Begegnung mit Thomas zeigen. Und für diejenigen, die nicht mehr unmittelbar an der Ostererfahrung teilhaben können, die nicht mehr sehen können und doch glauben (Joh 20,29), ist das johanneische Werk selbst die Buch gewordene und bleibende Visualisierung dieser den Glauben begründenden Erfahrung. Daß die Glaubenden späterer Zeiten Jesu „δόξα sehen“ (Joh 17,24), ist das Ziel der eigentümlichen Christusdarstellung des vierten Evangeliums.

14. Eschatology in the Johannine Circle¹

The problem of Johannine eschatology is expressed concisely by the short phrase in John 4,23 and 5,25: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ... In this phrase, the expectation of a ‘coming’ hour and the idea that this hour is already present are closely linked. How can we understand such a startling phrase? Is the hour present, or is it yet to come – or both? Is the phrase self-contradictory and, therefore, meaningless? Or can the tension be resolved towards either of the two sides? Should we, therefore, conjecture that, in the eyes of the Johannine author, the notion of the presence of “the hour” excludes any further notion of an hour still to come?

There is a broad consensus among exegetes that John 4,23 and 5,25 emphasizes the presence of the eschatological gifts, i.e. the true veneration of God (4,23) and the communication of (eternal) life (5,25) at a given point of time. But the νῦν ἐστὶν is closely connected with the ἔρχεται which qualifies the present hour as the coming one. The veneration in spirit and truth and the resurrection of the dead were traditionally expected to come at a certain “last hour” or on the “last day,” and this idea is expressed in the immediate context of the two verses mentioned, in John 4,21 and 5,28, where the Gospel only uses ἔρχεται ὥρα – without any additional νῦν ἐστὶν.

From these observations, further questions can be asked: Which is the coming hour that our phrase denotes here? Is it the hour of Jesus’ death and resurrection (cf. John 16,32) which is often characterized as “his hour” in the Fourth Gospel (cf. John 2,4; 7,30; 8,20; 13,1 etc.)? Or does the author want to express, that this hour is, strictly speaking, the last hour of the

¹ The article is the slightly reworked and expanded version of a paper which was discussed on August 2nd, 2001, in the Seminar “Johannine Literature” at the 56th General Meeting of the SNTS in Montreal. It aims at summarizing briefly some major aspects of my three volume work on Johannine eschatology: J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997; *Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110, Tübingen 1998; *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000. I would like to thank my students Sebastian Eisele and Angelika Ohloff for their support and Helen Hofmann and Dr. Jutta Leonhardt-Balzer for correcting the English draft.

world, so that there can be no idea of another last day or another last hour in any future time? Does the fact that the *eschaton* is made present (at least in some way), exclude any other expectation of eschatological 'fulfilment' or 'consummation' as logically impossible? Further: which is the time that is marked by the $\nu\hat{\upsilon}\nu$? Is it the narrated time of Jesus' earthly ministry? Is it, more precisely, the time of "his hour," i.e. the time of his death and resurrection? Is it the period of the post-Easter church or the time of the Johannine Community in which the Gospel originates? Or does the phrase denote any moment in which the message of the Gospel is proclaimed?

The questions raised from the phrase in John 4,23 and 5,25 can be put into a wider context. Within the Johannine account of Jesus' earthly ministry, we have to distinguish between *two lines of eschatological thought* which appear to be diametrically opposed, so that the problem of their mutual relation is inevitably given.

There is the notion that for anyone who believes in Christ, eternal life is a present 'possession' (John 3,16; 3,36 etc.), that he or she has definitely been transferred from the realm of death to the realm of life (John 5,24). It is said that whoever believes in him will not be condemned, whereas anyone who does not believe has already been condemned (John 3,18), and God's wrath rests on him or her (John 3,36). So, life and judgement seem to be made present in the presence of Jesus or even later in the post-Easter community, whenever the message is proclaimed in the power of the Spirit. In this respect, the 'Last Things' ($\tau\grave{\alpha} \epsilon\sigma\chi\alpha\tau\alpha$) are made present in the presence of Jesus. Of course, this provokes the question whether there is anything left to be expected in the future. Can we imagine more than eternal life which is given as a present and permanent possession? And can we imagine a last judgement that might add anything to a judgement which is definitely pronounced in the present? And if we could, wouldn't such a view completely devalue the present eschatological gifts promised to the believers in, e.g., John 5,24?

On the other hand, there are passages in the Johannine text in which resurrection from the dead and the Last Judgement are located at a time in the eschatological future, on the "Last Day." In a number of remarks on the resurrection which appear almost as a kind of 'refrain' in the bread discourse (John 6,39.40.44.54), Jesus says concerning the person who believes: "[and] I will raise him on the last day." Similarly, in John 12,48 Jesus states concerning the non-believer that he already "has his judge: the word that I have spoken will condemn him on the last day." Most clearly, the notion of a future eschatological 'drama' seems to be expressed in John 5,28f. where Jesus addresses his Jewish audience: "Do not wonder at this!"²

² It is difficult to determine the reference of the $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ here. In my view, the phrase is not only an introduction to the saying (parallel with the "Amen, amen, I tell you..." in

For the hour is coming in which all those in the | tombs will hear his voice and will come forth: Those who have done what is good will come forth to the resurrection of life, but those who have practised what is wicked to the ‘resurrection of condemnation.’”³ This passage is parallel to John 5,25 where the ἔρχεται ὥρα formula is continued by the καὶ νῦν ἐστίν. But obviously, the hour which is referred to in John 5,28f. is not now but in the future. And, moreover, in contrast to John 5,25 these verses convey the idea of a double resurrection of the physically dead which will happen according to certain kinds of deeds. Within the same context, the two passages seem to form a sharp contrast with regard to time and content. How is this contrast to be explained?

1. Glimpses into the History of Research

There have been numerous attempts to explain the diversity of eschatological ideas within the Johannine text. They can be classified in three major types:

a) Some more conservative scholars have explained the phenomena as examples of the general tension between the ‘now’ and the ‘not yet’ which was said to be a characteristic feature of Early Christian eschatology in general.⁴ But this line of reasoning remained somewhat vague, and many scholars felt that it could not explain sufficiently the remarkable differences between the Johannine view and other eschatological concepts in the New Testament.

b) Other interpreters saw the reason for the diversity in the idea that the author responsible for the Gospel text lacked logical skill. This argument was often connected with the assumption of an ‘ecclesiastical’ redactor⁵

5,25), but forms a link back to the notion of ‘wondering’ in the preceding verses (5,20b). The following ὅτι-clause gives the reason why the addressees should not wonder at the eschatological power of Jesus. On this approach, see basically N.A. DAHL, “Do Not Wonder!” John 5:28–29 and Johannine Eschatology Once More, in: R.T. Fortna/B.R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues. Studies in Paul and John, in honor of J. Louis Martyn*, Nashville 1990, 322–336; cf. also FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 330f.388–391.

³ The notion of κρίσις in this passage is entirely negative, so the ‘judgement’ will end in condemnation.

⁴ Cf., e.g., the early article by W.G. KÜMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien*, in: ID., *Heilsgeschehen und Geschichte I*, MThSt 3, Marburg 1965, 48–66, or the interpretation by O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 245–267, and his student P. RICCA, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums*, Zürich/Frankfurt a.M. 1966. On this approach, see FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 227–236.

⁵ The hypothesis of an ‘ecclesiastical’ redactor goes back to the idea of J. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit I/II*, Berlin 1900/05 who saw the Gospel as

harmonizing the radical views of the evangelist with more traditional views of the early church. Remarkably, a lack of logical skill was hardly ever assumed for the evangelist himself,⁶ but only for secondary layers of the text.⁷

One might infer that even a secondary redactor or editor must have understood the Johannine text as a unity, and if it is conceivable that he left incoherencies – or, what we think to be incoherent –, why not the evangelist himself? From the very beginning, the literary critical theories on the Fourth Gospel had no sufficient answer to these methodological questions.⁸ They must remain unconvincing as long as they only interpret an assumed pre-redactional layer,⁹ but fail to clarify the intention of Johannine text as it is. |

the ecclesiastically adapted edition of an original Gnostic work. The idea was then adopted by A. FAURÉ, *Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese*, ZNW 21 (1922), 90–121, who argued for a redactor who was dogmatically biased and rather clumsy in his editorial work. The assumption of an ‘ecclesiastical redactor,’ then, became a key element in the interpretations of E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*, BHT 11, Tübingen 1936, V–VI.185–190, and, most importantly, of R. BULTMANN, who adopted the idea already in his early (1928) article on Johannine eschatology: ID., *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, in: ID., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 128–137, esp. 135 note 1 and 140 n.1), and made it a basis of his commentary: cf. ID., *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²¹1986; cf. also D. MOODY SMITH, *The composition and Order of the Fourth Gospel*. Bultmann’s Literary Theory, New Haven 1965; FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 120–127 and (on Hirsch) 59–62. Recent scholarship has ceased to speak of an ‘ecclesiastical redaction’ (‘kirchliche Redaktion’), but chooses ‘Johannine redaction’ (‘Johanneische Redaktion’) as a more neutral term (cf., e.g., H. THYEN, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, TR 39 [1974], [1–69.222–253.289–330]223).

⁶ But cf. the interpretation by W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZNW 64, Berlin/New York 1992, which demonstrates that the problem of Johannine eschatology loses its significance if the evangelist is not seen as an excellent theologian but simply as a mediocre author representing the average theology of his time. In the idiosyncratic view of Schmithals, this is the time at about 140 CE. On this approach, cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 381–387.

⁷ Methodologically, the approach of ‘Literarkritik’ presupposes that a redactor leaves some incoherencies, whilst the original author does not. Otherwise the redactional work would remain undetectable. One of the first scholars to apply Literarkritik‘ to the Fourth Gospel, the great Old Testament scholar J. WELLHAUSEN, admitted that his method is dependent on the “kurzsichtige und unentschiedene Art der Verbesserer, ohne welche sowohl die Textkritik als die literarische Kritik schlimm dran wären” (ID., *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907, 17f.).

⁸ Cf. my report on the beginnings of Johannine ‘Literarkritik’ in the works of *Eduard Schwartz* and *Julius Wellhausen* and the critical responses to these approaches, in FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 51–71.

⁹ BULTMANN, *Evangelium* (see note 5), provides only an interpretation of the work of the evangelist. How the redaction understood, e.g., the relation between John 5,25 and

c) On the other hand, there have been interpreters who claimed that only one of the two lines of eschatological expression could agree with the evangelist's opinion. With only few exceptions,¹⁰ most of these interpreters were convinced that the notion of a radically present eschatology could be viewed as the only true expression of the evangelist's opinion¹¹ whereas the statements about the future should be reinterpreted in terms of present eschatology¹² or emended as a later 'correction' of the radical views of the evangelist.

5,28f., is of minor interest to him (cf. *IBID.*, 196f.). The same is true for the commentary of J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes I/II*, ÖTK 4/1–2, Gütersloh/Würzburg³1991, who is primarily interested in the theology of the evangelist, cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 274–287.

¹⁰ Cf., e.g., the monograph by L. VAN HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Assen 1962, who aims at inserting all the eschatological motifs in John into the framework of an apocalyptic order of events, with the consequence that the gift of life could only be interpreted as a mere promise. Cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 221–226.

¹¹ Cf., e.g., the impressive interpretation by the famous Tübingen scholar *Ferdinand Christian Baur* who thought that within the Christian consciousness the gap between present and future has come to an end, so that eternal life is fully present now. In this interpretation, obviously inspired by the philosophy of Hegel, there is no need to emend futuristic passages such as John 5,28; 6,39.40.44.54; 12,58. For Baur, they are simply meaningless. The same is true for the idea of (bodily) resurrection, if the resurrected life is present in the spirit (cf. 2Tim 2,18). On Baur's interpretation cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 32–35. – A renewal of the interpretation of the Johannine text in entirely present terms is attempted by H.-CHR. KAMMLER, *Christologie und Eschatologie. Eine exegetische Untersuchung zu Joh 5,17–30*, WUNT 126, Tübingen 2000, who also tries to avoid emendations but interpret the Johannine text including John 5,28f. in strictly present eschatological terms. In my view, such an interpretation of these verses is philologically impossible and obviously pressed by the dogmatic convictions of the author. At least with regard to John 6,39.40.44 and 12,48, the interpretation must ultimately collapse.

¹² This is suggested by the majority of scholars for expressions such as John 14,2f., cf. J. BECKER, *Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), 215–245 who thinks that the whole passage in John 14 is a polemical exegesis of John 14,2f.; most recently M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium*, HBS 34, Freiburg etc. 2002, 506–520. But even if the traditional saying is reinterpreted within John 14, it is questionable whether the notion of the parousia is totally removed or transformed into the idea of the coming of Jesus in the Easter experience or in the Spirit. At least the notion of a future reunification with Christ is retained (even for the readers of the Gospel), and it is finally confirmed at the end of the farewell discourses, in John 17,24. Cf. my interpretation below and FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 134–178 (on John 14) and 223–231 (on John 17,24). – For John 5,28f., the 'refrain' in John 6,39.40.44.54 and John 12,48, most interpreters in the 20th century (with the remarkable exception of KAMMLER, *Christologie* [see note 11]) did not accept a reinterpretation in strictly present terms but suggested that these remarks were an insertion by a secondary redaction.

The latter possibility was chosen by the majority of interpreters in the 20th century, especially in German scholarship, who tried to solve the Johannine problems through source critical or redaction historical assumptions. John 5,28f. and several other passages referring to future events (at least John 6,39.40.44.54 and 12,48) were viewed as redactional insertions, and it was claimed that they were added by an ecclesiastical | (or ‘Johannine’)¹³ redaction, that felt the need to correct or soften the evangelist’s radical present eschatology.

The redactional character of the futuristic passages was already proposed in the first literary critical approaches to the Fourth Gospel by *Hans-Hinrich Wendt* and *Julius Wellhausen*.¹⁴ It was strongly advocated by *Rudolf Bultmann* in his commentary,¹⁵ and his view was (at least partially) adopted and developed by many other scholars all over the world.¹⁶ According to Bultmann’s view, the redactor had only an inadequate understanding of the evangelist’s theology. He did not aptly grasp the strict (theo-)logical alternative between the idea of present eschatology and the

¹³ See above, note 5.

¹⁴ Cf. H.H. WENDT, *Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes*, Göttingen 1900; ID., *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen 1911; WELLHAUSEN, *Erweiterungen* (see note 7); ID., *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908; cf. also the attempt to solve the Johannine ‘aporias’ by E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*, NGWG.PH 1907, 342–372, and 1908, 115–148.149–188.497–560, which the author ultimately judged to be “verunglückt” (s. E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften II*, Berlin 1956, 9); on these approaches cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 51–71, and M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67, Tübingen 1993, 226–236.

¹⁵ BULTMANN, *Evangelium* (see note 5); on Bultmann’s interpretation of Johannine eschatology, see my extensive discussion in FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 85–157.

¹⁶ Cf., from the Bultmann school, E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen ⁴1980, 42; L. SCHOTTROFF, *Heil als innerweltliche Entweltlichung*, NT 11 (1969), 294–317, and G. KLEIN, “Das wahre Licht scheint schon.” *Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule*, ZThK 68 (1971), 261–326; H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London/Philadelphia 1990, 248; cf. also the interpretation by BECKER, *Evangelium* (see note 9), and G. RICHTER, *Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium*, in: ID., *Studien zum Johannesevangelium*, ed. J. Hainz, BU 13, Regensburg 1977, 346–382. Even R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I-IV*, HTK 4/1–4, Freiburg i.Br. 1965–1984, adopted the view that some of the future eschatological passages are a redactional insertion (cf. vol. 2, 531.536), whereas the great British scholar C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London ²1978, rejected that view, and the balanced commentary by R.E. BROWN, *The Gospel according to John I/II*, AncB 29/1–2, New York etc., 1966/1970, tried to interpret John 5,26–29 as a more original type of eschatology which the evangelist might have inserted in the 2nd edition of his work (cf. vol. 1, 220f.). Generally, the English speaking world remained more reluctant to accept the views of German (mainly Bultmannian) criticism.

apocalyptic and mythological expressions of future expectations but tried to harmonize both, with the result that the evangelist's view was watered down.

It has often been observed that this kind of interpretation was strongly influenced or even dominated by the interpreter's view on the subject matter. This is most obvious in *Bultmann's* interpretation: For him, the | strict alternative between 'eschatology' as a form of Christian self-understanding and apocalyptic (or gnostic) speculations about future events was based on the conception of time which he borrowed from the existential philosophy of the young *Martin Heidegger*.¹⁷ In this view, a true understanding of time can only be focussed on the 'now' as the time of decision. Events merely expected to take place at any future time must remain completely irrelevant. Speculations on such events represent an unauthentic ('uneigentlich') understanding of time, which can not represent the truth of the Gospel. As a consequence, passages of the Gospel with future expectations are viewed either as already reinterpreted by the evangelist himself¹⁸ or as an inadequate addition of a redactor who was not able to understand correctly the theological intentions of the evangelist.

But the roots of the problem can be traced back into the earliest periods of critical interpretation. From the very beginning of historical criticism's being applied to the New Testament traditions, eschatology had become one of the most problematic issues. In the light of historical research, the traditional hope for the parousia of the Son of Man and similar expectations of Early Christian eschatology appeared to be no more than erroneous ideas of the Earliest Christianity. Since Jesus and the apostles had erred, their expectations could not be viewed as part of Christian truth anymore.¹⁹ On the other hand, 'modern' interpretation tried to follow the tracks of those witnesses who had begun to cope with the delay of the par-

¹⁷ On Bultmann's concept of eschatology, cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 86–102.

¹⁸ Cf., e.g., John 14,2f., where Bultmann thinks that the Gnostic myth forms the background of the saying which is already demythologized by the evangelist, who understands the saying as strictly related to the present of the believers; cf. BULTMANN, *Evangelium* (see note 5), 465.

¹⁹ This applies not only to Johannine studies, but basically also to the quest for the historical Jesus as well (especially because, during the 19th century, both issues were not yet kept separate from each other). Since the discovery of 'apocalypticism' in the early 19th century (chiefly advocated by Friedrich Lücke, a former student of Schleiermacher; cf. A. CHRISTOPHERSEN, *Friedrich Lücke [1791–1855] I/II*, TBT 94, Berlin/New York 1999; ID., *Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke. Zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik*, *KuD* 47 [2001], 158–179) many efforts of liberal New Testament scholarship can be summarized as a 'forced attempt to save Jesus from apocalypticism' (K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970, 55: das "angestrenzte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten").

ousia and developed an eschatology which had abandoned the apocalyptic expectations of the early period. This is one of the reasons why the Fourth Gospel was preferred to the Synoptics by many interpreters in the late 18th and 19th century, from *Johann Gottfried | Herder*,²⁰ *Friedrich Schleiermacher*²¹ and *Ferdinand Christian Baur*²² to *Julius Wellhausen*²³ and *Wilhelm Heitmüller*.²⁴

Within a different philosophical framework, the preference of, or even identification with, the message of the Fourth Gospel (or more exactly: the evangelist) was continued by *Rudolf Bultmann*. Under his influence, even through the 20th century, many commentators held an evidently ideal view

²⁰ Cf. J.G. HERDER, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium*, in: ID., *Sämtliche Werke XIX*, ed. B. Suphan, Berlin 1880, 253–424, who considered John as the version of the Gospel that enabled Christianity to survive, cf. esp. 424: John is “der älteren Evangelien Nachhall im höheren Ton;” IBID., 264: the evangelist “erläuterte nicht nur, sondern läuterte selbst die palästinische Evangelienage..., denn sie sollte fortgelten.”

²¹ Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Einleitung ins Neue Testament*, ed. G. Wolde (*Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke I/8*), Berlin 1845, 218f.318.331 etc. Schleiermacher defended the ‘authenticity’ of the Fourth Gospel, and, as a consequence, the historical truth of the Johannine image of Christ which was also a basis of his own Christology, cf. esp. his famous ‘*Reden über die Religion*’ (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, ed. G. Meckenstock [*Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe I/12*], Berlin/New York ⁴1995). On Schleiermacher’s ‘Johannism’ cf. G. MORETTO, *Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in Schleiermachers ‘Reden über die Religion,’ TZ 37 (1991), 267–291; on Schleiermacher’s influence on Johannine scholarship in the 19th century, s. A. HILGENFELD, Die Evangelien-Forschung nach ihrem Verlaufe und ihrem gegenwärtigen Stande, ZWT 4 (1861), (1–71.137–203)59ff.; F. OVERBECK, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, ed. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911, 6–8.*

²² For Baur, the Johannine view (“Lehrbegriff”) represented the climax and completion of NT theology. Its unique character is obvious in the fact that “er in freier Idealität über den Gegensätzen steht und auf dem Standpunkt der absoluten Idee sich selbst über die Momente der geschichtlichen Vermittlung hinwegsetzt” (F.C. BAUR, *Vorlesungen zur neutestamentlichen Theologie*, Leipzig 1864, 401).

²³ Wellhausen rejected the ‘eschatological’ interpretation of Jesus as presented by J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, and favoured a liberal interpretation which was influenced considerably by Johannine elements. In John he reconstructed a “*Grundschrift*” which was considered as another source for the historical Jesus. In this work, according to Wellhausen, the Jewish idea of the parousia is abandoned completely, and Jesus is shown as the eternal and present truth, the principle of the absolute religion (“die ewige und gegenwärtige Wahrheit, das Prinzip der absoluten Religion;” cf. WELLHAUSEN, *Evangelium* [see note 14], 122).

²⁴ Cf. his commentary on John, W. HEITMÜLLER, *Das Evangelium des Johannes*, in: *Die Schriften des Neuen Testaments II*, Göttingen ²1908, 685–861; ID., *Das Johannes-Evangelium*, in: *Die Schriften des Neuen Testaments IV*, Göttingen ³1918, 9–184, which was deeply influenced by an idealistic viewpoint, see *ibid.*, 15: “Alles Geschichtliche ist nur ein Gleichnis.”

of the evangelist who was regarded as a forerunner of modern interpretation, holding a critical position towards miracle stories, concentrating his message on the word and the spirit and removing most of the apocalyptic expectations which could not be viewed as a part of the Christian truth anymore. Such an idealization of the evangelist was an obvious feature of Bultmann's interpretation but also of many works of later interpreters, e.g. *Jürgen Becker* or *Helmut Koester*.²⁵

The problem is that such an idealization is historically questionable, especially if, as a consequence, an interpretation based on such a picture cannot integrate all elements of the Johannine text. It explains a great number of features but ignores or cuts out others. Thus the text is not explained sufficiently, and the reasons as to why a certain element of the text should be emended, are hardly ever compelling. Moreover, even the most elaborate source critical theories have failed to reconstruct a coherent text of the 'original' Gospel. They rather give the impression that the results are simply a mirror of the respective interpreter's theological convictions. So, the reconstructions remain questionable, and the philological and historical problem of Johannine eschatology is still unresolved.

In view of this problem *Ingo Broer* has rightly stated that the job of the interpreter is done only if future and present eschatological utterances are understood in their differences and if an attempt is made to understand both in their textual and theological interrelation.²⁶ It is the task of historical interpretation to find out the possible conceptions of the intended audience and the intentions of the editor(s) who are responsible for the final text.²⁷

2. The Starting Point: Eschatological Traditions in the Johannine School

How can we interpret the eschatological message of the Fourth Gospel adequately? It is my conviction that this can be done only if we do not iso-

²⁵ On Becker's image of the evangelist, see the critical remarks in FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 283–285; on Koester's interpretation which can be interpreted as a renewal of a Bultmannian view, see my review in FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 366–381.

²⁶ I. BROER, *Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium*, in id./J. Werbeck (eds.), "Auf Hoffnung hin sind wir erlöst" (Röm 8,24). *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, SBS 128, Stuttgart 1987, (67–94)74: "Eine Auslegung des Johannesevangeliums liegt erst dann vor, wenn beide Arten von Eschatologien in ihrer Differenz verstanden sind und der Versuch gemacht ist, *beide* zusammen zu sehen." Cf. *IBID.*, 74 note 9: "beide Aussagereihen in ihrem Gewicht zu belassen."

²⁷ Cf. BROER, *Auferstehung* (see note 26), 76f.

late the work from its historical and traditio-historical context. If it were true that the evangelist was a solitary theologian, an isolated figure, with a message totally different from all the other types of Early | Christian thought, nobody could have understood him: neither the editor(s) of his work nor even his readers.²⁸

In Johannine scholarship, the impression is possible that John's modern interpreters are the first readers to be able to understand the subtleties of the evangelist's theology.²⁹ But assumptions like this are historically implausible. It seems to be much more appropriate to assume that the message of the text was written in such a manner that it could be comprehended (at least in its main points) by the intended or first audience.³⁰ Thus, in order to come close to the original meaning of the text, we have to read the message within the context of the original Gospel communication as far as we can reconstruct it, i.e. against the background of what we know of the Johannine communities or the Johannine school.³¹

²⁸ Such an isolation is implicitly presupposed in Bultmann's view that even the redactor who put the disordered work into a more or less acceptable sequence and edited it with some additions, did not understand the evangelist's theory. It is also implicit in reconstructions of the history of the Johannine community which predominantly think of history as a sequence of internal conflicts (e.g., on Christology) with the effect that the theology of the evangelist is isolated between the position of his sources (or 'Grund-schrift') and of the redactor(s). Cf., e.g. the reconstruction by RICHTER, *Eschatologie* (see note 16); cf. my critical review in: FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 287–294.

²⁹ Cf., e.g., A. STIMPFLER, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZNW 57, Berlin/New York 1990. He assumes that the Johannine author deliberately inserts phrases that could be understood in terms of future eschatological expectations in order to lead astray the members of his community he thought not to be predestined for the 'real' understanding, whereas only the predestined readers can understand the real meaning of the Gospel text in terms of a radically present eschatology (cf. my critical review in FREY, *Eschatologie I* [see note 1], 344–355). In such a view, the Johannine author (and his modern interpreter) are the real Gnostics, who share an élite-awareness and look contemptuously on all the others who read the text in a traditional or 'ecclesiastical' way. This might be a hint to some aspects of the social history of Johannine scholarship, but historically and philologically such a reading remains completely implausible.

³⁰ On the other hand, the assumption that even the redactor or the editors of the Gospel did not understand the ideas of the evangelist, remains problematic. If an interpreter needs to conjecture that one of the figures involved in the process of composition was foolish or narrow-minded, this should rather be seen as a reason to question the interpretation.

³¹ Even if it might be correct that the Gospels were not only written for a small local community but for a wider audience which the authors had in mind when they wrote their works (cf. R. BAUCKHAM, *For Whom Were Gospels Written?*, in: id. [ed.], *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 9–48), it is a broad consensus that the Fourth Gospel and the Johannine Epistles primarily refer to a circle of Christian communities influenced by a certain type of theological

The range of eschatological traditions which were known and | shared within the community and its preaching formed the framework in which the eschatological message of the Gospel could be heard or read. Thus, the first actual readers of the Gospel could only understand the author's message by relating it to that framework.

Therefore, it is fundamental to look for the eschatological traditions which were alive in the Johannine circle or school. Such elements can be taken from the Johannine Epistles and also from John 21 (which may have been added by a group of editors but can also serve as a source for the traditions which were shared by the Johannine circle). Further eschatological traditions can be found in the Gospel, chiefly in those sayings which can be said to precede the making of the discourses they are embedded in.³²

a) Starting with the final chapter of the Gospel, we can see that there was a group which clearly expected Jesus' parousia. If the scene in John 21,18–23 is not a mere fiction but based on certain events within the Johannine Circle,³³ it is to be interpreted as a sign of a rumour among the "brethren" (i.e. a group of believers which must have been in some way related to the Johannine School)³⁴ which is now corrected by the | Gospel:

reflection and proclamation. The distinction between Johannine community and Johannine school may be made with U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 3: "Zur Gemeinde zählen alle joh. Christen, zur Schule hingegen nur die, die aktiv an der joh. Theologiebildung beteiligt waren."

³² On the reconstruction of eschatological school traditions, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 13–43; on traditions of sayings in the Gospel, cf. recently THEOBALD, *Herenworte* (see note 12). With his focus on Jesus traditions, he does not discuss the Epistles where several other community traditions can be isolated. Regardless of how the problem of the temporal relationship between Gospel and Epistles is solved, for the reconstruction of the convictions of the community which form the horizon of reception, the Epistles cannot be ignored. This means that any discussion of the interpretation or development of eschatological expectations in the Fourth Gospel must remain insufficient, if the Epistles are excluded or even ignored (as, e.g., in the work of KAMMLER, *Christologie* [see note 11], or in STIMPFLER, *Blinde sehen* [see note 29]).

³³ J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte*, SBB 16, Stuttgart 1988, 478ff., claimed that the scene is a mere invention of the Johannine redaction, so that even the figure of the Beloved Disciple is explained as purely fictive. But Kügler himself hints at the conclusion that there was no concept of legitimate fictionality in Early Christianity (486f.). So, historically, his solution is not well founded. On the problems of the interpretation of the figure of the Beloved Disciple, cf. also M. THEOBALD, *Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion*, in: H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. Hengel), 3 vols., Tübingen, 1996, 3.219–256; see also FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 17; ID., *Lieblingsjünger*, in: RGG⁴ 5 (2002), 366f.

³⁴ It is not plausible to separate them completely from the Johannine School or Community (as KÜGLER, *Jünger* [see note 33], 484, does). If there was no relation between

Jesus had not said that “this disciple will not die” – and the fact that the rumour was now viewed to be erroneous, allows the conclusion that the disciple mentioned has actually died. But before, when he was still alive, some members of the community thought that he should stay alive until Jesus “comes.” The phrase ἕως ἔρχομαι is paralleled not only by the community tradition in John 14,2f. but also by earlier non-Johannine expressions.³⁵ In John 21,21–23 it is used as a matter of course, without any reservations but also without any accentuation. So it does not appear to be a phrase formed by the redaction or the editors of the Gospel with the intention to emphasize the expectation of the parousia or future eschatology in general, and this means, that there is no textual support for the view that the redaction of John 21 aimed at an insertion of traditional eschatological hopes into the Fourth Gospel. Instead, the saying quoted and ‘corrected’ in John 21,22f. goes back to the group or part of the community which shared the hope of a parousia and related such an expectation to the lifetime of that enigmatic witness who was called “the disciple whom Jesus loved.” It is not stated that this disciple himself held the expectation of staying alive until the parousia (as Paul did, almost half a century before).³⁶ It is not even said that he had taught to expect the parousia. But if this disciple who was quite probably the head or tradition-bearer of the Johannine Community had been strictly opposed to any kind of future eschatology, it hardly would have been possible that such an expectation came up in his circle or even in relation with his own life. So, the concluding passage of the Gospel attests to a strange yet vivid expectation of the near parousia in the Johannine circle (or at least shared by some members of that circle).

b) This is confirmed by the evidence of the Johannine Epistles. It has always been observed that the Epistles put much more weight on future eschatological expectations than the Gospel. Only here, we have the | term

them, the account of the scene and the implicit correction would have been of no relevance for the addressees. On the origin of the saying within the community (and its relation to Mark 9,1) and on its reference, see THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 232–237. I cannot agree, however, with the view that, for the Johannine redaction, the disciple referred to was already a figure far in the past. Why should the redaction adopt and correct a saying that was only linked with the figure of that disciple and then falsified by his death, if that bewildering event had happened many years ago?

³⁵ Cf. 1Cor 4,5 ἕως ἄν ἔλθῃ or 1Cor 11,26 ἄχρι οὗ ἔλθῃ; in the Gospels, Mark 13,26 and 14,62. Within the Johannine School, 1John 2,28 clearly mentions the παρουσία of Christ as a future event.

³⁶ Cf. 1Thess 4,17; 1Cor 15,51. Paul also knows of many of the eye-witnesses of the resurrection who were still alive at his time (cf. 1Cor 15,6). About two decades later, Mark 9,1 only mentions ‘some’ of the members of the earliest generation who are still alive and who are expected not to die before the kingdom of God will come. John 21,22 is the last example of such an expectation which is linked with a single witness, who also seems to have reached an exceptional age.

ἐλπίς (1John 3,3), and the expectation of the parousia (1John 2,28) and the coming “day of judgement” (1John 4,17) is clearly voiced. Is this a later adjustment of the Gospel’s theology towards an average eschatology, as many commentators have conjectured, or should we interpret the phenomena differently? Against the theory of secondary correction, we can observe that the vivid expression of future expectation in 1John does not weaken the certainty of the present salvation: anyone who believes in the son “has eternal life” (1John 5,12; cf. John 3,36) and “has been transferred from death to life” (1John 3,14; cf. John 5,24). One could even say that in 1John the present dimension of eschatology is developed even more strongly than in the Fourth Gospel.³⁷

However, the Epistles attest to a tradition of eschatological expectation which must have been known within the community of addressees and was adopted in a very specific manner by the author of the Epistles. We can see this in John 2,18 and 4,3 and in 2John 7, where the author addresses the crisis in the Johannine school within the framework of the expectation of “the antichrist.” The addressees have heard “that the antichrist comes” (ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται), this shows that there must have been some kind of eschatological instruction on the final coming of an antichrist figure within the Johannine Communities. It is unlikely that this is only a development from the time after the composition of the Gospel. Rather it shows that the “community of the Beloved Disciple,” the addressees of the Epistles and the Gospel were well aware of future eschatological traditions which were taught and interpreted within the Johannine circle.

In the Johannine Epistles, however, the tradition of “the coming of the antichrist” is interpreted contrary to its original shape. Originally, the term was understood as standing for a single human or mythological figure, which was expected to appear at the end of time “in the place of” or rather “opposed to”³⁸ Christ. This expectation was inspired by the multi-faceted Jewish tradition of an end tyrant, a false prophet or a hostile angelic leader who would cause tribulation or apostasy in the last days. In Early Christianity, it was stimulated by the figure of Nero and by the tribulations in Judaea in the late Sixties (cf. Mark 13,6.14.22).³⁹ In the | late first and early

³⁷ Thus W. VOGLER, *Die Briefe des Johannes*, ThHK 17, Berlin 1993, 48.

³⁸ These are the two possible readings of the prefix ἀντί-. However, as J.L. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of the Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, JSJ.S 49, Leiden 1995, 110, states: “There is no evidence that the Antichrist was ever thought of as someone who tries to usurp Christ’s place.”

³⁹ On the development of the antichrist tradition, see also M. HENGEL, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, in: H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie*, WUNT 33, Tübingen 1984, (1–47)38–43, and G.C. JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, BZNW 59, Berlin/New York 1991.

second century, such ideas could be adopted and shaped in various ways (cf. 2Thess 2,3.10; Rev 13,1–11; Did 16,4)

We do not know exactly how the teaching *de antichristo venturo* was shaped in the Johannine Circle, but it is most probable that he was thought of as a single figure. This is suggested by the singular term ὁ ἀντίχριστος and by the Early Jewish and Early Christian parallels. The Johannine Epistles, however, adopt the singular term for the characterization of a plurality of (former) members of the community or teachers who held different Christological positions and ultimately separated themselves from the community. This is most obvious in 2John 7 where “many deceivers” (πολλοὶ πλάνοι) are mentioned who have come into the world and who do not confess that Jesus „comes“⁴⁰ in the flesh (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί). Then it goes on in the singular: “This one (οὗτος) is the deceiver and the antichrist.” The term which originally denoted a single figure expected in the future, is now used to disqualify a plurality of opponent teachers in the present crisis of the community. The boldness of this interpretation is shown by the coinage of a new plural form of the term in 1John 2,18: Here, the tradition is first quoted (καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται) and then transformed to the plural: καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν. These passages show that the author of the Epistles boldly activates an eschatological tradition or teaching which was known to the addressees or even taught within the Johannine School in order to interpret the present crisis of his circle as the great eschatological crisis. The eschatological expectation of “the antichrist” is adopted and even stressed as an eschatological interpretation of the present hour as the last hour (cf. | 1John 2,18), as the time of the final decision. However, this operation does not exclude the author expecting another last “day of judgement” (1John 4,17) and the parousia of

⁴⁰ There has been an extensive discussion on the interpretation of the participle ἐρχόμενον. Some interpreters claimed that the present participle can be interpreted as related to a future event of Christ’s coming ‘in flesh’, probably the parousia. It was concluded, then, that the author of 2John holds a chiliastic position (cf. G. STRECKER, Die Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1989, 335–337; ID., Die Anfänge der johanneischen Schule, NTS 32 (1986), 31–47; ID., Der Antichrist. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1Joh 2,18.22; 4,3 und 2Joh 7, in: T. Baarda etc. (eds.), Text and Testimony (FS A.F.J. Klijn), Kampen 1988, 247–254). Philologically, this interpretation cannot be excluded, but the interpretation provides many problems, because the parallel expression in 1John 4,2 has ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα which is clearly related to Christ’s bodily appearance in the past (the incarnation). Therefore, the hypothesis that 2John and 1John address totally different situations and ‘heresies’ is too bold. 2John 7 seems to denote the same adversaries as 1John 2,18–22 and 4,2. On the discussion, cf. FREY, Eschatologie III (see note 1), 62–67.

Christ (1John 2,28) which is related with the final transfiguration of the believers into the likeness of Christ glorified (1John 3,2; cf. John 17,24).⁴¹

The Johannine Epistles clearly prove the existence of eschatological 'school'-traditions within the Johannine Communities. The addressees of the Epistles knew or had heard of the coming antichrist, the final temptation, the parousia of Christ and the day of judgement. They were aware that the world and darkness were about to perish (1John 2,17 and 2,8), and that the believers who remained faithful would gain a final reward (2John 8). All these points are mentioned briefly and without emphasis, but this shows that the author does not tell anything that is new or strange to the addressees. He merely refers to common knowledge or an expectation which can be alluded to and used to admonish the hearers or readers to remain faithful in the present crisis.

These observations on the Johannine Epistles should be linked with the issues concerning the interpretation of the Gospel.⁴² The Epistles are the only source which allows a closer look at the community or circle of communities in which the Gospel originates. Any other attempt to write a history of the community based on redaction critical assumptions on the Gospel necessarily remains both speculative and uncertain. So, whatever the sequence of the edition of the Gospel and the Epistles was, the Johannine Epistles are the closest commentary on the Gospel, historically and theologically. Contrary to the mainstream of exegetes, I suppose that the Epistles were edited somewhat earlier than the Gospel, but even if they were edited later, reflecting a more developed community situation, it would be quite implausible to assume that the eschatological traditions which are adopted in the Epistles were unknown to the communities at the time the Gospel was composed and edited. But if the Johannine addressees knew these traditions, we must assume that they formed the background against which the Gospel's eschatological preaching was originally understood. |

c) This assumption is also confirmed by the Gospel. There, we can find not only the expectation of the parousia in the circle of the "brethren" which is mentioned in John 21 but also a number of sayings which can be taken to belong to the community tradition adopted and contextualized by the evangelist.

⁴¹ Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 87–94.

⁴² There are, of course, many studies on the Gospel which exclude the Epistles from consideration. This may have practical reasons, especially in dissertations, but the danger is that the results are one-sided, as if there were a large gap between the Gospel and the Epistles. A remarkable exception among the recent studies is the dissertation of W. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story within the Johannine Tradition*, JSNT.S 212, Sheffield 2001, who tries to draw community parallels to the Lazarus story from the Gospel and the Epistles (cf. my review in BZ 43 [2002], 286f.).

In recent scholarship, there is no consensus on ‘pre-Johannine’ traditions or sources of the Fourth Gospel anymore. Whereas some exegetes maintain some elements of the earlier source theories (e.g. the assumption of a signs source),⁴³ others claim that the evangelist could only draw on individual community traditions⁴⁴ and, probably, on the earlier Synoptic tradition.⁴⁵ The earlier hypotheses of a coherent source (‘Redenquelle’) have been largely abandoned. There is a growing consensus, instead, that it is only possible to isolate individual sayings of Jesus (and also confessions of the community) behind the Johannine discourse material which might have been reworked and expanded towards the shape of the Johannine discourses.⁴⁶

There is an open discussion on the number and development of these traditional sayings, and the details can not be discussed here. In my view, some community confessions such as John 6,69 or 11,27 should be included into such a list, moreover logia on discipleship (cf. John 12,25f.; 13,16.20; 14,12–14; 15,20f.; 20,23) and a saying on the entrance into the kingdom of God (John 3,3.5).⁴⁷ We should add words of promise such as John 6,35b (cf. 6,47), John 7,37b–38a, John 8,51 (cf. 8,52b),⁴⁸ an antithetical saying such as John 3,36 (cf. 1John 5,12) or a word on the mission of

⁴³ Cf., e.g. J. BECKER, *Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen*, in: I. Dunderberg/Ch. Tuckett/K. Syreeni (eds.), *Fair play: Diversity and conflicts in early Christianity. Essays in honour of Heikki Räisänen*, NT.S 103, Leiden/Boston/Köln 2001, 203–241. Cf. also the assumption of a ‘Gospel of Signs’ which is maintained (or rather presupposed) chiefly in North American scholarship by Robert Fortna and his students, see recently R.T. FORTNA, *Jesus Tradition in the Signs Gospel*, in: id./T. Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville/London/Leiden 2001, 199–208; T. THATCHER, *The Signs Gospel in Context*, *ibid.*, 191–198; T. FELTON/T. THATCHER, *Stylometry and the Signs Gospel*, *ibid.*, 209–218; S.C. WINTER, *Little Flags. The Scope and Reconstruction of the Signs Gospel*, *ibid.*, 219–235.

⁴⁴ Cf., for the Johannine miracle tradition, the convincing argument by M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZNW 98, Berlin/New York 1999.

⁴⁵ Cf. HENGEL, *Frage* (see note 14), 208f.; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen³1999, 502–510; FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 399; see also ID., *Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*, in: Th. Söding (ed.), *Mitte oder Rand des Kanons*, QD 203, Freiburg 2003, 60–118.

⁴⁶ Cf. now the discussion in THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 2–58, who provides a list of the sayings material he considers to be traditional. Another list is provided by SCHNELLE, *Einleitung* (see note 43), 505.

⁴⁷ Cf., on these sayings, THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 60–199; on John 3,3.5 cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 248–250 (where only v. 5 is regarded to be traditional, whereas V. 3 represents a more Johannine modification).

⁴⁸ On these sayings, cf. THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 245–258.455–475.495–505.

the Son such as John 3,16 (cf. 1John 4,9f.),⁴⁹ words on the Son of Man (such as John 1,51), and perhaps sayings of the type of the ἐγώ εἶμι-sayings or the sayings on the Spirit-Paraclete which might have influenced the thought within the Johannine school long before the composition of the Gospel.⁵⁰

For the present discussion it is important that some of the eschatological sayings in the Fourth Gospel were also a part of the tradition adopted by the evangelist for the composition of the Gospel. Most exegetes agree that this is true for the promise of Christ's "coming again" and the unification with the disciples in the Father's House (John 14,2f.; cf. 1Thess 4,17),⁵¹ even if there is some discussion on the shape of the saying within the Johannine tradition.⁵² If this is true, we can assume that even more sayings on Jesus' "coming" (John 14,18; cf. John 21,22)⁵³ or on "seeing him" (cf. John 16,16ff; cf. 14,19)⁵⁴ draw on community traditions. I would also as-

⁴⁹ Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 286f.

⁵⁰ Cf. SCHNELLE, *Einleitung* (see note 43), 505; on the I-am-sayings, see also THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 245–333. In my view, sayings on the Spirit-Paraclete may also be regarded as traditional, even if they form an important hermeneutical concept of the evangelist. But this kind of hermeneutical concept seems to have shaped the self-consciousness of the Johannine community and its preachers (perhaps including the evangelist) even before the composition and edition of the Gospel, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 160.183.

⁵¹ On this saying, see FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 138–145; K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, HBS 21, Freiburg i.Br. 2000, 247–253. THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 507–520, with a different view of the interpretation of the saying by the evangelist.

⁵² In some parts of the saying, the language sounds quite 'Johannine,' and we cannot preclude that the evangelist adapted the saying to his context. But other elements (οἰκία τοῦ πατρὸς, μοναὶ πολλαί, ἐτοιμάζειν and παραλαμβάνειν πρὸς τινα) are relatively rare in John, so it is best to assume that the evangelist adopted and, perhaps, modified a traditional saying from his community. Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 137.

⁵³ My assumption that the saying on the ὄρφανοί (John 14,18) could be a traditional saying of the community (cf. FREY, *Eschatologie III* [see note 1], 164–166) has been criticized by THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 20, who thinks that only the motif of the ὄρφανοί has a traditional background, whereas it is not possible to reconstruct a coherent unity that could have been transmitted within the community. This might be true due to the character of the Johannine language and the limitations of our method. But if the saying in John 14,2f. (and also the saying in Joh 21,22) are part of the Johannine tradition, it is obvious that the evangelist also draws on community traditions here, even if we cannot decide anymore to which extent the formulation in John 14,18 is his own.

⁵⁴ In my view, the discussion on the μικρόν-saying in John 16,16–19 shows clearly that there was a debate on the time at which the disciples should be able to see Jesus again. This might be a hint that the problem of the delay of the parousia was also discussed within the Johannine community (cf. FREY, *Eschatologie III* [see note 1], 205–209). There is no reason why the interpretation of these sayings in terms of the parousia should be 'not allowed' (cf. CHR. DIETZFELBINGER, *Der Abschied des Kommenden*,

sume that the saying on the “coming hour” of resurrection which is adopted in two different forms in John 5,25 and 5,28f., might depend on a traditional saying of the community which was formed without the *καὶ νῦν ἐστὶν* and definitely referred to the future.⁵⁵

But it is important to see that the eschatological tradition of the community was not only formed by sayings referring to future events. As in the Epistle, we can also see from the Gospel, that there were also traditional sayings stressing the presence of life. The hearers and readers of the Gospel were already well aware of the message that the believers “have” life (John 6,47; cf. 3,36; 1John 5,12) and will not see or taste death (John 8,51 and 8,52).⁵⁶ If the ἀμήν-introduction and the coherent form of the saying can be seen as arguments for the traditional character, we should even think that a saying such as John 5,24 was already part of the tradition of the Johannine circle.⁵⁷ This is hard to accept for many interpreters, because the wide-spread paradigm of an evangelist theologically correcting his community tradition towards a coherent view of the presence of the eschaton has led to the conclusion that the tradition was seen as the (dark) opposite of the evangelist’s position. But this paradigm which is obviously shaped by hermeneutical interests rather than by textual and | historical arguments can only provide an insufficient explanation of the complicated

WUNT 95, Tübingen 1997, 232). The passage is not included in the recent collection of Johannine sayings by Theobald, possibly due to the view that John 15–17 is a redactional insertion.

⁵⁵ Cf. also THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 620; ID., “Spruchgut” im Johannes-evangelium. Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker, in U.MELL et al. (eds.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS Jürgen Becker), BZNW 100, Berlin/New York 1999, (335–367)358–361.

⁵⁶ On these sayings, see SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* (see note 45), 73f.; THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 495–505.

⁵⁷ Cf. also THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 594–596 who hesitates: At first glance, the saying seems to be coherent with the theology of the evangelist to such a degree that many exegetes assume that it could only be formed by himself (594: “dem Evangelisten selbst zuzuschreiben”). On the other hand, the formal coherence of the saying leads to the assumption “dass er bereits vor der Aufnahme in das Evangelienbuch ein Eigenleben geführt hat” (594). But isn’t this a contradiction in itself? Theobald sees the problem and tries to solve it by means of the hypothesis that the saying “nicht aus dem allgemeinen Überlieferungsschatz der Gemeinde stammte, sondern vom Evangelisten selbst gebildet und in jenen als Korrektiv eingespeist wurde” (594). But if it had a separate existence before, where should the saying have come from, then? Were there different groups within the community, so that the evangelist took a tradition from a more ‘advanced’ circle to correct the common tradition of the community? This is very speculative. In my view, there are no compelling arguments against the saying’s being a part of the ‘common’ community tradition (cf. also SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* [note 42], 71ff.

process of reception and adaptation of different community traditions in the Gospel.

It is obvious from the Epistles and the Gospel that the Johannine community was aware of very different forms of eschatological traditions and expectations (of the parousia, of judgement and resurrection, and even of the coming of “the antichrist”). But the eschatological ideas of the community were not only dominated by expectations for the future. There were also sayings which expressed the believers’ certainty of life or the present possession of ‘eternal life’ or even the hope not to see death – whatever this meant⁵⁸ –, and if we cannot distinguish between different groups within the community arguing about eschatology we have to conclude that all these traditional expressions (and many other parts of the religious ‘kosmos’ of the community members) were used and understood as a whole. There is no reason to assume that the Johannine preachers or the community members thought that they were mutually exclusive.

This is confirmed also by the Epistles, where both lines of the eschatological community tradition are adopted and stressed almost to the same extent. However, in the situation of the crisis, the author relates the expectation of the future coming of “the antichrist” (and, together with it, the expectation of a final temptation of the believers) with the present crisis of the Johannine School. This bold reinterpretation of future expectations leads to a strong eschatologization of the present crisis, which is seen as “the last hour” (1John 2,18), but even this does not rule out the expectation of another coming “day of judgement” or of the parousia when the faithful believers will get their reward (2John 8) and their real character will be revealed (1John 3,2). It should be noted that the Johannine Epistles are a strong argument against the view that the Johannine type of ‘high’ Christology necessarily brings about a purely present eschatology.⁵⁹

3. The Eschatological Message in the Text of the Fourth Gospel

But now we have to turn to the Gospel texts. This is a much more difficult task, because, in this field, there is need of sound judgement on [the theories of later additions or redactional reworking of an ‘original’ Gospel text. For the purpose of this paper, I cannot repeat the arguments put forward

⁵⁸ Cf. the discussion by W. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* (see note 42), 73–81.

⁵⁹ This is the presupposition in the study of KAMMLER, *Christologie* (see note 11), who can maintain his view only by neglecting the evidence of the Epistles. Therefore, his argument remains insufficient.

elsewhere.⁶⁰ The only thing I would like to point out here is that the isolation of redactional passages in John cannot be substantiated by linguistic arguments.

Redactional theories are, of course, a legitimate attempt to solve the well-known literary ‘aporias’ such as John 14,31, but even the assignment of John 15–17 to a later redaction is not necessary for linguistic reasons.⁶¹ It is rather based on the view that different expressions on some subjects such as the spirit, Christology and ethics, sacraments and symbolism, or eschatology cannot be understood as a product of a single author but have to be distributed among different authors with controversial viewpoints. But such an argument is necessarily dependent on the interpreter’s image of the evangelist (who is often idealized in some way) and also on his or her view of the subject matter. This is most obvious for the construction of an evangelist who is thought to stress exclusively the present reality of life and judgement and to reinterpret or even reject any kind of future expectation. As far as I can see, such a construction is unparalleled in antiquity⁶²

⁶⁰ Cf. the argument in FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 429–445. On the aporias of Johannine ‘Literarkritik’ see also HENGEL, *Die johanneische Frage* (see note 14), 226ff.

⁶¹ This was demonstrated by various stylistic studies, most recently E. RUCKSTUHL/P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*, NTOA 17, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991. On the method and its value cf. FREY, *Eschatologie I* (see note 1), 432ff.; cf., more recently, the detailed study by TH. POPP, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 3, Leipzig 2001, who demonstrates convincingly that the art of repetition, variation and amplification in John forms a coherent web which does not allow the taking out of passages such as John 3,31–36 or 6,51c–58.

⁶² There is occasional reference to the conception mentioned in 2Tim 2,18 ἀνάστασιν ἡδὴ γεγενῆσθαι, but it is not quite clear how the opponents referred to in the Pastorals understood that phrase. Another parallel might be the early Gnostic Menander, who is said to have promised that everybody baptized in his name would receive immortality (cf. Irenaeus, *adv. haer.* I 23,5). But the information derived from these references is quite vague. They are obviously dominated by the interest to give a genealogy of the later heresies, so that it is difficult to use them as parallels for Christian views in the late 1st century or even in Corinth of the 50s (cf. 1Cor 15,12). At least, the Corinthian difficulties should not be interpreted in terms of growing Gnosticism (cf. on these issues M. HENGEL, *Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis*, in: ID., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, WUNT 141, Tübingen 2002, 473–510). Even the later Gnostics did not hold an exclusively present eschatology, but expected final events such as the destruction of the world by fire etc., as is shown by the Patristic refutations as well as by the Gnostic original sources. On the problems of the Gnostic parallels, cf. CHR. MARKSCHIES, *Art. Gnosis/Gnostizismus II-III*, in: RGG⁴ 3 (2000), 1045–1053; ID., *Gnosis*, München 2001; see also M. HENGEL, *Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum*, in: J. Ádna/S. Hafeman/O. Hofius (eds.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche* (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 190–223.

and most obviously | formed according to theological views which can be explained through modern philosophical ideas.

Not only the Johannine Epistles but also the Gospel text includes future expectations, and at least the person or group responsible for its final shape must have understood the text in some way. It is hard to give reasons for the idea of an ‘evangelist’ who thought in a marked contrast not only to traditions he adopted but also to redactors or editors responsible for the final shape of the Gospel text (if they are to be distinguished from the evangelist at all). So I will start here and attempt to interpret the text of the Gospel as a whole (only cautiously bracketing chapter 21 where there are good reasons for the assumption that a different editor or group of editors have shaped the final text).

3.1 Eschatology in the Farewell Discourses

The most appropriate starting point is provided by the farewell discourses. For a number of reasons they have gained a central place in recent Johannine research.⁶³ Before the crucifixion, Jesus speaks in such a way as if he were already risen or glorified. There is a remarkable melting of the horizons of time within these chapters with Jesus ‘on the borderline’ between the time before and the time after his glorification.⁶⁴ Here, the post-Easter community is represented by the group of | pre-Easter disciples who are addressed by Jesus in the hour of his death. So, the farewell discourses are

⁶³ Cf., e.g. the report by H.-J. KLAUCK, *Der Weggang Jesu*, BZ 40 (1996), 236–250; the monographic interpretations by F.F. SEGOVIA, *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991; J. NEUGEBAUER, *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden*, BWANT 140, Stuttgart 1994; M. WINTER, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13–17*, FRLANT 161, Göttingen 1994; D. F. TOLMIE, *Jesus’ Farewell to the Disciples. John 13,1–17,26 in Narratological Perspective*, BIS 13, Leiden/New York/Köln 1995; A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, FRLANT 169, Göttingen 1995; CHR. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT II/84, Tübingen 1996; DIETZ-FELBINGER, *Der Abschied* (see note 34); FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 102–239.

⁶⁴ This is shown by the contrast of tenses in Jesus’ words, e.g. in John 13,31f. and by the marked contrasts between promises of Jesus in the future tense (referring, e.g., to the Paraclete, to coming tribulations or the hatred of the world as it was experienced later by the community) and expressions mostly in the aorist or in the perfect tense which seem to regard Jesus’ earthly ministry as completed (cf., e.g. John 16,33; 17,4). Verses such as John 17,11f. even convey the view that Jesus is no longer with his disciples but already in distance from the ‘world’ (while he is portrayed as speaking or praying in the time before the Passion). On the analysis of these phenomena cf. FREY, *Eschatologie* (see note 1), 130–146.247–252.

not only an important hermeneutical clue for the interpretation of the theological perspective of the Gospel, they also seem to be the part of the Gospel which allows the closest look at the problems and hopes of the community of addressees. When in the narrated world of the Gospel the disciples are in grief because of the farewell words of Jesus, we can conjecture that the absence or invisibility of Jesus formed a major problem for the community of addressees. The words of comfort spoken to the disciples in the hour of Jesus' imminent death should be understood as words of comfort for the community of addressees in their situation of distress.

This is shown in the discourse John 13,31–14,31 which clearly addresses the problem of Jesus' departure (John 13,33.36–38) and which is framed in its main part by the repeated words "Do not let your hearts be troubled!" (John 14,1.27) and, additionally, by the call to believe: ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ (John 14,1.29).⁶⁵ Similarly, the final part of the second discourse is framed by the motif of sadness and suffering (λύπη, θλίψις: John 16,6.20–22.33), which is closely related to the problem of the absence (John 16,7) and invisibility (John 16,10.16–19) of Jesus.⁶⁶ The first and the second farewell discourse address the problems of the post-Easter church, grief, distress, the hatred of 'the world' (John 15,18ff.), and the threat of death (John 16,2f.) at a time when the Lord seems to be absent and the promise of his presence or even his parousia has become more and more doubtful.

This situation is addressed not only in the traditional saying on the mansions in the Father's house in John 14,2f. but also in the word that Jesus will not leave behind his disciples as orphans (John 14,18), in the various promises that they will "see him" (John 14,19; 16,16; cf. 17,24) and especially in the discussion among the disciples on the meaning of the enigmatic saying about the "little while" (John 16,16ff.). This saying has frequently been related to the Easter appearances in which the disciples saw the dead Jesus risen. But if we consider that it is not the situation of the narrated world with the disciples at the Last Supper but actually the situation of the post-Easter community which is addressed in the farewell discourses, such an interpretation remains insufficient. Related to the situation of the addressees, the passage on the guessing of the disciples (John 16,17f.), can only be read as an argument for the view that the community was struggling with the absence of Jesus and, perhaps, also with the delay of the

⁶⁵ Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 119–122.131f.

⁶⁶ I cannot discuss the details of the structure of the second discourse, but the inclusion between John 16,6 and 16,33 gives some support to the view that there is a unit from 16,4b–33 which is, then, extended by other passages of the speech which form a kind of 'diptychon' John 15,1–17 and 15,18–16,4a (cf. FREY, *Eschatologie III* [note 1], 109–113).

parousia. So they asked for the meaning or the trustworthiness of their tradition's promise that they should see him (again) in "a little while."

In the farewell discourses, the sad experience of the addressees is answered in a twofold manner. Firstly, it is stressed, that the disciples are not left alone in the post-Easter period, because the Spirit is present, and in the Spirit the presence of Jesus and the Father can be experienced (cf. John 14,23). Secondly, it is emphasized that the disciples already participate in all the benefits of salvation, they already have peace (John 14,27; 16,33), joy (John 16,22.24) and a new understanding of Jesus' work and words (John 14,26; 16,8–15). But obviously, their questions could not be answered sufficiently by reference to the present experience of salvation.⁶⁷

So, we also find a considerable number of future promises. Among them, there is the promise that the distance between the Lord and his disciples (expressed in spatial metaphors) or the invisibility of Jesus finally will be removed when the disciples enter the communion with him, when they "are, where he is." This is a clearly eschatological promise which cannot be interpreted only by reference to the present experience of the believers,⁶⁸ because in post-Easter time the 'absence' or invisibility of Jesus seems to have become a major problem for the members of the Johannine community (cf. John 16,10.16ff). So we can only assume that the first audience of the Gospel read the promise that a disciple shall be 'where Jesus is' against this background of their own situation. It is first uttered in John 12,26 as a promise to the disciples who lose their lives for Jesus' sake,⁶⁹ it is then repeated in the saying in John 14,2f., which provides a first eschatological answer on the problem of the departure of Jesus,⁷⁰ and it is finally

⁶⁷ It would be rather illusionary to think that all the open questions and the grief of the Johannine community could be wiped away by the simple reference to the disciples' Easter experience.

⁶⁸ Such an interpretation was proposed by H.-CHR. KAMMLER, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: O. HOFIUS/H.-CHR. KAMMLER, *Johannesstudien*, WUNT 88, Tübingen 1996, (87–190)104.

⁶⁹ Cf., on the sayings John 12,24–26, the interpretation by THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 97–129, who considers these verses as a secondary insertion into the 'original' speech to the 'Greeks' (John 12,20ff.) and develops a complicated model of the tradition of the saying in Mark, the Sayings Source, and, then, the Johannine community.

⁷⁰ In the present text of the farewell discourses, the problem of the disciples (in the narrated world) is first uttered in John 13,33: it is the problem of the departure of Jesus. This corresponds, in the world of the Johannine audience, to the problem of the 'absence' of Jesus which is, then, dealt with in the subsequent discourse. Within the whole of the Johannine 'drama' this view is much more adequate than the view that the starting point of the discourse is only the saying John 14,2f. An interpretation which sees the first farewell discourse primarily as a correction of that saying, remains insufficient regarding of the setting of the farewell discourses as a whole.

repeated at the end of the prayer | in John 17,24. So, it forms an inclusion of the farewell discourses, and it seems to express the final eschatological perspective of that passage. This compositional observation is a strong argument against the view that the first discourse John 14,1–31 (or rather John 13,31–14,31) is composed with the primary aim of neutralizing or even rejecting the eschatological expectation expressed in the traditional saying John 14,2f.⁷¹ If this were correct, we should ask why the evangelist adopted such a saying at all.

The saying in John 14,2f. is a Johannine adoption of an apocalyptic tradition which has its closest parallel in 1Thess 4,16f.⁷² It conveys the traditional notion of the parousia or the ‘return’ of Jesus (πάλιν ἔρχομαι; cf. John 21,22; 1John 2,28; Mark 8,38; 13,26f.) with the purpose of drawing the disciples into the union with himself (παραλήψομαι; cf. Luke 17,23f.34f.), and it links this idea with the farewell of Jesus (i.e. his death), which is viewed as the pre-condition of the eschatological union of the disciples with himself (ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε). There is a broad use of spatial (οἰκία τοῦ πατρός, ἐτοιμάζειν τόπον, ὅπου) and temporal (ἐὰν πορευθῶ ..., πάλιν ἔρχομαι, ἵνα ... ἦτε) expressions, and there is no indication that all these expressions should be understood only in a ‘demythologized’ manner. Instead, the reality of the promise of a ‘prepared place’ is confirmed by the syntactical structure (εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν...:). However, the time of the expected return and reunion is left open. Neither the view that the saying refers to the individual deaths of the disciples⁷³ nor the ideas that it definitely | refers to the resurrection appearances,⁷⁴ or to the ‘coming’ of Jesus in the Spirit-Paraclete,⁷⁵ or to cultic or

⁷¹ This was the view of J. BECKER, *Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970), (215–245)228. In a less radical way, many interpreters repeated that view, e.g. DETTWILER, *Gegenwart* (see note 63), 201f.; DIETZFELBINGER, *Der Abschied* (see note 34), 32f.; or recently THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 517f. Differently SCHOLTISSEK, *In ihm* (see note 31), 251: “die These einer Korrektur der vorgegebenen Gemeinde-Eschatologie durch die Eschatologie des Evangelisten [ist] sachlich unbegründet.”

⁷² On the background, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 138–145; STIMPFL, *Blinde sehen* (see note 29), 151–169; THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 511–516; see also the studies by G. FISCHER, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f.*, EHS.T 38, Bern/Frankfurt a.M. 1975, and J. MCCAFFREY, *The House with the Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2f.*, AnBib 114, Rome 1988.

⁷³ Cf. BULTMANN, *Evangelium* (see note 5), 465 note 1; FISCHER, *Wohnungen* (see note 72), 292.331, and in relation with the reference on the parousia, also BROWN, *Gospel II* (see note 16), 620.626.

⁷⁴ Cf. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 404; DIETZFELBINGER, *Der Abschied* (see note 34), 81f.98f.

⁷⁵ Cf. KAMMLER, *Jesus Christus und der Geistparaklet* (see note 68), 104.

visionary experiences within the community⁷⁶ can be affirmed definitely, and even the traditional notion of the parousia is not rejected.⁷⁷ Readers who shared the hope for a final return of Jesus according to the traditional eschatology (cf. John 21,22; 1John 2,28), might have understood the saying precisely this way.

Of course, within the first farewell discourse, the apocalyptic community tradition is complemented by various other sayings of promise, mentioning the Spirit-Paraclete (John 14,16f.), the vision of the risen Jesus which is only available to the disciples, not to the world (John 14,19), the indwelling of the Father and the Son within the disciples (John 14,23)⁷⁸ and again the ‘return’ of Jesus (John 14,18.28) so that they would not be orphans (John 14,18). The question is whether all this implies the rejection or at least correction of the ideas conveyed by John 14,2f. Especially the saying on the indwelling of the Father and the Son seems to reverse the direction of movement from John 14,2f.: According to the previous saying Jesus takes the disciples into his realm, whereas some verses later it is said that not only Jesus but also the Father enter the realm of the believers and dwell there spiritually. Is this a rejection of the idea mentioned above? Is it an obvious correction? Or is such a view predominantly based on a modern way of thinking for which the traditional eschatology has become problematic, so that the ‘spiritualization’ of these ideas has become much more attractive? But how could the first audience within the Johannine community understand them?

Of course, the author does not stress the apocalyptic imagery of the parousia or the ‘mansions in the Father’s house’ any longer, but there is no outright criticism of the ideas conveyed by the traditional saying, and in the end of the farewell discourses, in John 17,24, the contents of the saying is – at least partly – confirmed. The composition of John 13–17 and the inclusion formed by John 14,2f. and 17,24 show that the promise of 14,3 remains important for the eschatological expectations put forward in the farewell discourses. The intention of the first farewell discourse is not | to reject or correct the eschatology of a traditional saying but to comfort a community in tribulation and distress (14,1.27: μὴ παρασῆσθω ὑμῶν ἡ καρδία). This is done by means of different eschatological sayings which are coherent not in their respective ideas but in their pragmatic function.

⁷⁶ Cf. D.E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, NT.S 28, Leiden 1972, 129.

⁷⁷ It is correct when THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 518, says: “dass Joh 14 die Parusie-Vorstellung auf sich beruhen lässt.” But when he continues (*ibid.*) that “jeglicher mythologische Rest der ursprünglich apokalyptisch konnotierten Parusie-Vorstellung abgestreift wird,” he adopts the paradigm of correction again.

⁷⁸ Cf., on this idea, SCHOLTISSEK, *In ihm* (see note 31); on John 14,23 see 264–268.

So the discourse as a whole does not devalue the hope for a fulfilment of the promise uttered in John 14,3. The eschatological promise is not abandoned but rather confirmed by the idea that the risen Jesus is even now present through his spiritual indwelling in the disciples (John 14,23) and that they already participate in the eschatological gifts of the post-Easter time.⁷⁹

3.2 *Eschatology in the Narration of Jesus' Public Ministry*

It has frequently been observed that the eschatology of the farewell discourses differs from the kind of eschatological sayings which are adopted in John 1–12. The major issues of judgement and resurrection are only dealt with in the context of Jesus' public ministry, whereas the issue of Jesus' coming (again) is only discussed in the farewell discourses. For this reason the farewell discourses deserve specific attention, but it would be unwise to separate them from the other parts of the Gospel.⁸⁰ On the other hand, as the situation of the community is most clearly visible from the farewell discourses, they can also provide a clue for solving the problem of the two lines of eschatological thought sketched above.

a) The first chapter in which eschatological issues are dealt with is John 3.⁸¹ Here we find sayings on the problem of judgement (John 3,17–21), and the term "eternal life" is used for the first time in the Gospel (John 3,15f.). Here we can also observe that the evangelist develops his theological terminology as a deliberate alteration of the traditional language. Where John 3,3 and 3,5 use the phrase "kingdom of God" (βασιλεία τοῦ θεοῦ) which

⁷⁹ Cf. SCHOLTISSEK, In ihm (see note 31), 217: "Inhaltlich geht es dieser Rede Jesu um die Bestärkung und réécriture der futurisch-eschatologischen Verheißung in VV 2–3."

⁸⁰ This is the problem with the interesting monography by NEUGEBAUER, Aussagen (see note 63). A distinct eschatology of the farewell discourses was also assumed by VAN HARTINGSVELD, Eschatologie (see note 10). But his reading of the notion of John 14,2f. in terms of a 'rapture' during the lifetime of the disciples according to 1Thess 4,16f. (cf. 142) is clearly inadequate; cf. the criticism in FREY, Eschatologie I (see note 1), 221–226.

⁸¹ Cf. the extensive analysis in FREY, Eschatologie III (see note 1), 242–321; see also J. BLANK, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.Br. 1964, 53–108; STIMPFLER, Blinde sehen (see note 29), 7–73; M. MORGEN, Afin que le monde soit sauvé. Jésus révèle sa mission de salut dans l'évangile de Jean, LeDiv 154, Paris 1993, 29–158; A. HAMMES, Der Ruf ins Leben. Eine theologisch-hermeneutische Untersuchung zur Eschatologie des Johannesevangeliums mit einem Ausblick auf die Wirkungsgeschichte, BBB 112, Bodenheim 1997, 68–175; POPP, Grammatik des Geistes (see note 61), 81–255.

is well-known from the earlier Jesus tradition,⁸² several sayings later in the chapter, such as John 3,15.16 and 3,36, introduce the term “eternal life” (ζωὴ αἰώνιος).⁸³ In the subsequent parts of the Gospel, the traditional term “kingdom of God” is never used again, and the terms βασιλεία, βασιλεύς and βασιλεύειν are only used in relation with Jesus, whose reign is, according to John, the realization of the kingdom of God.⁸⁴ From John 3,15 onwards, the Gospel uses the term ζωὴ αἰώνιος instead of βασιλεία τοῦ θεοῦ, and the development in John 3 shows that “to have eternal life” is introduced as a substitute for the phrase “to see” or “to enter God’s kingdom.” The evangelist seems to be well aware that he is developing a new type of soteriological language⁸⁵ but he shows that, in his understanding, its most central term for salvation is connected to the most important term of the earlier Gospel tradition.

Compared to the earlier tradition, it is strongly emphasized that salvation or possession of “eternal life” is not only to be expected but is to be experienced as a present gift. This line of present eschatology is clearly stated in John 3,36: “Whoever believes in the Son, *has* eternal life” (ἔχει ζωὴν αἰώνιον; cf. 1John 5,12). An analogous expression of the present reality of eternal life and condemnation is found in John 3,18: Whereas the person who has faith in Christ will not be condemned (οὐ κρίνεται), the non-believer has already been condemned (ἤδη κέκριται). As a *locus classicus* of Johannine present eschatology, this phrase seems to convey the notion that the final judgement has already been finished in relation to both, the believers and the non-believers.

⁸² On the tradition behind these sayings, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 248–250, and THEOBALD, *Herrenworte* (see note 12), 61–96; see also B. LINDARS, *John and the Synoptic Gospels: A Test Case*, NTS 27 (1980/81), 287–294.

⁸³ On the structural parallel between John 3,3; 3,5; 3,15; 3,16 and 3,36a see FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 260f.; cf. also L. HARTMAN, *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, SBS 148, Stuttgart 1992, 144f.

⁸⁴ Cf. John 12,13.15 and 18,33.36.37.39; 19,3.12.14.15.19.21. On the motif of the ‘kingdom’ of Jesus in John see FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 271–282; M. HENGEL, *Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium*, in: id./A.M. Schwemer (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 56, Tübingen 1991, 163–184; on the motif in John 12,12–16 see A. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John*, WUNT II/158, Tübingen 2003.

⁸⁵ There are a few passages in the Synoptics where the term ζωὴ (αἰώνιος) is already related with βασιλεία τοῦ θεοῦ, cf. Mark 9,43.45.47. In some passages in Paul, ζωὴ αἰώνιος is understood as a future gift (Rom 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8), whereas other passages see ζωὴ as a present gift of salvation mediated through participation in the life-giving spirit (1Cor 15,45), cf. Gal 2,20; 5,25; Rom 6,8; 8,2.6.10; 2Cor 4,10–12. This tendency is continued, then, in Col 3,3f., which is roughly parallel with 1John 3,2f. On this, see FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 267f.

But what does this actually mean? Does this exclude the possibility of a further judicial act? Or does it only mean that the decision on the final destiny of any human being is made in the present, during their lifetime? Does the view that the mission of Jesus is interpreted as the final judgement (cf. John 3,19) necessarily mean that any notion of a future judicial act is impossible for logical reasons?⁸⁶ What about the fact that the sending of Jesus did not bring the consummation of the world? Did the evangelist ignore the reality of the created world in which his addressees continued to live? And if he knew of the creation, could he really abandon the idea of the end, the “last day”? We should not overlook, that John 3 also conveys the idea that the decision in the present will have consequences in the future. In 3,36, there is a remarkable phrase with a negative future form: “whoever disobeys the son, *will not see life* but must endure God’s wrath.” This phrase has a traditional parallel in John 8,51f. where it is said that the one who believes *will not see* or taste death. These sayings in the future tense cannot be dismissed as redactional additions, and they convey at least the notion of a *possible* future experience of death or life.

The last phrase in John 3,36 on the endurance of wrath also deserves attention. It is true that in this phrase the wrath is viewed as a present reality,⁸⁷ and it is not explained in which way and at what time it should have its effect. But linguistic parallels in Wis 16,5 and 18,20 suggest that the idea of a final realization of God’s wrath is left open,⁸⁸ and there are other words and phrases in John which confirm this view, e.g., the use of ἀπόλλυσθαι in John 3,16, the phrase “to die in sins” in John 8,21.24, and the metaphorical mention of the burning of the branches in John 15,6.⁸⁹ In

⁸⁶ Cf., most recently, J. BECKER, Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium, ZNW 91 (2000), (192–211)201ff. who claims that any notion of a future parousia or a future judicial act “wären geradezu systemwidrig, weil zwei nacheinander stattfindende Endgerichte ein Unding sind” (204f.). This kind of logical conclusion is not adequate for ancient texts. Numerous examples from early Judaism or early Christianity demonstrate that eschatological images and ideas were in fact combined in many ways. At the beginning there is not the ‘system,’ but the texts or, rather, a variety of images.

⁸⁷ In this, there is a remarkable difference to the Baptist’s words in Matt 3,7 and Luke 3,7 about the “coming wrath” (ὄργη μέλλουσα).

⁸⁸ The two passages from Wis 16,5 and 18,20 are the only parallels for the phrase ἡ ὄργη μένει in John 3,36, so it is possible to assume that the evangelist knew and alluded to that background. This assumption is strengthened by the fact that Wis 16,5 is taken from the sapiential reception of the episode of the snakes (Num 21,4–9) which also forms the background of the saying in John 3,14f. Cf. J. FREY, “Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...” Zur frühjüdischen Deutung der ‘ehernen Schlange’ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (eds.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (= no. 3 in this volume).

⁸⁹ Cf. FREY, Eschatologie III (see note 1), 305–308.

view of these different expressions and images of judgement, it is doubtful whether the consequence of John 3,18 could be that the non-believers have to expect nothing more than their own death. In my view, such an understanding is based too much on modern terms and on the logical presupposition that a saying such as John 3,18 excludes any idea of a future wrath or punishment.⁹⁰ In view of John 3,36 or 15,6, the Fourth Gospel seems to be less consequent than many of its interpreters. In the Johannine epistles, there is also notion of the ‘day of judgement’ (1John 4,17) on which a person can be shamed (1John 2,28). In 2John 8, loss and reward are seen as real possibilities. If this is the horizon in which the Johannine texts were read, it is questionable whether the ‘consequent’ interpretation of John 3,18 really meets the understanding of the first readers of the Gospel. Of course, they were meant to grasp that the decision on life or death is made now, i.e. in the encounter with Jesus (or, later, with the proclamation of his word). But the language in several passages of the Gospel also shows that this does not preclude all future expectation. This is obvious in John 12,47f., where it is stated that the words of Jesus will judge the non-believer “on the last day.” Regardless whether this phrase was coined by the evangelist or – as some interpreters think⁹¹ – by a Johannine redaction, it shows a way in which the notion of judgement could be understood: Even if the decision is made now, the sentence will be uttered “on the last day.”

On the other hand, it is true that, compared with other New Testament texts (cf. Matt 25,31–46; Rev 19–20), the imagery of judgement is remarkably reduced in John. However, this is not due to some kind of ‘modern’ demythologization but rather to the Christological and soteriological focus. So it is true that the accentuation of the present eschatology is a consequence of the Christological convictions of the author (and his | community). If Jesus is the true Son who is commissioned to do the judicial and life-giving work of the Father (cf. John 5,22f.26), then the encounter with him has a strictly decisive character. However, it would be anachronistic to think that this should lead to a consequent critical elimination of any idea of a future eschatological act. As John 3,36 demonstrates, even in the

⁹⁰ Possibly we should also add the difficult expression ἀνάστασις κρίσεως (John 5,29; cf. below).

⁹¹ Cf. the discussion in FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 309–318. Many exegetes saw only the words ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ as a redactional insertion (cf. BULTMANN, *Evangelium* [see note 5], 262f. note 7), other interpreters wanted to view vv. 48b-50 (W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, BET 6, Frankfurt a.M. 1977, 56; K.-M. BULL, *Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung*, BET 24, Frankfurt a.M. 1992, 65f.) or even the whole passage vv. 44–50 (BECKER, *Evangelium II* [see note 9], 480ff.; M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, NTA 20, Münster 1988, 327f.) as a redactional insertion, but the arguments are by no means compelling.

chapter which provides the classical argument for the present eschatology of the Gospel, the dimension of the future is not totally dismissed.

b) The most relevant passage for the issue of Johannine eschatology is, of course, John 5,19–30.⁹² Here we find the most important and controversial eschatological sayings. The passage strongly conveys the notion of Christ's divine authority, and it addresses the accusation uttered by Jesus' Jewish audience (which might actually represent the view of the Jewish contemporaries of the Johannine Community)⁹³ that Jesus made himself equal to God (John 5,18). The accusation of the opponents seems to be based on the conviction that Jesus is in fact a mere human being, so that it is a blasphemous act to ascribe any kind of divine function or origin to him. For such a view, the Christological preaching of the Johannine Community is not only erroneous but even scandalous, and the claims made by Jesus' own words (John 5,17; cf. 8,58; 10,30.34–38) can only be rejected as a blasphemous violation of the monotheistic creed of Israel.⁹⁴ |

In John 5,19–47, the accusation of blasphemy is rejected by a number of arguments. To start with, the unity between the Father and the Son and the close correspondence between the works of both is stressed (John 5,19–20; cf. 5,30). If this is true, it can also be said that God himself is at work when Jesus acts (as, e.g., in the healing of the sick man, which is related in John 5,1–9). Going on from there, it is told that the works of Jesus are done in the authority of the Father who has authorized the Son (John 5,21–23; cf. 5,26f.) to communicate life, and, at the same time, to pass sentence

⁹² Cf., on this passage see FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 322–402; see further BLANK, *Krisis* (see note 81), 109–182; H. WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis Jesu und im frühen Christentum*, BThSt 20, Neukirchen-Vluyn 1993, 77ff.; STIMPFLE, *Blinde sehen* (see note 29), 74–107; HAMMES, *Der Ruf ins Leben* (see note 81), 176–244; KAMMLER, *Christologie und Eschatologie* (see note 11). See further the important article by DAHL, *Do not Wonder!* (see note 2), further M. DE JONGE, *Christology and Theology in the Context of Early Christian Eschatology particularly in the Fourth Gospel*, in: F. van Segbroeck etc. (eds.), *The Four Gospels 1992 III* (FS F. Neirynck), BETL 100, Leuven 1992, 1835–1853; BECKER, *Hoffnung* (see note 86), 206ff.

⁹³ On the problems of these references, see J. FREY, *Das Bild der Juden im vierten Evangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. Labahn/ K. Scholtissek/A. Strothmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2003, 33–53 (= no. 5 in this volume).

⁹⁴ On the definition of blasphemy in first century Judaism cf. D.L. BOCK, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, WUNT II/106, Tübingen 1998, 30–112. On the Jewish view on the heresy of 'two powers in heaven,' see A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven*, SJLA 25, Leiden 1977 (on John cf. 215–217). On the historical background of the accusation in John cf. recently TH. SÖDING, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). *Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes* (Dtn 6,4f.), ZNW 93 (2002), 177–199.

on all human beings. Since raising the dead and enacting the final judgment are traditionally considered to be God's own works, the authority in which Jesus acts can only be described as divine authority.

Of course the reference to the authorization of the Son might be regarded as a mere claim. Therefore, the discourse addresses the opponents and tries to convince them,⁹⁵ and the dialogue character which is most obvious in John 5,31–47 can also be seen in a number of textual elements in 5,19–30. Several times, the (fictive Jewish) hearers are addressed by the introduction λέγω ὑμῖν. In v. 20 it is foretold that they will be surprised or even offended by the “greater works” of Jesus (ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε), and in v. 28 they are told not to be surprised or offended (μὴ θαυμάζετε τοῦτο).

The repetition of θαυμάζειν is remarkable, and the double use of this verb in relation to the hearers' reaction is certainly a deliberate textual link. From other Johannine passages (John 7,21 and 3,7) we can conclude that the verb characterizes not merely some kind of surprise but rather the reaction of unbelief: the offence the opponents took at the high Christological claims of Jesus or of the Johannine Community. This observation provides a clue to clarifying the logical structure of John 5,19–30.

Of course, for interpreters who emend vv. 28f. as a redactional addition there is no need to demonstrate the coherence of the passage as a whole. For some of them, the beginning of v. 28 μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ... is a plain parallel of v. 25 with its introduction in ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα...⁹⁶ In this view, τοῦτο is used in a kataphoric sense. It refers to the contents of the saying, and the introduction μὴ θαυμάζετε simply says that the addressees should not be astonished about the coming hour or resurrection (but should share such an expectation). In this view, v. 28f. is only an exhortation to | eschatological expectation which is praised as a parallel and intended to be a correction of v. 25.

But if we see that there is a relation between the use of θαυμάζειν in v. 20 and the resumption of θαυμάζειν in v. 28, the logical structure of the passage can be described differently. There are also other arguments for understanding τοῦτο in an *anaphoric* manner, i.e. as a reference to the previous passage:⁹⁷ it refers to the authority of Jesus which was described

⁹⁵ Of course, the discourse is not written as an attempt to convince actual Jewish readers. This is only the fictional setting. On the level of the written Gospel, the narration of Jesus' discussion with his contemporary opponents is primarily addressed towards the audience in the Johannine community.

⁹⁶ Cf., e.g., BECKER, *Evangelium I* (see note 9), 281; recently repeated in ID., *Die Hoffnung* (see note 86), 206f.

⁹⁷ On the issue, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 330f.

in the previous verses. Jesus' most offending claim was that he has the authority to give life and pass sentence even in the present, and the offence of the non-believing audience was already foretold in v. 20 (ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε). Now, v. 28 argues that the people who accused Jesus because of his claims should not be surprised or offended. The reason is given in the following ὅτι-clause. This clause introduces an idea which might also have been accepted or even shared by the opponents:⁹⁸ the idea that the "Son of Man" or another divine agent will finally pass sentence on all human beings. This kind of expectation has its background in the Book of Daniel and its textual traditions, and there are other parallels in Jewish sources, most visibly in the Similitudes of 1 Enoch.

In John 5,28f., the idea is already shaped according to some Johannine ideas: it is Jesus (or according to v. 27 the "Son of Man") who raises the dead, and the decision regarding each individual's eternal fate is made not through a judgement made in the future but is based only on what they have done during their lifetime. According to their deeds (or, perhaps rather, their faith)⁹⁹ they will be raised in a twofold manner: those who have done what is right to the "resurrection of life" (i.e. to the imperishable life of the resurrected), and those who have practised what is wicked to the "resurrection of condemnation" (which might be interpreted as a kind of punishment). The phrase differs from the terms normally used in the Fourth Gospel. Moreover, it is strongly shaped according to several Biblical passages: "those in the tombs" are mentioned in Is 26,19 LXX, the twofold resurrection has its roots in Dan 12,1–3, and the authorisation of the Son of Man to enact judgement could be taken from Dan 7,13.22 LXX. So, it is likely that the author deliberately inserted these traditional views. Probably he thought that the Jewish opponents of the community also knew or even shared expectations like | that. The argumentation runs as a simple conclusion *a minore ad maius*: if the audience held such an expectation, then they should not even take offence at the claim that the "Son of Man" (v. 27) exercises his eschatological authority now, already in the present, every time when his word is proclaimed.¹⁰⁰

If we interpret v. 28f. in this way, the passage fits well into the structure of the argument of John 5,19–30, and there is no need to interpret the two

⁹⁸ At least according to the view of the Johannine author, for whom such a traditional claim seems to be more acceptable to the (fictional) Jewish audience of Jesus than the christological claims made in vv. 22f.26.

⁹⁹ The terminology is traditional (cf. John 3,20f.). In Johannine terms the reference to „good“ or „bad works“ should be interpreted primarily as a reference to faith or unbelief. On John 3:20f., cf. FREY, Eschatologie III (see note 1), 284f.298–300.

¹⁰⁰ The argument is parallel to John 5,46f.: If the hearers really had faith in Moses' Scriptures, they would also believe in Jesus, because the Scriptures (in the Johannine view) witness to Jesus' claims.

verses as isolated passages or secondary insertions. For his argument, the evangelist adopts a saying from his community tradition. This saying was roughly parallel to the tradition used in John 5,25 (but shaped differently in detail). Whereas the tradition used in John 5,25 was complemented by the phrase *καὶ νῦν ἐστίν*, the evangelist had no need to do the same in 5,28f., because he wanted to use the common plausibility of the eschatological expectation as an argument for the claim that Jesus merely does in the present what he was expected to do on the last day: enacting judgement and raising from the dead “whomever he wants.”

Therefore, the use of the traditional future eschatological saying does not diminish the Gospel’s emphasis on the present decision and the present gift of life. John 5,28f. is not a ‘correction’ or reduction of the present eschatological ideas from John 5,24f. Rather it is used to provide an argument for the validity of Jesus’ claim to exercise divine power in the present. The use of the tradition in John 5,28f. shows, however, that the stress on present eschatology does not exclude the expectation of a future eschatological act (in which the present spiritual decision will come to its physical consequences).

c) The most important element of expectation is the resurrection of the dead. This is obvious not only in John 5,28f. but also in John 6,39.40.44.54 and in the Lazarus story in John 11. Such an expectation is important because, according to the Fourth Gospel (and to the Epistles), the believers have not yet reached their final completion. They are on the way, while Jesus has already been glorified, and they can only hope to finally enter that realm “where Jesus already *is*” (John 12,26; 14,2; 17,24). They are still threatened by suffering and death and there is no hint in the Gospel that the members of the community did not mind such a threat. Rather, the farewell discourses show that the disciples were in fear (John 16,33), they felt lonely (John 14,18), were faced with hatred (John 15,18ff.) and were even threatened by death (John 16,2f.). This is confirmed by the Lazarus pericope: the death of a disciple could even be regarded as a threat to the faith of the fellow disciples. If the evangelist had only told his readers that physical death was of no relevance for them any longer, this would have been no comfort at all. Instead, he inserts the promise of resurrection not only in John 6 but also in the central passage of the Lazarus episode: “Whoever has faith in me, will live, even when he dies” (John 11,25). For those who believe in Jesus (and have, therefore, ‘eternal life’), it is promised that even in the case of physical death they will experience life. The promise of future resurrection is a consequence of the present gift of eternal life, but since the possession of eternal life cannot mean physical im-

mortality,¹⁰¹ the reality of physical death remains a problem for the disciples.¹⁰² They fear the danger of tribulation and death, and they feel sadness in view of the death of their fellow believers (as we can see in the Lazarus story). So the Gospel has to comfort them not only by emphasizing the present gift of life but also by the promise of future resurrection and of a definite state of communion with Jesus (John 14,2f.; 17,24).

d) This is demonstrated most clearly in the Lazarus story.¹⁰³ Here, Johannine Christology and eschatology are linked with the Passion narrative and with the peculiar Johannine theology of the cross.¹⁰⁴ The evangelist does not only adopt the ἐγὼ εἶμι-word John 11,25f., but shapes a dramatic story in which the contents of that saying (and the traditions from John 5,25 and 5,28f.) are visualized.¹⁰⁵ Lazarus' coming forth from the tomb (John 11,43f.) is not only a symbol of the salvation from sin but | also a narrative visualization, or even physical representation of the promise that those who are "in the tombs will hear his voice and ... come forth to the resurrection of life" (John 5,28). So, in analogy with the emphasis on the notion of bodily resurrection in the Johannine Easter appearances (cf. John 20,7f.20.27; 21,12f.), the Lazarus story brings the eschatological message of the Fourth Gospel into a clearly antidocetic focus.¹⁰⁶ Obviously, the physical death of a person whom 'Jesus loved' was a problem for the Johannine community, and the words of Martha and Mary (John 11,21.31) point to that problem: Death seems to be a consequence of the absence of Jesus. In such a situation a merely spiritual comfort would be quite insuffi-

¹⁰¹ SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* (see note 42), 71ff., assumes that there were sayings within the Johannine tradition in which the gift of 'life' was understood in terms of physical immortality (cf. John 8,51f. and 5,24). But such an assumption must remain highly speculative.

¹⁰² It is hard to understand how exegetes can claim that 'death' has become totally irrelevant (cf. BULTMANN, *Evangelium* [see note 5], 307f.: "wesenlos"). In my view, this demonstrates a serious disregard of the bodily reality of life, a reality which was shared by the Johannine community as well.

¹⁰³ On John 11,1–44, cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 403–462. See further J. KREMER, *Lazarus*, Stuttgart 1985; STIMPFLE, *Blinde sehen* (see note 29), 108–146; C. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht*, WUNT II/69, Tübingen 1994, 208–235; LABAHN, *Jesus als Lebensspender* (see note 44), 378–465; SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* (see note 42).

¹⁰⁴ Cf. J. FREY, *Die theologia crucifixi des Johannesevangeliums*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (eds.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238, and TH. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, on John 11, cf. esp. 192–196 (= no. 10 in this volume).

¹⁰⁵ On the Lazarus story as a composition of the evangelist that visualizes the tradition from John 5,25 and 5,28f., see SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story* (see note 42), 87f.

¹⁰⁶ Cf. U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, Göttingen 1987, esp. 141–151; see also FREY, *Eschatologie III* (see note 1), 457ff.

cient. For the community in distress and grief, threatened by hatred and death, it is not enough to know simply that Jesus *is* “the resurrection and the life” (John 11,25) and that death has no relevance in the face of the ‘eternal life.’ For the Johannine audience, the Lazarus story functions as a visualization of the promise, given to everyone who believes, that Jesus “will raise” him or her “on the last day” (John 6,39.40.44.54).

3.3 The Function of Future Eschatology in the Gospel

Resurrection from the dead and the abiding communion with Jesus are the two elements of future eschatology which are promised in the Fourth Gospel in order to allay the fears of a community in distress. There is no literary or historical reason to deny this kind of expectation. Against the background of the previous interpretations, it can be explained why the evangelist retained such an expectation in combination with his notable emphasis on the presence of life. His interpretation is less spiritualizing than interpreters have conjectured, and with regard to the situation of his audience, he has to integrate elements of future eschatology in order to comfort his community in the face of death and tribulation. In view of the problems of the Johannine audience, and against the background of the Johannine community tradition, the elements of future eschatology do not contradict the predominant line of present eschatological expression. Contrary to the view of many interpreters, Johannine preaching was less spiritualizing and much more realistic. The purely present eschatology is a fiction of modern theology, a product of an exegetical spiritualism which has grown since the time of Schleiermacher and Baur, but cannot do justice to the thought of the Johannine author. |

4. Summary and Conclusions

1. It is obvious from the Epistles and the Gospel, that the Johannine School held vivid eschatological expectations, not only the apocalyptic expectation of an antichrist figure and of a final temptation but also the traditional expectation of the final parousia, the resurrection of the dead (which was already seen as an act of Jesus himself) and the day of judgement.

2. In the community tradition, there were not only future expectations but also ideas that the believer is given eternal life in the present. We cannot determine anymore how the different eschatological sayings were combined and how their relationship was understood within the Johannine community.

3. In the Johannine Epistles and in the Fourth Gospel, the eschatological traditions are adopted and contextualized. There are notable differences

between the Epistles and the Gospel, but in my view they should not be explained by the theory of a coherent theological development which ran in one or the other direction. It seems to be more plausible to explain each work from its particular community situation.

4. The Epistles are written in face of a severe crisis within the Johannine Community. In this crisis, apocalyptic community traditions are adopted in order to characterize the present situation as the time of eschatological decision.

5. In the Gospel, eschatological traditions are adopted to comfort the community in a situation of tribulation and distress. So, the expectations of the resurrection from the dead and the abiding communion with Jesus are adopted. On the other hand, the traditional expectation of a future judgement is transformed considerably, because the decision on the eternal fate of any human being is made in the present encounter with Jesus, and any future act can only show the consequences of that decision.

6. Obviously, Johannine eschatology emphasizes the present gift of life and the decision or judgement happening in the present. But the other aspects of eschatological teaching also have a specific function within the Johannine Literature.

15. Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium¹

1. Das ‚geistliche‘ Evangelium und die spiritualisierende Deutungslinie

Nach der berühmten Notiz des Clemens von Alexandrien hat der Evangelist Johannes sein Werk als ein „geistliches Evangelium“ (πνευματικὸν εὐαγγέλιον) verfaßt, nachdem die anderen drei Evangelisten die leiblichen Dinge (σωματικά) über Jesus aufgezeichnet hätten.² Mit dieser Aussage, die noch auf die Überlieferung der Alten der frühen Zeit, d.h. wohl der kleinasiatischen Presbyter, zurückgehen soll,³ nimmt der alexandrinische Lehrer implizit Stellung zu dem Problem der Widersprüche zwischen den vier kanonisch gewordenen Evangelien – insbesondere zwischen Johannes und den Synoptikern. Dieses war mit der Entstehung und Durchsetzung der Vier-Evangelien-Sammlung⁴ unabweisbar gegeben⁵ und wurde in

¹ Für die Durchsicht des Beitrags und Hilfen bei den Korrekturen danke ich meiner Mitarbeiterin Nadine Kessler sehr herzlich.

² Clem. Alex., Hypotyposen VI (GCS 17,3 Stählin, 197), nach Euseb, h.e. 6,14,7): „Zuletzt hat Johannes, als er sah, daß die leiblichen Dinge in den Evangelien bekannt gemacht worden waren, auf die Ermahnung von Freunden hin und vom Geist inspiriert, ein geistliches Evangelium verfaßt.“

³ Euseb, h.e. 6,14,5: τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων. Clemens überliefert weitere wohl kleinasiatische Überlieferungen, so (in Quis Dives 42) von der Rettung des Jünglings, der sich dem Räubertum zugewandt hatte, außerdem die asketische Legende von Johannes und dem Rebhuhn, s. dazu M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993, 115f.

⁴ Daß die Vier-Evangelien-Sammlung zur Zeit des Clemens längst verbreitet war, zeigt sich vor ihm im Diatessaron des Tatian, das das Johannesevangelium als chronologischen Rahmen zugrundelegt, sowie im Werk des Irenäus, der den Vier-Evangelien-Kanon nicht erst etabliert, sondern mit ihm eine schon bestehende Größe begründet; s. dazu M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus, WUNT 224, Tübingen 2008, 15–22; T.K. HECKEL, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999, 350–353; B. MUTSCHLER, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon, WUNT 189, Tübingen 2005, 34–42.249–280 und 503f.

⁵ Schon Papias von Hierapolis, der um 130 n.Chr. seine fünf Bücher über die „Auslegung der Worte des Herrn“ verfaßte, scheint die Problematik bewußt gewesen zu sein, wenn er in seiner berühmten Notiz über den Evangelisten Markus (Euseb, h.e. 3, 39,15) kritisiert, daß dieser die Verkündigung des Petrus, soweit er sich ihrer erinnerte, nicht in der richtigen Anordnung (οὐ μέντοι τάξει) niedergeschrieben habe, was wohl darauf hinweist, daß er ein Werk mit einer grundlegend anderen Reihenfolge (d.h. am ehesten

der Alten Kirche immer wieder heftig diskutiert,⁶ bis es dann schließlich im Sinne der Harmonistik vorläufig beiseite gelegt wurde.⁷

Clemens steht mit seiner Aussage zugleich relativ am Anfang einer Tradition der ‚spiritualisierenden‘ Lektüre des Johannesevangeliums, für die die ‚leiblichen‘ Dinge von untergeordneter Bedeutung sind, während der ‚geistige‘ Gehalt, der tiefere Sinn, die symbolische und theologische Bedeutung das eigentlich Wertvolle dieses Evangeliums ausmachen. In diesem Verständnis hat das Johannesevangelium überragende Bedeutung für die Entwicklung der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre erlangt. Johannes galt bald als ‚der Theologe‘,⁸ der ‚Adler-Evangelist‘,⁹ der sich zu ‚geistlichen‘ Höhen erhoben und Christus in seiner wahren göttlichen Herrlichkeit zur Darstellung gebracht hat. Deshalb kam dem ‚geistlichen Evangeliums‘ für Glauben und Lehre der Kirche stets besondere Bedeutung zu.

Eine besondere Hochschätzung des Johannesevangeliums verbindet sehr unterschiedliche Interpreten aller Epochen, von den Valentinianern¹⁰ über

das Johannesevangelium) gekannt haben muß; s. dazu HENGEL, *Evangelien* (s. Anm. 4), 124f.; DERS., *Frage* (s. Anm. 3), 87; ausführlicher H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971, 45–51.

⁶ Vgl. zum Problem ausführlich MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 5). S. auch den knappen Abriss bei J. FREY, *Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: Th. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg i. B. u.a. 2003, (60–118)60ff. (= Nr. 5 in diesem Band).

⁷ So für Jahrhunderte prägend in Augustins Schrift *De consensu evangelistarum*; s. dazu MERKEL, *Widersprüche* (s. Anm. 5), 218–261.

⁸ Johannes erhielt den Ehrentitel ὁ θεόλογος, so zuerst bei Origenes (in Io fr. 1: GCS Origenes 4, 483,14; s. auch 484,7 aus späteren Katenen), und in den Johannesakten (ActJoh 5: Lipsius/Bonnet, 155,33 [einzelne Handschriften]).

⁹ Nach Apk 4,7 (vgl. Ez 1,11; Jes 6,2) ist der Adler eine der vier Throngestalten, die zuerst von Irenäus (adv. haer. 3,11,8) als Hinweis auf die Einheit des viergestaltigen Evangeliums gedeutet wurden (dazu s. MUTSCHLER, *Corpus Johanneum* [s. Anm. 4], 67–70). Später setzte sich die von Hieronymus (in Ez 1,1) und Gregor d. Gr. (in Ez III,1 und IV,1) vertretene Zuordnung des Menschen zu Matthäus, des Löwen zu Markus, des Stiers zu Lukas und des Adlers zu Johannes durch, die die Darstellung der Evangelisten in der christlichen Kunst bestimmt. Vgl. U. NILGEN, *Art. Evangelisten und Evangelistensymbole*, LCI 1, Freiburg 1968, (696–713)711ff.

¹⁰ S. zur Hochschätzung des Johannes bei den Valentinianern Irenäus, adv. haer. 3,11,7 (dazu MUTSCHLER, *Corpus Johanneum* [s. Anm. 4], 249–254), sowie weiter HENGEL, *Frage* (s. Anm. 3), 41–45, der die Valentinschüler Ptolemaios (zu diesem CHR. MARKSCHIES, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZAC 4 [2000], 225–253), Herakleon als den ersten Johanneskommentator (s. A. WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, WUNT 142, Tübingen 2002) und Theodotos, außerdem aus dem Nag Hammadi-Fund das Evangelium Veritatis, das Philippusevangelium und den sogenannten Rheginusbrief (*De resurrectione*) nennt. S.

*Martin Luther*¹¹ bis hin zu *Rudolf Bultmann*,¹² aber die | Linie seiner spiritualisierenden Interpretation wurde besonders in der Zeit des ‚Johannismus‘ um 1800 wieder aufgegriffen¹³ und wirkt fort bis in die Gegenwart. Für Denker wie *Lessing*,¹⁴ *Herder*,¹⁵ *Fichte*¹⁶ oder *Schleiermacher*¹⁷

zum Ganzen T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im zweiten Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur, ABG 2, Leipzig 2000.

¹¹ Dessen Hochschätzung des Johannesevangeliums hat einen spezifisch in seiner Theologie liegenden Grund: die stärkere Betonung der Worte und Reden Jesu im Unterschied zu seinen (Wunder-)Taten: „Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel von seiner Predigt schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist *Johannis Evangelium* das eine, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben.“ M. LUTHER, Vorrede auf das Neue Testament, in: Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe Weimar 1883ff., Deutsche Bibel VI, 10.

¹² „Es darf wohl von einer Vorliebe Bultmanns für den Evangelisten Johannes geredet werden“ (H. OTT, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, BHT 19, Tübingen 1955, 120). Rudolf Bultmanns Hochschätzung des Johannesevangeliums zeigt sich in seinem Kommentar, der in weitgehender Zustimmung das Werk des Evangelisten interpretiert. Für Bultmann ist in diesem Werk (aber nicht in der redaktionellen Endfassung!) das eschatologische Bewußtsein in seiner klarsten Form zur Sprache gebracht. S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 107–108; zu Bultmanns Johannesdeutung insgesamt ebd., 85–157.

¹³ Vgl. dazu H. TIMM, Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus), Gütersloh 1978; s. weiter W.A. SCHULZE, Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus, ZPhF 18 (1964), 85–118.

¹⁴ G.E. LESSING, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet, § 63f. (in: G.E. Lessing Werke 7, hg. v. P. Rilla, München 1976, 614–635) hatte in Johannes das wertvolle, höher stehende „Evangelium des Geistes“ gesehen, das allein „der christlichen Religion ihre wahre Konsistenz verleihen kann“. Darin schließt sich Lessing an Clemens an.

¹⁵ J.G. HERDER, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach *Johannis Evangelium*. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung (1797), in: Sämtliche Werke Bd. XIX, hg. v. B. Suphan, Berlin 1880, 253–424: Johannes „erläuterte nicht nur, sondern läuterte selbst die palästinische Evangelien-sage..., denn sie sollte fortgelten“ (ebd., 264). Er „vergaß ... das Irdische seines palästinischen, an Ort und Zeit gebundenen Freundes, um das Himmlische, das Ewige in ihm darzustellen, das über Ort und Zeit hinausgeht und die ganze Menschheit in sich verbindet“ (379). Johannes ist „der ältern Evangelien Nachhall im höhern Ton“ (424).

¹⁶ S. seine Auslegung des Johannesevangeliums: J.G. FICHTE, Die Anweisung zum seligen Leben, in: J.G. Fichte’s sämtliche Werke Bd. V, hg. v. J.H. Fichte, Leipzig s.a. 397–574. Ebd. 476f.: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenstimmen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den inneren.“ In seiner Auslegung lehnt Fichte den Geschichtsglauben ebenso ab wie den Glauben an eine Auferweckung.

¹⁷ Schleiermacher zog das johanneische Christusbild auch historisch vor und legte das Johannesevangelium seiner Vorlesung über das ‚Leben Jesu‘ (ab 1819) zugrunde. Vgl.

ließ gerade der Gedanke, daß Johannes weniger an den ‚äußeren‘ Sachverhalten der Geschichte interessiert sei als an der ‚übergeschichtlichen‘, spirituellen oder mystischen Dimension, dieses Werk als besonders wertvoll und philosophisch akzeptabel erscheinen.

In der idealistischen Auslegung von *Ferdinand Christian Baur* kommt diese Tendenz zu einer imposanten exegetischen Durchführung: Für den Begründer der kritischen ‚Tübinger Schule‘ ist Johannes das Evangelium, „das über allen anderen steht und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet“¹⁸, weil es „auf dem Standpunkt der absoluten Idee sich selbst über die Momente der geschichtlichen Vermittlung hinwegsetzt.“¹⁹ Das ‚geistliche‘ Evangelium wurde somit bei Baur und vielen seiner Nachfolger in einer Weise gelesen, die über die Fragen der realen Geschichte, die konkrete Materialität der erzählten Wunder oder auch über die Leiblichkeit von Tod und Auferstehung hinwegsehen konnte. Im Lichte der Kritik, die insbesondere auch den Geschichtswert des vierten Evangeliums radikal in Frage gestellt hatte, erschien Johannes den führenden Auslegern zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur mehr als eine philosophische Dichtung oder eine theologische Allegorie.²⁰ Mit der Abstraktion von der realen Geschichte mußten allerdings auch die wahre Menschlichkeit Jesu, seine leibliche Existenz, sein Leiden und Sterben als unbedeutend gegenüber der hier dargestellten Idee seiner göttlichen Herrlichkeit erscheinen. In der Sicht der Religionsgeschichtlichen Schule, bei *Wilhelm Bousset* oder *Wilhelm Heitmüller*, setzte sich diese Tendenz fort, und das Johannesevangelium wurde als ein mystisches, an der konkreten Geschichte und den ‚leiblichen‘ Phänomenen uninteressiertes Werk angesehen.²¹ Und nachdem das Johannesevangelium einmal in Verbindung mit der Gnosis gebracht worden war,²² konnten dann in unterschiedlicher Weise theologiegeschicht-

die postum herausgegebene Vorlesung zur Einleitung: F.D.E. SCHLEIERMACHER, Einleitung in das Neue Testament, hg. v. G. Wolde, in: *Sämmtliche Werke* I/8, Berlin 1845, 315ff.

¹⁸ F.CHR. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen 1847, 386.

¹⁹ F.CHR. BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864, 401.

²⁰ S. dazu FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 12), 38, zu Adolf Jülicher, Heinrich-Julius Holtzmann oder auch Alfred Loisy.

²¹ W. HEITMÜLLER, *Das Johannes-Evangelium, Die Schriften des Neuen Testaments* 4, Göttingen ³1918, (9–184)15: „Alles Geschichtliche ist nur ein Gleichnis.“ Zu Wilhelm Bousset s. FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 12), 73f., und K. BERGER, *Exegese und Philosophie*, SBS 123/124, Stuttgart 1986, 85ff.

²² Als Vorläufer dieser Interpretation kann bereits *Ferdinand Christian Baur* gelten, nach dessen Auffassung die Gnosis allerdings noch ein christliches Phänomen ist und der Evangelist auf dem Wege zur Gnosis „auf der Grenzlinie stehen“ bleibt (BAUR, *Theologie* [s. Anm. 19], 362). In der Nachfolge Baur hat dann *Adolf Hilgenfeld* das Johannesevangelium als Zeugnis einer christlichen Gnosis gedeutet. Als christlich redigierter

liche, religionsgeschichtliche oder auch literarkritische Argumente gebraucht werden, um das Werk in seiner Endgestalt oder auch nur eine vermutete vorredaktionelle Form als ‚gnosisnah‘ oder doketisierend zu interpretieren.²³

Am provokantesten war die Monographie von *Ernst Käsemann* ‚Jesu letzter Wille nach Johannes 17‘, der das vierte Evangelium in expliziter Anknüpfung an *Ferdinand Christian Baur* programmatisch von der Aussage über das ewige Gott-Sein des Logos (Joh 1,1.18) her verstehen wollte und von hier aus den Gedanken der Inkarnation (Joh 1,14a) jenem der ewigen Herrlichkeit des Logos (Joh 1,14b) untergeordnet sah. In dieser Lektüre erscheint dann die ganze erzählte Geschichte Jesu als eine Geschichte des ewigen Logos, die zwar in Raum und Zeit spielt, in der aber die einzelnen erzählten Ereignisse letztlich nur „Manifestationen des Präexistenten“ sind.²⁴ Jesu Kommen bzw. seine Sendung ist dann lediglich ein Ortswechsel, der sein ewiges Wesen nicht wirklich berührt,²⁵ seine Menschlichkeit erscheint reduziert auf ein „Mindestmaß der Ausstattungsregie“,²⁶ und sein Erdenleben kann nur als die „Folie des durch die Menschenwelt schreitenden Gottessohnes“²⁷ gelten. Sein Kreuz ist schließlich nichts anderes als die Rückkehr in seine vormalige Herrlichkeit (Joh 17,5), eine Durchgangsstation ohne eigentliches Gewicht. Mit diesem Verständnis des Johannesevangeliums ist für Käsemann jede ‚heilsgeschichtliche‘ Interpretation ebenso ausgeschlossen²⁸ wie sein Verständnis im Sinne einer Kreuzestheologie.²⁹ Das menschliche Leiden Jesu ist ebenso entwertet wie

gnostischer Text erscheint das Evangelium dann erstmals 1900 bei *Johannes Kreyenbühl*, der den Entwurf dem Gnostiker Menander zuschreiben wollte. S. dazu J. FREY, Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums, in: J. Frey/U. Schnelle (Hgg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, (3–45)11–15. (= Nr. 2 in diesem Band).

²³ Mit literarkritischen Argumenten isolierte *Rudolf Bultmann* die von ihm so genannte Offenbarungsredenquelle und auch den Logoshymnus des Prologs als ursprünglich gnostische Texte, die der Evangelist aus seiner Frühzeit mitgebracht habe, s. zu dieser These FREY, Eschatologie I (s. Anm. 12), 127–141. Doch während der Evangelist nach Bultmann antignostisch interpretiert (und Joh 1,14 programmatisch im Sinne der paradoxen Menschlichkeit des Offenbarers versteht), gerät in späteren literarkritischen Entwürfen der Johannesevangelist selbst in die Nähe zur Gnosis – wobei dann zumeist noch eine nachevangelistische ‚antidoketische‘ Redaktionsschicht angenommen wird (s. zu den Entwürfen von *Georg Richter*, dem frühen *Hartwig Thyen* sowie *Jürgen Becker* FREY, ebd., 273–294).

²⁴ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980, 43 Anm.

²⁵ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 34.

²⁶ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 28.

²⁷ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 35.

²⁸ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 96.

²⁹ KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 32.

der Aspekt der leiblichen Auferweckung, aber auch Jesu Wundertaten sind nicht in ihrer irdischen Faktizität und ihrer drastischen Leiblichkeit, sondern nur noch in ihrer christologischen Symbolik von Bedeutung.

Ich kann auf die Diskussion um Käsemanns Interpretation und die Bedeutung des Kreuzes im Johannesevangelium hier nicht ausführlich eingehen.³⁰ Auch muß ich die literarkritische Frage nach unterschiedlich rekonstruierten vorredaktionellen Schichten und die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zu den Briefen hier beiseite lassen, obwohl gerade diese Fragen für die Entscheidung zwischen einer ‚doketischen‘ und einer ‚undoketischen‘ oder gar ‚antidoketischen‘ Auffassung des Johannesevangeliums von hoher Bedeutung sind.³¹ Literarkritische | Scheidungen innerhalb des Evangeliums halte ich mit Ausnahme der Abtrennung von Joh 21 als Nachtrag für verfehlt.³² Daher lege ich im Folgenden den Text Joh 1,1–20,31 als kompositionelle Einheit zugrunde, meine jedoch, daß sich die hier zu gewinnenden Einsichten auch durch das Nachtragskapitel Joh 21 nicht wesentlich verändern.

Ich möchte zunächst von einigen Beobachtungen ausgehen, die nahelegen, daß in der Erzählung des vierten Evangeliums nicht nur die Koordinaten von Zeit und Raum, sondern mit ihnen auch die leibliche Dimension des Erzählten von narrativer und theologischer Bedeutung ist (2.). Dann möchte ich die Aspekte der Leiblichkeit im Blick auf die Auferstehungshoffnung am Beispiel der Lazaruserzählung (3.) und schließlich in den Ostererzählungen Joh 20 (4.) vertiefen. Einige weiterführende Überlegungen bilden den Abschluß (5.).

³⁰ S. dazu ausführlich J. FREY, Die *theologia crucifixi* des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238 (= Nr. 10 in diesem Band).

³¹ Signifikant ist die Wende im Werk von *Hartwig Thyen*, der zunächst eine antidoketische Endredaktion (einer doketischen Grundschrift) annahm, dann aber mit der Hinwendung zu einer synchronen Lektüre diese Konstruktion verwarf. S. zu dieser Entwicklung H. THYEN, Das Johannesevangelium als literarisches Werk, in: DERS., Studien zum Corpus Johanneum, WUNT 214, Tübingen 2007, 351–371. Auch der forschungsgeschichtlich bedeutsame Umschlag von der ‚antignostischen‘ Interpretation Rudolf Bultmanns zur ‚doketischen‘ und ‚gnostisierenden‘ Johannesdeutung seines Schülers Käsemann hängt mit der Verwerfung der literarkritischen Konstruktionen Bultmanns zusammen, dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 12), 160–163.165f.

³² S. zuletzt J. FREY, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spiegel neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), (743–760)755ff.

2. Spuren der Leiblichkeit im Johannesevangelium

2.1 Kein bloßer Mythos, sondern eine Erzählung im konkreten Bezug auf Orte und Zeiten

Das Johannesevangelium beginnt zwar mit dem Prolog „im Anfang“ (Joh 1,1), vor Zeit und Welt,³³ aber dennoch ist das Evangelium kein zeit- und ortloser Mythos,³⁴ sondern eine Erzählung mit eingefügten Redestücken, die von einem Geschehen in Zeit und Raum handelt.³⁵ Jesu Wirken und seine Passion ereignen sich an konkret benennbaren Orten in Judäa, Galiläa und Samaria, deren Erwähnung zwar unübersehbare symbolische Obertöne anklingen läßt, aber dennoch eine realistische und für die Leser durchaus nachvollziehbare topographische Vorstellung vermittelt. Was für die Ortsangaben gilt, trifft auch für die relativ zahlreichen und zum Teil recht exakten Zeitangaben zu:³⁶ Auch diese | sind im Johannesevangelium zum Teil offenkundig symbolgeladen – wie z.B. die Nacht des Gesprächs Jesu mit Nikodemus (Joh 3,2), die Mittagszeit des Gesprächs mit der Samaritanerin (Joh 4,6), die Nacht, in die Judas hinausgeht (Joh 13,30) oder die Verweise auf bestimmte jüdische Feste. Dennoch fällt auf, daß einzelne johanneische Episoden szenisch und zum Teil auch chronologisch sehr klar strukturiert sind³⁷ und damit auch eine auffällig dichte Zeitvorstellung vermitteln.

Die Zeitangaben in der johanneischen Passionsgeschichte,³⁸ insbesondere die Notizen zum Tag des Todes Jesu (Joh 18,28) und zur Zeit seiner

³³ Die breite Diskussion, ob und inwiefern im Johannesprolog tatsächlich ein zeitlich vorgestelltes Sein ‚vor‘ der Schöpfung ausgesagt (oder überhaupt aussagbar) ist, kann hier nicht aufgenommen werden. Klar ist die Anknüpfung an Gen 1,1, wobei der Schöpfungsakt selbst in Joh 1,3 zur Sprache kommt. Die aufschlußreiche Tempusdifferenz zwischen V. 1–2 (ἦν) und V.3 (ἐγένετο) läßt die Aussagen in V. 1–2 als ‚Hintergrund‘ zur in V. 3 erwähnten Erschaffung der Welt erscheinen. S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 73f.156–158; zur Imperfektverwendung in den johanneischen Präexistenz-Aussagen s. ebd., 92f.

³⁴ Etwa im Sinne der ‚Definition‘ des neuplatonischen Philosophen Saturninos Salloustios, De diis et mundo 4,9: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστυ δὲ ἀεί.

³⁵ Dies betonte schon R. KIEFFER, L’espace et le temps dans l’Évangile de Jean, in: DERS., Le monde symbolique de Saint Jean, LeDiv 137, Latour-Maubourg 1989, (11–33)32f.

³⁶ S. zum temporalen Rahmen des Johannesevangeliums und zu den unterschiedlichen Funktionen der chronologischen Notizen, FREY, Eschatologie II (s. Anm. 33), 153–207.

³⁷ Auffällig klare szenische Strukturierungen finden sich z.B. in Joh 4,1–42, in Joh 10,40–11,54 und in der Pilatus-Perikope Joh 18,28–19,16. Zur Analyse der szenischen Struktur der johanneischen Perikopen s. durchgehend den Kommentar von L. SCHENKE, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998.

³⁸ Dazu s. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 33), 181–186.

endgültigen Aburteilung (Joh 19,14; vgl. 18,28; 19,32.41), die im Widerspruch zu den synoptischen Angaben stehen (vgl. Mk 15,25), sind besonders präzise: Es kommt dem vierten Evangelisten offenbar darauf an, Tag und Stunde der Kreuzigung Jesu bzw. seiner Aburteilung zur Exekution (Joh 19,14), die unmittelbar im Anschluß vorzustellen ist, genau anzugeben. Ungeachtet dessen, ob seine Angaben historisch zutreffen oder nicht,³⁹ ist diese quasi-protokollarische Feststellung des Zeitpunktes seines Todes erzählerisch und theologisch von Bedeutung: Das Geschehen des Todes Jesu – das bei Johannes auch mit der Chiffre ‚seine Stunde‘ erfaßt wird – erscheint auch durch dieses sprachliche Mittel aus dem Gang der Erzählung herausgehoben. Das ‚eschatologische‘ Geschehen des Todes Jesu erfolgte im Sinne des johanneischen Erzählers an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten, benennbaren Zeit – nicht im mythischen Überall und Nirgendwo. Dies deutet darauf hin, daß der Evangelist zumindest dieses Geschehen nicht in einem ‚docketisierenden‘ Sinn verstanden wissen will. Das Heilsgeschehen ist bei Johannes zwar ein eschatologisches Geschehen, aber es ist doch in seiner irdischen, lokalen und temporalen Konkretheit und damit in seiner elementaren Geschichtlichkeit festgehalten und nicht ins Mythische verflüchtigt. Das Heil Gottes wird im elementaren Bezug auf die Geschichte, ja in der Geschichte gewirkt, nicht unter Absehung von der Geschichte oder jenseits von ihr.

Dies gilt, ausgehend vom Geschehen der ‚Stunde Jesu‘, d.h. von dem Ereigniszusammenhang um seinen Tod,⁴⁰ prinzipiell auch für die | anderen Einzelereignisse der johanneischen Jesusgeschichte. Diese ereignen sich an konkreten Orten zu konkreten Zeiten, meist im Bezug zu den Festen des jüdischen Festjahres. Auch wenn die Historizität dieser Erzählungen im Einzelnen fraglich bleiben muß und die einzelnen Episoden großenteils als ‚Zeichen‘ auf etwas anderes hin verstanden werden sollen, ist die narrative Einbettung in den Weg und die Geschichte des irdischen Jesus durchgehend festgehalten. Das johanneische Verständnis der Wunder Jesu als ‚Zeichen‘ seiner wahren Würde und Herrlichkeit (Joh 2,11) und die spezifische literarische Ausgestaltung der Wundergeschichten als Zeichen-

³⁹ Das johanneische Interesse an der Typologie des Passalamms (Joh 19,36; vgl. 1,29) legt die Vermutung nahe, daß auch die johanneische Passionschronologie einem symbolisch-theologischen Interesse entsprechend umgestaltet ist.

⁴⁰ Die ‚Stunde‘ ist als Terminus wohl aus Mk 14,41 übernommen und bei Johannes zum programmatischen Terminus für den Ereigniszusammenhang von Kreuz und Auferstehung entwickelt, der mit dem Kommen der ‚Griechen‘ (Joh 12,20) beginnt, wie die ‚Stunde‘ als ‚gekommen‘ proklamiert wird (Joh 12,23), und Jesu ‚Erhöhung‘ (Joh 12,23), ‚Verherrlichung‘ (Joh 12,27f.; 17,1) umfaßt, seinen Tod (Joh 12,24), den Hingang zum Vater (Joh 13,1f.) und damit letztlich auch die Auferstehung, Geistsendung und Jüngersendung. All dies ist bei Johannes im ‚Integral‘ der ‚Stunde Jesu‘ zusammengefaßt. Zum Begriff und zur Konzeption s. FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 33), 216–221.

erzählungen heben diese Verankerung im irdischen Weg Jesu nicht auf. Zwar wird die ganze johanneische Jesusgeschichte, vom Prolog (Joh 1,5.14b.16) angefangen, dezidiert und programmatisch in österlichem Licht und im Zeichen seiner göttlichen Vollmacht geschildert, aber sie ist doch eine erzählte Geschichte des irdischen Jesus im Konflikt mit seinen Zeitgenossen und nicht die Geschichte von einem „über die Erde schreitenden Gott“,⁴¹ bei der die irdische Wirklichkeit und „die konkrete Einmaligkeit echter Historie“⁴² im ‚ewigen Jetzt‘ aufgesogen wären.

2.2 Die wahre Menschlichkeit Jesu trotz der reduzierten Darstellung seines Leidens

Trotz der durchgehend vom Gedanken der ‚Herrlichkeit‘ Jesu bzw. der in seiner ‚Stunde‘ erfolgten ‚Verherrlichung‘⁴³ ausgestalteten Darstellung sind die Züge der irdischen Gestalt Jesu, d.h. seiner wirklichen Menschlichkeit im Johannesevangelium nicht zu übersehen. Sie dürfen daher auch interpretatorisch nicht zugunsten der Hervorhebung seiner göttlichen Vollmacht und Herrlichkeit vernachlässigt werden. Ohne hier eine vollständige Auflistung bieten zu können, sei zunächst nur auf eine Reihe von textlichen Indizien hingewiesen.

a) Schon im Johannesprolog ist das Bekenntnis ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο... (Joh 1,14a) durch die Wiederaufnahme des Logos-Begriffs aus Joh 1,1 | kompositionell hervorgehoben;⁴⁴ dieser Halbsatz läßt sich gegenüber seiner Fortsetzung καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (Joh 1,14b) nicht abwerten.⁴⁵ Ganz gleich, wie man den Gedanken der Inkarnation näherhin

⁴¹ So die Charakterisierung des johanneischen Bildes Jesu bei KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 24), 26.

⁴² So die These bei E. KÄSEMANN, Rez. Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, VF 3 (1942/46), (182–201)189.

⁴³ S. dazu meine Interpretation in: J. FREY, „...daß sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, NTS 54 (2008), 375–397 (= Nr. 13 in diesem Band).

⁴⁴ Zur syntaktischen Analyse s. insbesondere M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh, NTA 20, Münster 1988, 199–205, der in 1,14 den dritten Neueinsatz des Prologs (nach 1,1 und 1,6) erkennt, der zusätzlich durch den etwas überlangen Schluß der mittleren Satzreihe des Prologs in 1,12f. vorbereitet wird.

⁴⁵ An Joh 1,14 ließ sich der Streit zwischen Bultmann und Käsemann festmachen. Während für Bultmann im ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh 1.14a) „das Thema des ganzen Johannes-Evangeliums“ (R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 91984, 393) erkannte und die δόξα des Offenbarers in paradoxer Weise in der σὰρξ und „nirgends anders als in der σὰρξ“ (DERS., Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen 211986, 45) sehen wollte, liegt nach Käsemanns Interpretation der Akzent auf Joh 1.14c (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), was bedeutet, daß Inkarnation und Kreuzestod der Präexistenzaussage untergeordnet sind.

interpretiert, liegt doch hier eine Aussage über den göttlichen Logos vor, die für ein doketisches Denken inakzeptabel gewesen wäre. Dabei hat die Inkarnationsaussage im Prolog bereits das Auftreten und den Weg Jesu Christi in der im folgenden zu erzählenden Geschichte im Blick.⁴⁶ Die Rede von der Menschwerdung sagt „die volle Teilhabe Jesu Christi an der Geschöpflichkeit und Geschichtlichkeit allen Seins aus.“⁴⁷ Die Geschichte des irdischen Jesus ist damit programmatisch als Geschichte des Fleischgewordenen zu lesen, der zwar nicht „purus homo“⁴⁸, aber doch dezidiert ‚verus homo‘ ist.

b) Das Johannesevangelium bietet zwar nicht wie Lukas einen synchronisierenden Bezug auf die politische Geschichte (vgl. Lk 2,1: Augustus, Quirinius; Lk 3,1: Tiberius, Herodes etc.), aber doch eine Anknüpfung des Wirkens Jesu an das Wirken des ἄνθρωπος Johannes (des Täufers [Joh 1,6]) und erweist sich so – nach der mit dem Prolog gegebenen Lektüeranweisung – als eine narrative Darstellung des Wirkens des irdischen Jesus von seiner Begegnung mit dem Täufer bis zu seiner Passion und den österlichen Erfahrungen. Johannes ist insofern trotz seiner Besonderheiten ein ‚Evangelium‘ im Sinne der von Markus zuerst geschaffenen Gattung.

c) Schon die erste Szene, in der vom Auftreten Jesu – in Anknüpfung an das Auftreten des Täufers – berichtet wird, ist erzählerisch präzise lokalisiert: Der Täufer wirkt „in Bethanien jenseits des Jordans“ (Joh 1,28), und an diesem Ort weist er seine Jünger auf Jesus hin, sodaß sie „kommen“ und „sehen“ und bei Jesus „bleiben“ können (Joh | 1,39). Die Berufung der ersten Jünger ist in der johanneischen Darstellung (abweichend von Markus) präzise lokalisiert, mit einer auffälligen, wenn auch rätselhaften Zeitangabe⁴⁹ versehen und als eine leibhaftige Begegnung erzählt: Die beiden ersten Jünger „bleiben“ von der Stunde der Begegnung mit Jesus an für jenen Tag vollends bei ihm, d.h. implizit: Sie teilen sein Nachtquartier, und bleiben dort, wo er „bleibt“ (Joh 1,38).⁵⁰

⁴⁶ U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig³2004, 48.

⁴⁷ Schnelle betont, daß in Joh 1,14 durch γίνομαι ein Wandel, eine Veränderung, ausgesagt wird: Der Logos „ist nun, was er zuvor nicht war: wahrer und wirklicher Mensch“ (ebd.), das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο drückt „die grundlegende Veränderung des Wesens des Logos unter Wahrung seiner göttlichen Identität prägnant aus“ (ebd.).

⁴⁸ BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 45), 40, redete von der „pure(n) Menschlichkeit“.

⁴⁹ Joh 1,39: „Es war aber ungefähr die zehnte Stunde.“ Ein symbolischer Sinn dieser Zeitangabe läßt sich nicht mehr eindeutig erkennen, die narrative Funktion ist die einer narrativen ‚Pause‘ bzw. einer Hervorhebung der vorher erzählten Szene. S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 33), 189–191.

⁵⁰ Damit erfüllt sich schon in der Erstbegegnung der ersten Jünger mit Jesus, was später als eschatologische Verheißung den Jüngern mitgegeben ist: Sie sollen sein, wo Jesus ist (Joh 14,3; vgl. 12,26; 17,24).

d) Auch die in der ersten Szenenfolge auffällige Anknüpfung an Israel, seine Heilserwartung und seine Vätergestalten läßt den Fleischgewordenen als Teil einer konkreten, irdischen Geschichte erscheinen. „Jesus von Nazareth, der Sohn Josephs“ (Joh 1,45), wird in dieser Passage nicht nur selbst mit einer langen Reihe christologischer Titel bezeichnet und in die von Mose und den Propheten inaugurierte israelitisch-judäische Heilshoffnung integriert; es ist vielmehr gerade Nathanael, der „wahre Israelit“, der ihn nach anfänglichem Zweifel in der persönlichen Begegnung als die Erfüllung dieser Hoffnung erkennt und mit den höchsten Prädikaten („König Israels, Sohn Gottes“) anspricht (Joh 1,49).

e) Konkrete Züge der Menschlichkeit Jesu bieten auch die literarisch sehr spezifisch ausgestalteten johanneischen Wunder- bzw. „Zeichen“-Erzählungen.⁵¹ Trotz der eigentümlichen Verweisstruktur, in der diese Erzählungen als ‚Zeichen‘ gedeutet und exemplarisch und paradigmatisch⁵² auf das Ganze des Christusgeschehens, auf Kreuz und Auferstehung, bezogen sind, zeigt sich auf der Ebene der erzählten Handlung eine gegenüber den Synoptikern auffällige Steigerung des Wunderhaften und zum Teil eine frappierende Materialität:⁵³ Es geht um eine große Menge Wein von hoher, zu schmeckender Qualität (Joh 2,1–11), um die Heilung eines schon 38 Jahre Kranken (Joh 5,5) und eines | schon blind Geborenen (Joh 9,1) sowie die Auferweckung eines schon stinkenden, d.h. bereits im Prozeß der Verwesung befindlichen Toten (Joh 11,39).

Wenn man nicht der modernen, aber für einen antiken Autor schwerlich plausiblen Idee folgt, daß der Evangelist selbst das von ihm Erzählte nicht auch im Wortsinn, sondern rein symbolisch verstanden hätte,⁵⁴ dann sind diese Erzählzüge als Indiz zu werten, daß

⁵¹ Wie *Christian Welck* überzeugend gezeigt hat, ist das ‚Zeichenhafte‘ eigentlich in der erzählerischen Gestalt zu sehen, in der die Begebenheiten aus dem Wirken Jesu konsequent so dargestellt werden, daß sie auf eine ‚heilsdramatische‘ Ebene verweisen, d.h. auf Kreuz und Auferstehung Jesu bzw. das dadurch gewirkte Heil, ohne daß damit die Ebene des geschichtlich-konkreten Ereignisses preisgegeben werden könnte (s. CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen 1994). Es liegt also kein reiner Symbolismus und keine Allegorie der Geschichte vor.

⁵² S. dazu WELCK, *Zeichen* (s. Anm. 51), 239.263f.266f.

⁵³ Dazu insgesamt U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 137, Göttingen 1987.

⁵⁴ Dies ist letztlich der Fall, wenn man den Autor kritisch von seiner ‚Semeiaquelle‘ oder einer anderen Wundertradition absetzt und – im Interesse eines philosophisch oder intellektuell ‚akzeptablen‘ Evangelistenbildes – zum Kritiker der von ihm erzählten Wundergeschichten oder zum ‚Entmythisierer‘ macht. Dies geschieht klassisch auf der Basis der Annahme einer aretalogischen Semeiaquelle im Johanneskommentar *Rudolf Bultmanns* (und im Anschluß an ihn bei *Jürgen Becker*; s. dazu FREY, *Eschatologie I* [s. Anm. 12], 284), ebenso bei F. SIEGERT, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar*, SIJD 7, Göttingen 2008, 676–

das Wirken des Fleischgewordenen nach der Vorstellung des Evangelisten durchaus in seiner leiblichen Dimension wahrgenommen werden sollte. Nur so ist das Erstaunen in Joh 12,37 zu verstehen, daß das Sehen der Wunder bei den Zeitgenossen nicht zum Glauben an ihn führte. Die Materialität der von Jesus erzählten Wundertaten gehört so zu den radikal undoketischen oder gar ‚anti-doketischen‘⁵⁵ Zügen des Johannesevangeliums.

f) Ein auffälliger und für antike Leser sicher anstößiger Zug der Menschlichkeit Jesu begegnet in der Samaritanerszene in Joh 4: Jesus ist von dem langen Fußmarsch zur Mittagszeit müde und erschöpft (Joh 4,6: *κεκοπιακός*), er hat Durst und bittet eine Frau um etwas zu trinken (Joh 4,7). Auch wenn letztlich nicht von einem tatsächlichen Trinken Jesu erzählt⁵⁶ und das Gespräch schnell auf eine metaphorische Ebene geführt wird, ist der Durst Jesu hier wie auch in Joh 19,28 ein unzweideutiges Zeichen seiner Menschlichkeit.⁵⁷

g) Noch deutlicher in diese Richtung deutet der Sachverhalt, daß Jesus in einzelnen Szenen emotionale Regungen zugeschrieben werden.⁵⁸ Man kann in diesem Zusammenhang auf den ‚Eifer‘ für den Tempel verweisen (Joh 2,17; vgl. Ps 69), der sich in der bei Johannes besonders militant erzählten⁵⁹ Tempelreinigung äußert, auf die Liebe zu Lazarus und | seinen Schwestern (Joh 11,3.5.36),⁶⁰ sein Weinen am Grab des Lazarus (Joh 11,35), sein ‚Ergrimmen‘ (*ἐμβριμᾶσθαι*) über den Unglauben der Zeitgenossen (Joh 11,33.38) und seine ‚Erschütterung‘ angesichts seiner eigenen Todesstunde und seiner Auslieferung (Joh 12,27; 13,21).

Gerade der letztgenannte Aspekt verdient Interesse, weil von Jesus im Kontext seiner ‚Stunde‘ hier etwas ausgesagt ist, was später im Blick auf die Jünergemeinde gerade abgewiesen werden soll: Während Jesus selbst diese tiefste Erschütterung in der Begegnung mit dem Tod auf sich genommen hat, sollen die Jünger angesichts seines Todes

693, auf der Basis einer neuen – freilich nicht plausibleren – literarkritischen Rekonstruktion.

⁵⁵ So die These bei SCHNELLE, *Antidoketische Christologie* (s. Anm. 53), passim.

⁵⁶ In Joh 4,34 scheint Jesus auch die Speise abzuwehren, doch geht es hier nicht darum, den Hunger zu leugnen, sondern das Motiv der Speise auf die Verbindung von Vater und Sohn hin zu interpretieren. Von einem Trinken Jesu ist explizit nur in Joh 19,30 die Rede, ein Essen wird überhaupt nicht erwähnt.

⁵⁷ So auch M.M. THOMPSON, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988, 3f.; H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 244; C.R. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary 1*, Peabody, Mass. 2003, 1.591.

⁵⁸ Dazu s. ST. VOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?*, LNTS 284, London 2005.

⁵⁹ Vgl. Joh 2,14f. Nur hier ist eine Geißel erwähnt, und anders als bei Mk und Mt stürzt Jesus die Tische der Geldwechsler nicht nur um, sondern schüttet auch ihre Geldmünzen aus.

⁶⁰ Vgl. Joh 13,1.34f., freilich ist zu bedenken, daß die in den Tod reichende Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 15,13) bei Johannes gerade nicht als eine bloß menschliche und einem Ideal der Freundschaftsethik entsprechende Haltung verstanden wird, sondern in Entsprechung zur Liebe Gottes (Joh 3,16) gedeutet wird.

glauben und so nicht in die fatale Erschütterung und Glaubensanfechtung geraten.⁶¹ So wird in subtiler Weise eine stellvertretende Übernahme der Todes- und Weltangst der Jünger durch Jesus und damit die Annahme der menschlichen Existenz einschließlich des Todes zu ihren Gunsten zur Darstellung gebracht.

h) Am deutlichsten tritt die Betonung der Menschlichkeit Jesu in der Passionsgeschichte zutage. Der Inkarnierte ist ‚Fleisch‘ (Joh 1,14), d.h. sterblicher Mensch, und in seinem Tod kommt die Fleischwerdung des Logos zu ihrer letzten Konsequenz.

Zwar ist auch die johanneische Passionsgeschichte (wie das ganze Evangelium) dezidiert aus österlicher Perspektive und wesentlich mit den Deutekategorien der ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘ gezeichnet,⁶² und im Vergleich mit den Synoptikern wird das physische Leiden weniger stark betont, während andererseits die Freiwilligkeit und das Vorauswissen Jesu (Joh 13,1; 18,8.11 etc.), seine aktive Rolle im Geschehen (Joh 13,26f.; 18,8; 19,17.30) und die ihm eigene Vollmacht (ἐξουσία) über Leben und Tod (Joh 5,26; 10,18) hervortreten. Dennoch ist auch die johanneische Darstellung noch weit entfernt von dem, was gebildete Zeitgenossen als einen wirklich ‚edlen Tod‘ hätten akzeptieren können.⁶³ Das Ärgernis paganer Kritiker wie Celsus, Porphyrius und Julian Apostata, das sich z.B. in dem Befremden über die synoptische Gethsemane-Szene äußert,⁶⁴ hätte – obwohl Johannes das Gebet Jesu in Gethsemane (nach Mk 14,32–42) dezidiert abweist (Joh 12,27f.; 18,11) – auch den johanneischen Passionsbericht getroffen.⁶⁵

Trotz Reduktion der Leidens-Motive gegenüber den Synoptikern kommt die Realität des physischen Leidens Jesu auch im johanneischen Bericht unübersehbar zur Darstellung. Man muß dabei bedenken, daß antike Autoren von Kreuzigungen in der Regel nur spärlich berichten und die Evange-

⁶¹ Joh 14,1.27: μὴ παρασῆσθω ὑμῶν ἡ καρδία. S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 132.

⁶² Die Kategorien sind auf Jes 52,13 LXX zurückzuführen und begegnen ab Joh 12,23, der Proklamation der ‚Stunde‘ Jesu, in besonderer Dichte. S. dazu FREY, „...daß sie meine Herrlichkeit schauen“ (s. Anm. 43), 386–391.

⁶³ S. dazu J. FREY, Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: G. van Belle (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel, BETL 200, Leuven 2007, 65–94 (= Nr. 11 in diesem Band). Zwar verwendet Johannes derartige Elemente zur Deutung des Todes Jesu als Lebenshingabe „für seine Freunde“ und Erweis umfassender Liebe (Joh 15,13), doch trifft diese Kategorie nicht den Kern der johanneischen Deutung des Todes Jesu.

⁶⁴ Origenes, c. Cels 6,10. Vgl. zu paganen Reaktionen auf die Evangelien auch J.G. COOK, The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism, STAC 3, Tübingen 2000.

⁶⁵ Christliche Autoren wie Justin, Origenes und Laktanz waren sich wohl bewußt, wie schändlich der Kreuzestod Christi ihren Zeitgenossen erscheinen mußte, s. Justin, Apol. 1,13,4; Orig., c. Celsum 6,10; Laktanz, Inst. 4,26 sowie bereits 1 Kor 1,23 und Hebr 12,13.

lien hier überhaupt unsere ausführlichsten Zeugnisse sind.⁶⁶ Antike Leser, die mit der Praxis von Kreuzigungen vertraut waren, konnten sich auch das, was nicht explizit erzählt wurde, unschwer vorstellen. Doch notiert der johanneische Bericht immerhin knapp die Geißelung (Joh 19,1), die einer Kreuzigung in der Regel vorausging, aber oft selbst schon zum Tod des Delinquenten führen konnte.⁶⁷ Johannes berichtet weiter im Anschluß an Markus die sadistische und zugleich ironisch verspottende Krönung mit dem Stachelkranz (Joh 19,2),⁶⁸ sowie die ehrverletzenden Schläge ins Gesicht (Joh 19,3).⁶⁹

i) Besonders signifikant ist die Ecce-homo-Szene (Joh 19,5). Indem Jesus von Pilatus als „der Mensch“ (ὁ ἄνθρωπος) prädiziert und präsentiert wird, kommt Jesu Menschlichkeit explizit zur Sprache, und zwar im Bild des geißelten, mit dem Stachelkranz gekrönten und mit einem purpurroten Umhang ironisch als ‚Judenkönig‘ Verspotteten. D.h. im Sinne des Johannes ist es gerade das Bild des Erniedrigten, der zugleich in paradoxer Weise als König ‚inszeniert‘ ist, die „Karikatur eines Königs“,⁷⁰ die mit dem Prädikat ὁ ἄνθρωπος belegt wird. Hier ist das σάρξ ἐγένετο von 1,14 „in seiner extremsten Konsequenz sichtbar“.⁷¹

j) Die Kreuzigung selbst wird nur ganz lapidar erwähnt (Joh 19,18). Hier kann der Evangelist auf jede weitere Beschreibung verzichten. Die Ausgestaltung der Notiz über die Aufteilung der Gewänder und die Wegnahme und Verlosung des Untergewands (χιτών)⁷² legt die Konsequenz nahe – die die Leser allerdings selbst zu ziehen haben: daß Jesus nackt gekreuzigt wurde. Das Johannesevangelium betont an dieser Stelle, noch über die Synoptiker hinausgehend, Jesu menschliche Erniedrigung: Der

⁶⁶ Vgl. dazu M. HENGEL, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hgg.), Rechtfertigung. (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, (125–184)139, jetzt nachgedruckt in DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, WUNT 234, Tübingen 2008, (594–652)608f.

⁶⁷ S. etwa Philo, Flacc. 75. Vgl. HENGEL, Mors turpissima crucis (s. Anm. 66), 142f.611f.

⁶⁸ Auch hier ist die nächste Parallele Philo, Flacc., 36–40 mit der Szene der Verspottung des Carabas. Zum markinischen Bericht s. jetzt B. MUTSCHLER, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz, BThS 101, Neukirchen-Vluyn, 2008.

⁶⁹ Nur Johannes spricht hier von Ohrfeigen (ῥαπίσματα).

⁷⁰ BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 45), 510. S. auch U. SCHNELLE, Neutestamentliche Anthropologie, BThS 18, Neukirchen-Vluyn 1991, 136: „Hier verdichtet sich die Paradoxie der Fleischwerdung aufs Äußerste! Vordergründig gleicht die Erscheinung Jesu einem Narrenkönig, dennoch ist er der wahre König!“

⁷¹ BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 45), 510.

⁷² Joh 19,23f. Die Synoptiker berichten nichts über ein unteilbares Untergewand.

Gottessohn „hängt entblößt und gedemütigt am Kreuz; die letzte Ehre wurde ihm genommen, er ist nackt.“⁷³

k) Schließlich berichtet Johannes noch über den Durst des Gekreuzigten (Joh 19,28). Dies geschieht zum einen, weil sich auch darin noch einmal ein Schriftwort (Ps 68,22 LXX) erfüllen soll. Doch ist antiken Lesern wohl bewußt, daß der Durst zu den physischen Qualen einer Kreuzigung gehört, und die Erwähnung des Durstes (und des Trinkens) Jesu zeigt noch einmal unzweideutig seine reale Menschlichkeit.

l) Gleichfalls lapidar und nur in einem Nebensatz wird erwähnt, daß Jesus schon tot war, als die Soldaten das *crurifragium* vornehmen wollen. Damit ist auch der physische Tod Jesu beiläufig, aber doch unzweideutig festgestellt. Alle Versuche, den Tod Jesu bei Johannes im Sinne einer Scheintodhypothese lesen zu wollen,⁷⁴ scheitern an dieser Passage.

m) Zu erwähnen ist schließlich die Szene des Lanzenstichs und des Austretens von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu, über deren theologisch-symbolischen Sinn vielfältig diskutiert werden kann, die aber erzählerisch zunächst einmal dazu dient, die Tatsächlichkeit des Todes Jesu festzuhalten (Joh 19,34a).

n) Erzählerisch wird dies abschließend besiegelt durch die Episode der Grablegung Jesu (Joh 19,38–42), die jede Möglichkeit zerstört, von einer Erhöhung oder Verherrlichung Jesu am Kreuz unter Absehung von seinem realen physischen Tod zu sprechen oder Karfreitag und Ostern interpretatorisch zusammenfallen zu lassen.⁷⁵

2.3 Die leibliche Dimension in anderen johanneischen Erzählzügen

Bevor dies in seinen Konsequenzen im Blick auf die Auferstehung reflektiert werden kann, möchte ich wenigstens knapp einige Aspekte der Leiblichkeit berühren, die nicht die Person des irdischen Jesus und damit das ‚Doketismusproblem‘ betreffen, sondern im weiteren Sinne die bei Johannes erzählte Handlung und die in der Erzählung selbst (d.h. durch den Text) erfolgende Vermittlung von Erkenntnis und Heil. |

a) In dieser Hinsicht ist schon immer aufgefallen, daß die glaubende Erkenntnis Christi bei Johannes stets in Szenen persönlicher Begegnung vermittelt wird – was vielleicht auch ein Spiegel der kommunikativen Strukturen im Umfeld der johanneischen Schule ist.

⁷³ SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 46), 312, der hier einen deutlichen antidoketischen Akzent sieht.

⁷⁴ Diese Versuche gehen in die Zeit des Rationalismus und Idealismus zurück: Im Anschluß an ältere Versuche eines romanhaften Lebens Jesu hatte auch Schleiermacher mit dem Gedanken eines ‚zweiten Lebens‘ Jesu gespielt, s. E. HAENCHEN, Johannesevangelium (hg. U. Busse), Tübingen 1980, 25.

⁷⁵ So BULTMANN, Theologie (s. Anm. 45), 410.

Die ersten Jünger finden im Kommen, Sehen und Bleiben (Joh 1,39) dahin, daß ihr Suchen (Joh 1,38) zum Finden (Joh 1,41) wird,⁷⁶ und auch Petrus, Philippus und Nathanael kommen in der persönlichen Begegnung, im Angeredetsein durch Jesus (Joh 1,42f.47f.) zum Glauben.⁷⁷ Diese Struktur des Glaubens durch persönliche Begegnung mit Jesus hält sich im ganzen Evangelium durch, von der Samaritanerin (Joh 4,4–42) und ihren Dorfgenossen (Joh 4,26.29; 39–42) über die Geheilten in Joh 5,14f. und Joh 9,35–38, Martha und Maria in Joh 11,24–27 und 12,3 bis hin zu den Ostererzählungen mit Maria Magdalena (Joh 20,16), den Jüngern (Joh 20,19–23) und Thomas (Joh 20,27f.).⁷⁸ Sie spiegelt sich auch in den Aussagen der Abschiedsreden, in denen die Jünger als Freunde Jesu und von ihm Geliebte angesprochen werden. Hingegen führen die Reden an eine größere Menge in der Regel nicht zum Glauben, sondern zur Konfrontation, und die vielen, die aufgrund des (bloßen) Sehens der Zeichen glauben, werden nur mit beträchtlicher Skepsis erwähnt (Joh 2,23–25; 6,26).

b) Auch in diesen Begegnungen finden sich immer wieder leibliche Aspekte – bis hin zur körperlichen Berührung: Der Blindgeborene bekommt einen Speichelbrei aufgetragen und soll diesen im Teich Siloah abwaschen (Joh 9,6f.). Maria aus Bethanien salbt Jesus und trocknet seine Füße mit ihren offenen Haaren (Joh 12,3) – eine Szene mit unverkennbar erotischen Anklängen. Maria Magdalena scheint den Auferstandenen mit Händen greifen zu wollen (Joh 20,17).⁷⁹ Thomas verlangt nach einer visuellen und haptischen Bestätigung der Realität und Identität des Auferstandenen (Joh 20,25) und diese wird ihm gestattet (Joh 20,27) – auch wenn dann von keinem Betasten mehr berichtet wird.

c) Die leibliche Dimension kommt auch dort zum Tragen, wo Jesus selbst in die Rolle des Dienenden schlüpft und seinen Jüngern zu deren Verblüffung die Füße wäscht und – wie ausdrücklich betont wird – mit einem Tuch abtrocknet (Joh 13,4f.). Ungeachtet der christologisch-symbolischen und ethischen Dimensionen dieser Handlung verdient die leibliche und zugleich soziale Aktion als ‚performance‘ Beachtung. |

d) Schließlich kommt diese Dimension in der Mahlszene zur Geltung, wenn Judas von Jesus den Bissen empfängt und mit dem Essen dieses Bissens der Satan – quasi leiblich – in ihn eingeht (Joh 13,27).

e) Diesem negativen Geschehen einer leiblichen ‚Inspiration‘ entspricht auf der anderen Seite die Rede vom leiblich-konkreten Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu, d.h. das massiv leiblich-realistische Ver-

⁷⁶ Dieselben Termini begegnen dann wieder in Joh 12,20–23 beim Kommen der ‚Griechen‘, die ‚kommen‘ und Jesus ‚sehen‘ wollen.

⁷⁷ Eine Ausnahme in dieser Sequenz ist Philippus in Joh 1,43.

⁷⁸ Nur der ideale ‚Lieblingsjünger‘ glaubt ohne diese Anrede (Joh 20,8).

⁷⁹ Ähnliches liegt jedenfalls in der matthäischen Parallele (Mt 28,9) vor, wo die Frauen die Füße Jesu ergreifen wollen. Wenn Johannes diese oder eine ähnliche Tradition voraussetzt, wird die Abwehr in Joh 20,17 $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (d.h. eher: „Halte mich nicht fest!“) verständlich; so THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 57), 763. S. dazu u. in Abschnitt 4.2.

ständnis der Eucharistie (Joh 6,51–58), das von vielen Interpreten gerne als ein redaktioneller Nachtrag gewertet wurde, aber im Kontext der Metaphorik von Joh 6 fest verankert ist.⁸⁰ Überhaupt ist die Taufe mit Wasser (Joh 3,5)⁸¹ und das Essen des Brotes – nicht nur im metaphorischen Sinn – im Text des Evangeliums vorausgesetzt und läßt sich nicht mit hinreichenden Gründen vom Evangelisten abrücken – von der johanneischen Gemeinde ohnehin nicht.

2.4 Die Bedeutung der Sinne in der Rezeption der Jesusgeschichte

Die Frage nach der Leiblichkeit führt zugleich weiter zur Frage nach der Bedeutung der menschlichen Sinne in der Wahrnehmung der Geschichte Jesu und seiner Botschaft, mithin in der Vermittlung von Erkenntnis und Heil.⁸²

a) Es wäre eine (typisch protestantische) Verkürzung, wollte man hier nur dem Hören der Worte Jesu (bzw. der johanneischen Verkündigung) Bedeutung beimessen. Diesem kommt natürlich grundlegende Bedeutung zu. Von der Szene der Begegnung der ersten Jünger mit Jesus (Joh 1,37) ist Glaube mit dem Hören eines Zeugnisses (Joh 1,37), dem Hören Jesu selbst (Joh 4,42), seiner Stimme oder seines Wortes (Joh 5,24f.; 10,3.16.27; 18,37) oder der Worte Gottes (Joh 8,47; 14,24) verbunden, während Unglaube und Verhärtung als „Nicht-Hören-Können“ beschrieben wird (Joh 8,43). Die ‚Kunde‘ setzt zumindest in Bewegung (Joh 12,12.18), auch wenn das glaubende Hören über das rein physische hinausgeht. Doch ist dieses (oder dann in seiner Fortsetzung die lektorale und damit visuelle Vermittlung) Voraussetzung des Glaubens. |

b) Wesentlicher noch für die Vermittlung des Glaubens erscheint das Sehen, die visuelle Vermittlung oder Imagination.⁸³ Sie ist durch ein ver-

⁸⁰ S. dazu J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial, in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, Übergänge 38, München 2000, 349–379 (= Nr. 8 in diesem Band).

⁸¹ Die Emendation bei zahlreichen Auslegern von *Julius Wellhausen* und *Hans-Hinrich Wendt* bis zu *Rudolf Bultmann* und *Jürgen Becker* erfolgt rein aus sachlichen Motiven, die sich auf dem Hintergrund der spiritualistischen (und darin in der Neuzeit antisakramentalen) Auslegungstradition erklären. Textkritisch besteht dazu kein Grund, ebensowenig sprachlich. Joh 3,3 wie Joh 3,5 dürften traditionelle Sprüche in der johanneischen Gemeinde sein. S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 248–254.

⁸² Für eine ausführliche Diskussion der damit zusammenhängenden Aspekte ist inzwischen auf die Göttinger Habilitationsschrift von *Rainer Hirsch-Luipold* zu verweisen, die in WUNT erscheinen wird.

⁸³ S. dazu ausführlich C. HERGENRÖDER, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung und Antwort des Menschen, fzb 80, Würzburg 1996, 301, sowie unter der Literatur zu den Zeichen-

engtes Verständnis des Makarismus Joh 20,29 oft unterschätzt worden, doch scheint dort nicht in erster Linie ein Tadel an dem Begehren des Thomas vorzuliegen,⁸⁴ sondern eine Verheißung für jene „Generationen, die nicht mehr durch das unmittelbare Sehen des Auferstandenen zum Glauben gelangen können.“⁸⁵ Für den Glauben der Osterzeugen – unter Einschluß des Lieblingsjüngers in Joh 20,8 – ist das Sehen konstitutiv (Joh 20,20), und die Späteren sind auf dieses Zeugnis der Zeugen angewiesen (Joh 19,35; 20,29).

c) Dies gilt auch für die ‚Zeichen‘ Jesu, denen im Rahmen der johanneischen Jesuserzählung eine fundamentale Erkenntnisfunktion zukommt. So sehr das bloße Sehen der Taten Jesu noch nicht *eo ipso* zum Glauben führt und ein bloßer ‚Glaube‘ aufgrund der Wunder als defizient gelten muß (vgl. Joh 2,23–25; 4,48; 6,26), spiegelt doch Joh 12,37 die Erwartung, daß das Sehen der Zeichen ‚eigentlich‘ zum Glauben führen sollte bzw. hätte führen sollen – daß dies nicht der Fall war, verlangt dann nach einer Erklärung, die Joh 12,40–43 gibt.

d) Auf die Bedeutung der visuellen Dimension verweist im übrigen auch die bei Johannes weit über die Synoptiker hinaus entwickelte christologisch-soteriologische Bildsprache mit den ansprechenden metaphorischen Prädikationen Jesu als Brot, Licht, Hirte oder Weinstock und den in der bildhaften Verwendung der Wasser-, Hochzeits- oder Königsterminologie entwickelten metaphorischen Netzwerken.⁸⁶

e) Nicht zuletzt wird die Kreuzigung Jesu in einer kühnen typologischen Vorausdeutung durch ein anschauliches, aber theologisch tiefsinniges alttestamentliches Bild, die von Mose an einer Stange erhöhte Bronzeschlange (Num 21,4–9) als ein bleibend anschauliches Geschehen literarisch vor

Erzählungen insbesondere W.J. BITTNER, Jesu Zeichen im Johannesevangelium, WUNT II/26, Tübingen 1987.

⁸⁴ Auf einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Glauben und Sehen hin wurde die Aussage interpretiert bei BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 45), 539f., sowie – im Anschluß an ihn – auch bei J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/1–2, Gütersloh/Würzburg³1991, 2.743–745.

⁸⁵ So SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 46), 333. Vgl. bereits F. HAHN, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hgg.), Neues Testament und Geschichte. (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, (125–141)131.

⁸⁶ S. zur christologischen Bildsprache umfassend R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004; DERS., Imagery in John: Opening up paths into the tangled thicket of John's figurative world, in: J. Frey/J.G. van der Watt/R. Zimmermann (Hgg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language, WUNT 200, Tübingen 2006, 1–43.

Augen geführt (Joh 3,14f.)⁸⁷, und die ‚Schau‘ des Gekreuzigten wird am Ende der Lanzenstich-Szene in dem Schriftzitat aus Sacharja 12,10 (Joh 19,37) nochmals erwähnt: Im glaubenden Schauen auf den ‚Durchbohrten‘ ist nach diesem Schriftwort das Heil. Damit zeigt sich, daß nach johanneischer Auffassung nicht in erster Linie den Wundertaten Jesu, sondern gerade dem Bild des am Kreuz | ‚Erhöhten‘ bzw. des gemäß österlichem Glauben verherrlichten Gekreuzigten eine entscheidende Bedeutung zukommt.

f) Bemerkenswert ist jedoch, daß über das Hören und das Sehen hinaus in der johanneischen Erzählung auch die anderen Sinne des menschlichen Körpers durchaus Beachtung finden: Erst am Geschmack des wunderbaren Weins erkennt der Tafelmeister das Wunder (Joh 2,9), der Duft des wohlriechenden Nardenöls erfüllt das Haus (Joh 12,3; vgl. 11,40), und am Ende des Evangeliums wird selbst das Betasten Jesu in Aussicht gestellt (Joh 20,27; vgl. 1 Joh 1,1–3).

g) Nicht zuletzt markiert auch die bleibende Angewiesenheit der späteren Gemeinde auf das Buch gewordene Zeugnis des ‚Lieblingsjüngers‘ eine leibliche Dimension der Vermittlung des Evangeliums, die in der nachösterlichen Zeit bleibend von Bedeutung ist.

All diese Indizien zeigen, wie sehr eine einseitige Auffassung des Johannesevangeliums als eines ‚geistigen‘ Evangeliums nicht nur christologisch, sondern auch epistemologisch und anthropologisch eine Verkürzung bedeuten würde.

3. Die leibliche Auferweckung des Lazarus und die Auferweckung der Toten aus den Gräbern

In besonderem Maße ist die Frage der ‚Leiblichkeit‘ jedoch im Blick auf die Eschatologie von Bedeutung. Nicht nur die ‚leibliche‘ Auferweckung Jesu, sondern auch die Hoffnung der Glaubenden auf eine leibliche Auferweckung von den Toten gehören zu den Themen, die seit der Alten Kirche und besonders seit den Auslegern der Aufklärung und des Idealismus umstritten sind und die gleichwohl für das Verständnis des Johannes-evangeliums von zentraler Bedeutung sind.⁸⁸ Daher muß diesen beiden Bereichen noch besonderes Augenmerk gelten.

⁸⁷ Dazu J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f, in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, (153–205)200f. (= Nr. 3 in diesem Band).

⁸⁸ Die Literatur ist immens: Wichtige neuere Beiträge: S.M. SCHNEIDERS, The Resurrection (of the Body) in the Fourth Gospel. A Key to Johannine Spirituality, in: J.R. Do-

Im größten und letzten der Zeichen Jesu, der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–44),⁸⁹ kommt die mit den johanneischen Zeichenerzählungen gegebene Dimension des Leiblichen zu einem unüberbietbaren Höhepunkt. Die Lazaruserzählung steht zugleich in engster Ver|klammerung mit der johanneischen Passions- und Ostergeschichte.⁹⁰ So bietet das ‚Wunder‘ in der johanneischen Darstellung nicht nur den Anlaß für den juristisch gültigen Todesbeschluß des Synedriums über Jesus (Joh 11,46–54), es ist zugleich auch Vorausdeutung und Abbild dessen, was in Jesu Tod und Auferweckung geschehen soll bzw. gewirkt wurde. Des weiteren bietet die Perikope einen auffälligen Rückbezug auf die eschatologische Rede Joh 5,19–30,⁹¹ sodaß man in ihr zugleich eine Demonstration der gegenwärtigen Lebensmacht Jesu (Joh 11,25f.; vgl. 5,26) und eine Bekräftigung der futurischen Verheißung von Joh 5,28f. sehen kann. Die Auferweckung des Lazarus ist somit auch Zeichen und Prolepse der kommenden Stunde bzw. der in Joh 6,39.40.44.54 verheißenen eschatologischen Auferweckung „am letzten Tag“.

3.1 Die dramatische Gestalt der Erzählung und ihre Klimax in der Auferweckungsszene Joh 11,38–44

Von den Zeichenerzählungen in Joh 5,1–18, Joh 6,1–15 und in gewisser Weise auch Joh 9,1–41 unterscheidet sich die Lazarusepisode jedoch dadurch, daß die Sinndeutung nicht in einer angefügten, das Wunder ausdeutenden, mehr oder weniger dialogischen Rede erfolgt, sondern daß die-

nahue (Hg.), *Life in Abundance. Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, Collegeville 2005, 168–198; A.T. LINCOLN, „I Am the Resurrection and the Life.“ *The Resurrection Message of the Fourth Gospel*, in: R.N. Longenecker (Hg.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 122–144; H.W. ATTRIDGE, „From Discord Rises Meaning. Resurrection Motifs in the Fourth Gospel“, in: C.R. Koester/R. Bieringer (Hgg.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, WUNT 222, Tübingen 2008, 1–19.

⁸⁹ S. dazu meine Interpretation in FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 403–462; weiter besonders J. KREMER, *Lazarus*, Stuttgart 1985; WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 51), 208–235; M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZNW 98, Berlin/New York 1999, 378–465; W.E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story Within the Johannine Tradition*, JSNT.S 212, Sheffield, 2001; H. THYEN, *Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,9) als Palimpsest über johanneischen Texten*, in: DERS., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 182–212; R. ZIMMERMANN, *The Narrative Hermeneutics in John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection*, in: Koester/Bieringer (Hgg.), *The Resurrection* (s. Anm. 88), 75–101.

⁹⁰ S. zu thematischen und lexikalischen Verbindungen im Detail FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 412–414.

⁹¹ S. dazu FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 61), 414–416.

se Deutung dem eigentlichen Wunder erzählerisch vorausgeht: im Gespräch mit Martha, in dem sich Jesus selbst als „die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) prädiziert. Aus dieser Anlage wurde gelegentlich gefolgert, daß das leiblich konkrete Wunder nach diesem ἐγὼ εἰμι-Wort ‚eigentlich‘ überflüssig sei.⁹² Doch verkennt eine solche Einschätzung die eigentümliche szenische Dramaturgie: Nach der Exposition (11,1–5) und der Szene mit retardierenden Jüngergesprächen (Joh 11,6–16) sowie den beiden parallel und doch je eigentümlich gestalteten Szenen mit Martha und Maria (11,17–27 und 28–37) bietet erst die Schlußszene am Grab (11,38–44) die Klimax des Ganzen und die Auflösung der zuvor erzeugten und kunstvoll gesteigerten Spannung. Ganz gleich, wie die Perikope entstanden sein mag und ob sich überhaupt eine ‚ursprünglichere‘ Gestalt postulieren läßt,⁹³ ist doch die kompositionelle Endgestalt zu interpretieren.]

Die Spannung läßt sich anhand der gleichlautenden Rede der beiden Schwestern beschreiben: Beide sagen Jesus in einem leicht vorwurfsvollen Ton: „Wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.“ (Joh 11,21.32). In dieser gleichförmigen Klage scheint die Enttäuschung über Jesu Abwesenheit und die Anfechtung durch die Macht des Todes durch.⁹⁴ Die Äußerungen erwecken den Eindruck, als sollte die leibhaftige Präsenz Jesu vor dem physischen Tod bewahren, wobei unklar bleibt, ob eine solche Auffassung, daß Glaubende „den Tod nicht schmecken“ sollten (Joh 8,52; vgl. 8,51), tatsächlich in der johanneischen Gemeinde (evtl. in einer älteren Phase) existierte⁹⁵ oder ob diese Auffassung den Schwestern nur dramaturgisch wirksam in den Mund gelegt wird. Die Spannung wird dadurch gesteigert, daß Jesus nach dem Empfang der Nachricht von der

⁹² So schon J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 51.

⁹³ Gegenüber derartigen Versuchen bin ich nach wie vor äußerst skeptisch. Die Rekonstruktion einer Semeia-Quelle oder eines noch älteren ‚einfachen‘ Wunderberichts (der dann meist nur eine Heilung, nicht eine Auferweckung zum Gegenstand hat; so z.B. bei KREMER, *Lazarus* [s. Anm. 89], 106), lebt von der Subtraktion aller johanneischen (theologisch erläuternden oder dialogisch komponierten) Deutungselemente und von der formgeschichtlichen Illusion, daß am Anfang stets die ‚reine‘, einfache Form stünde. Beides ist m.E. methodisch verfehlt, in den Kriterien willkürlich und im Resultat wertlos. S. in diesem Sinne jetzt auch THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 57), 510.

⁹⁴ Diese Anfechtung hat die johanneische Gemeinde offenbar bewegt – wie auch die johanneischen Abschiedsreden dokumentieren.

⁹⁵ Dies wird vermutet bei SPROSTON NORTH, *Lazarus Story* (s. Anm. 89), 71–81, und auch bei A. STIMPFLE, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums*, BZNW 57, Berlin/New York 1990, 114, demzufolge der Autor eine ‚enthusiastisch-gnostische‘ Urform des Heilswortes Joh 11,25 ohne die Konzession *καὶ ἀποθάνη* aufgenommen haben soll. Diese habe (wie auch Joh 6,57f. und das *οὐκ ἀποθνήσκει* Joh 21,23) noch nicht mit dem Sterben von Gemeindegliedern gerechnet. Das Zugeständnis an den leiblichen Tod sei dann erst angesichts des Todes des (für Stimpfle literarisch in Lazarus abgebildeten) ‚Lieblingsjüngers‘ eingefügt worden.

Krankheit des Freundes (Joh 11,3) noch bewußt zu zögern scheint und erst zwei Tage später zu Lazarus aufbricht (Joh 11,6). Man muß daraus nicht folgern, daß Jesus durch die zwei Tage Zögern erst den Tod des Lazarus abgewartet hätte,⁹⁶ aber sicher sind die zwei Tage erforderlich, um letztlich die vier Tage des Aufenthalts des Lazarus im Grab zu ermöglichen. Diese Angabe begegnet auffällig betont zweimal (Joh 11,17.39) und hebt die Größe des Wunders noch besonders hervor. Es wird deutlich, daß die Auferweckung des Lazarus ein alle menschlichen Hoffnungen übersteigendes, schöpferisches, ja göttliches Handeln darstellt, weil hier ein schon ‚Stinkender‘ (V. 39), d.h. im Zustand der Verwesung Befindlicher, erweckt wird, für den aus menschlicher Perspektive keinesfalls mehr an eine Rückkehr zu denken ist.⁹⁷ |

3.2 Das Wunder als Zeichen der göttlichen Würde Jesu

Das Wunder selbst wird von Jesus in göttlicher Vollmacht gewirkt: Anders als in den Totenerweckungen der biblischen Tradition, etwa bei Elia und Elischa (1Kön 17,17–24; 2Kön 4,8–37), bittet Jesus nicht, sondern handelt in der ihm eigenen, aus der Einheit mit dem Vater kommenden göttlichen Vollmacht. Er dankt dem Vater für sein stetiges Hören (V. 41f.), und in seinen Worten ist eine implizite Erläuterung an die Leser enthalten: „Ich wußte, daß du mich immer hörst, aber (nur) wegen der Umstehenden sagte ich es, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.“ (V. 42). D.h., Jesu Gebet, seine Worte an den Vater wären eigentlich gar nicht nötig, sie erfolgen nur, um der zuschauenden Menge zu verdeutlichen, daß er in Einheit mit dem Vater handelt.⁹⁸ Auch daß Jesus Lazarus selbst aus dem Grab ruft, ist ein Zeichen, daß die Vollmacht, Tote zu erwecken und Leben zu vermitteln, ihm selbst zu eigen ist (Joh 5,26). Was alttestamentlich und frühjüdisch allein Gottes Werk ist, tut hier der Gottessohn, der damit eben ganz auf Gottes Seite tritt.

⁹⁶ Dies wäre eine unangemessene psychologisierende Eintragung – ganz gleich, welche Konsequenz aus ihr dann jeweils gezogen wird. Auch ohne die zwei Tage von V. 6 wäre Lazarus bei Jesu Eintreffen schon seit zwei Tagen tot. Nach der plausibelsten Auffassung der erzählten Ereignisse müßte Lazarus unmittelbar nach der Absendung der Boten verstorben und als der Bote bei Jesus eintrifft, schon tot sein.

⁹⁷ Im Hintergrund könnte eine relativ verstreut belegte Auffassung stehen, daß die Seele eines Verstorbenen noch drei Tage in der Nähe des Leibes verweilt und dann endgültig von ihr weggeht (was wohl aus der physischen Veränderung eines Toten im Fortschreiten der Verwesung erschlossen ist). Belege bei SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 46), 211 Anm. 193.

⁹⁸ Dies ist eine Konsequenz der johanneischen Christologie. Das Beten Jesu ist im Johannesevangelium kein wirkliches Gebet mehr, sondern primär christologische Kundgabe, s. Joh 12,27f. und auch Joh 17 im Ganzen (bes. 17,3).

Höchst auffällig ist dann, wie der Totgewesene (τεθνηκώς V. 44)⁹⁹ aus dem Grab kommt: „gebunden mit Leinentüchern an Füßen und Händen“, d.h. als eine ‚Wickelleiche‘, die eigentlich unfähig zu gehen ist. Die Groteske wird noch gesteigert durch die Angabe (V. 44): „und sein Gesicht war mit einem Schweißtuch verhüllt.“ Der aus dem Grab Gerufene ist von sich selbst aus also auch unfähig zu sehen. Erst auf einen weiteren Befehl Jesu hin soll er von den Fesseln befreit werden, so daß er wieder gehen und im irdischen Leben ‚ankommen‘ kann.¹⁰⁰ |

3.3 Die Auferweckung als Zeichen und Prolepse der eschatologischen Auferweckung

So sehr es sich bei dem hier dargestellten Erweis der göttlichen Vollmacht Jesu lediglich um eine Reanimation handelt und Lazarus nach seiner ‚Erweckung‘ natürlich wieder als sterblich vorzustellen ist, so sehr ist diese Szene zugleich eine Vorabbildung dessen, was Joh 5,28f. für die eschatologische Stunde verheißen ist: „Es kommt die Stunde, da alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden...“. Diese futurisch-eschatologische Aussage, die m.E. nicht ein redaktioneller Nachtrag ist, sondern kompositionell gezielt in Joh 5,19–30 eingefügt und den Aussagen über die gegenwärtige eschatologische Vollmacht Jesu zur Seite gestellt ist,¹⁰¹ klingt in der Erzählung des Wunders erkennbar nach. Hier hört einer, der im Grab (μνημείου Joh 5,28; 11,17.31.38; 12,17)¹⁰² ist, die Stimme (φωνή Joh 5,28; 11,43) Jesu und kommt heraus (ἐκπορεύεσθαι Joh 5,28; vgl. ἐξέρχεσθαι Joh 11,44), und in 12,17 wird dies noch einmal zusammengefaßt: Jesus hat „Lazarus aus dem Grab gerufen und von den Toten auferweckt.“ Die Lazarus-Perikope bildet so das erzählerische Pendant zu den eschatologischen Aussagen von Joh 5, wobei die sprachliche Nähe zu der eindeutig futurischen Aussage 5,28f. größer ist als zu der bitemporalen, im Präsens (καὶ νῦν ἐστίν) gewendeten Aussage Joh 5,25.

Die Lazarus-Erzählung demonstriert sinnenfällig die gegenwärtige Lebensmacht Christi, doch erscheint die Auferweckung des Lazarus zugleich als Bekräftigung der Verheißung der Auferweckung derer, die in den Gräbern sind, und als zeichenhafte Prolepse jener kommenden Stunde der

⁹⁹ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 537, meint, das Partizip Perfekt habe plusquamperfektischen Sinn.

¹⁰⁰ Freilich wird die Reaktion auf diesen Befehl Jesu nicht mehr erzählt. Man mag darin eine dramatisch wirksame Verkürzung am Ende der Erzählung sehen oder auch eine Leerstelle, die die Leser bzw. Hörer selbst zur ‚Reaktion‘ veranlaßt (so THYEN, Johannesevangelium [s. Anm. 57], 537).

¹⁰¹ S. zur Kontexteinbettung und Argumentationsstruktur dieser Passage FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 333–336.398–401.

¹⁰² Zu οἱ ἐν τοῖς μνημείοις Joh 5,28 s. Jes 26,19 LXX.

Auferweckung – allerdings ohne daß der Aspekt des Gerichts bzw. die negative Seite der in Joh 5,28f. erwähnten ‚doppelten‘ Auferstehung erwähnt würde. Dies entspricht der Ausrichtung des Evangeliums auf die Glaubenden, die auch in der formelhaft wiederholten Aussage „...und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage“ (Joh 6,39.40.44.54) zur Geltung kommt.

Dabei ist in der Lazaruserzählung gerade die leibliche Dimension drastisch vor Augen geführt: Der Stein vor dem Grab muß beseitigt werden. Auf Jesu Befehlsruf kommt Lazarus als Wickelleiche aus dem Grab, wird von den Banden befreit und kann gehen und später als lebendiges Demonstrationsobjekt der Vollmacht Jesu ‚besichtigt‘ werden (Joh 12,9). Die vielfältigen Darstellungselemente zeigen dabei, daß die Zeichen-Erzählung – so sehr sie eine christologische Intention verfolgt | – als „symbolische Erzählung“ nicht von der erzählten irdischen Manifestation abgelöst werden kann, sondern im Sinne des Evangelisten eben beides – die Würde des Gottessohns und seine wirkliche Macht über den physischen Tod, seine gegenwärtige Macht zur Gabe ‚ewigen‘ Lebens und die Zusage der eschatologischen Überwindung des Todes untrennbar zusammen hält.¹⁰³

3.4 Das „ewige Leben“ der Glaubenden und die Auferweckung der Toten

Man kann natürlich fragen, ob eine solche leibliche Auferweckung, wie sie in Joh 5,28 verheißen ist, nach dem Verheißungswort von Joh 11,25f. nicht eigentlich überflüssig ist. Ist, wenn die Glaubenden das „ewige Leben“ jetzt schon „haben“, die Hoffnung auf eine derartige, zumal leibliche vorgestellte Auferweckung, nicht obsolet? Ist nicht der Tod, wie manche Ausleger ganz im Sinne der spiritualisierenden Auslegungstradition behaupteten, für den Glaubenden „wesenlos“¹⁰⁴ oder „zu einer belanglosen Episode“¹⁰⁵ geworden?

Eine solche Annahme trifft m.E. das Denken des Evangelisten wie auch seiner Gemeinde gerade nicht. Das Offenbarungswort formuliert vielmehr

¹⁰³ S. zuletzt auch THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 538: „Dem Modus *symbolischer Rede* entsprechend lassen sich deren symbolische Obertöne weder von der Realität des erzählten Basisgeschehens abtrennen, weil es damit zur bloßen *Allegorie* würde, noch können sie einer Aussagenlogik unterworfen werden, so daß ihre Interpretationen... als ‚richtige‘ oder ‚falsche‘ zu qualifizieren wären, vielmehr gibt das Symbol... jenseits der Ontologie ‚zu denken‘ und eröffnet so Prozesse der Konkretion, die unabgeschlossen sind.“

¹⁰⁴ S. klassisch BULTMANN, Evangelium (s. Anm. 45), 307f.: „Der Glaubende mag den irdischen Tod sterben; gleichwohl hat der das ‚Leben‘ in einem höheren, im endgültigen Sinne. Und wer noch im irdischen Leben weilt und ein Glaubender ist, für den gibt es keinen Tod im endgültigen Sinne; das Sterben ist für ihn wesenlos geworden. Denn Leben und Tod im menschlichen Sinne – das höchste Gut und der tiefste Schrecken – sind für ihn wesenlos geworden.“

¹⁰⁵ STIMPFLE, Blinde sehen (s. Anm. 95), 115.

in einem wesentlich subtileren Sinn: „Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, wird nie mehr sterben.“¹⁰⁶ Hier ist vom „Sterben“ erkennbar in einem doppelten Sinn die Rede: Mit dem physischen Tod ist – auch bei Glaubenden – zu rechnen, aber wer im Glauben stirbt wird auch darin nicht von Christus getrennt sein und über den physischen Tod hinaus am ‚ewigen Leben‘ partizipieren. Die Lazarus-Perikope macht deutlich, daß für den Evangelisten und seine Gemeinde die gegenwärtige Gewißheit des Lebensbesitzes die Erwartung einer künftigen Auferweckung von den Toten nicht aus-, sondern gerade einschließt. Ein logischer Widerspruch wird zwischen diesen beiden Vorstellungen nicht erkannt, vielmehr ist die Hoffnung auf die definitive Überwindung des Todes unabdingbar, solange auch die Glaubenden vom leiblichen Tod bedroht und – im Unterschied zu Christus – noch nicht vollendet sind.

Das hier in Aussicht gestellte Leben aus dem Tod besitzt auch nach johanneischer Vorstellung unverzichtbar den Charakter der Leiblichkeit. Diese ist einerseits in der Auferweckung des Lazarus realistisch vorgebildet und andererseits in der leiblichen Auferstehung Jesu selbst. Dabei wird man sich vor einem platt-materialistischen Verständnis von ‚Leiblichkeit‘ hüten müssen – das johanneische Denken ist an dieser Stelle deutlich subtiler, wie insbesondere die Gestaltung der johanneischen Ostererzählungen zeigt.

Daher müssen wir uns abschließend der Darstellung der Entdeckung des leeren Grabes, der Begegnung mit dem Auferstandenen und der Konstitution des Osterglaubens zuwenden.

4. Die leibliche Gestalt des Auferstandenen und ihre Wahrnehmung durch die Osterzeugen in Joh 20

Ich beschränke mich im Folgenden auf das ursprüngliche Abschlußkapitel Joh 20, das sich literarisch in vier Szenen gliedern läßt: die beiden Jünger am leeren Grab Jesu (Joh 20,[1–]3–10), die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (Joh 20,11–18), die Erscheinung Jesu im Jüngerkreis (Joh 20,19–23) und die Erscheinung vor und Begegnung mit Thomas (Joh 20,24–29). Vorausgesetzt ist dieser Sequenz die Erzählung der Passion Jesu (ab Joh 18,1), seines Todes (Joh 19,30; vgl. 19,33a), des diesen Tod bestätigenden (und im Sinne einer Passatypologie gedeuteten) Lanzenstichs (Joh 19,33b–37) sowie die Szene des Begräbnisses Jesu in

¹⁰⁶ S. zur Interpretation des Offenbarungsworts und seiner semantischen Struktur FREY, Eschatologie III (s. Anm. 61), 448–452; weithin zustimmend THYEN, Johannes-evangelium (s. Anm. 57), 524–528.

einem neuen Grab in einem Garten (Joh 19,38–42). Die vier Szenen in Joh 20 sind eng miteinander verklammert¹⁰⁷ und bilden, wie *Udo Schnelle* richtig beobachtet hat, eine klimaktische Sequenz, in der „eine Steigerung der Gegenwart des Auferstandenen in eine neue, unverfügbare Leiblichkeit hinein“ erfolgt.¹⁰⁸ Dies soll im Folgenden kurz expliziert und reflektiert werden. |

4.1 Das ‚Zeichen‘ der Leichentücher und der Glaube des Lieblingsjüngers (Joh 20,2–10)

Die erste Szene, mit der Johannes die österliche Wirklichkeit vor Augen führt, bildet eine eigentümliche Metamorphose und Weiterführung der älteren Grabtraditionen.¹⁰⁹ Während nach den Synoptikern mehrere Frauen zum Grab gehen, ist diese Tradition bei Johannes auf eine einzige Zeugin, Maria Magdalena, reduziert.¹¹⁰ Sie ist bei Johannes die erste wirkliche Zeugin des Auferstandenen,¹¹¹ die die Protophanie erfährt – wie dann später auch in apokryphen Traditionen. Doch zunächst entdeckt sie – noch bei Dunkelheit – nur den weggerollten Stein,¹¹² um dann in offenkundiger Verwirrung wegzulaufen und ihre Entdeckung den Jüngern mitzuteilen,

¹⁰⁷ Die Szene der beiden Jünger am Grab 20,2–10 ist in die Erzählung von der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena eingefügt, was in der nicht ganz stimmigen Ortsangabe V. 11 erkennbar wird.

¹⁰⁸ SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 46), 322. Die zweite, gegenläufige Bewegung in diesem Kapitel betrifft die Glaubensgewißheit, die vom Lieblingsjünger bis hin zu Thomas absteigend erscheint (s. ebd.). Diese kann hier nicht weiter reflektiert werden. S. jedoch meinen Beitrag „Ich habe den Herrn gesehen.“ (Joh 20,18). Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65ème anniversaire*, AthANT, Zürich 2009, 267–284.

¹⁰⁹ Daß hier eine ältere Tradition zugrunde liegt, ist am vorliegenden Text noch in kleinen Details erkennbar: Maria Magdalena eilt in V. 1 alleine zum Grab und spricht in V. 2 im Plural (οἷδαμεν), was auf eine Tradition mit mehreren Frauen (die drei Frauen von Mk 16,1, die vier aus Lk 24,1.10 oder die zwei aus Mt 27,61 und 28,1) zurückweist. Nach dem Singular ἐξῆλθεν Πέτρος klappt die Hinzufügung des anderen Jüngers nach, was ebenfalls auf eine Tradition verweist, in der Petrus alleine auftritt.

¹¹⁰ Dies zeigt das οἷδαμεν in V. 2; hingegen ist dafür Joh 3,2.11 keine wirkliche Parallele (gegen SCHNELLE, *Evangelium* [s. Anm. 46], 323 Anm. 5).

¹¹¹ Zu Maria Magdalena im Johannesevangelium s. die neueren Arbeiten von S. RUSCHMANN, *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin*, NTA 40, Münster 2002; A. TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture*, HBS 51, Freiburg 2007.

¹¹² Auch dieser verweist auf ältere Tradition: Bei Johannes ist nicht von einem vor das Grab gerollten Stein die Rede. Dieser findet sich nur in Mk 15,46 und Mt 27,60.66. Die Erwähnung des Steins in den Ostererzählungen bei Johannes und Lukas (24,2) setzt diese Kenntnis voraus. Vorbereitet ist die Erwähnung des Steins immerhin durch die Lazarus-Episode (Joh 11,38f.41).

deren Geschichte nun eingeschoben wird. Das leere Grab (bzw. das äußere Indiz des weggerollten Steins) führt bei ihr nur zu Verwirrung und Verzweiflung, denn sie scheint mit einer – von unbekannter Seite veranlaßten – ‚Entfernung‘ des Leichnams Jesu, d.h. mit einem Leichendiebstahl, zu rechnen.

Die zwei Jünger, die nun ins Blickfeld kommen, sind Petrus und der ‚Jünger, den Jesus liebte‘, jene rätselhafte Gestalt, die erst zu Beginn der Passionsgeschichte explizit eingeführt wird (Joh 13,23), Jesus am nächsten steht, anders als Petrus auch unter dem Kreuz präsent ist (Joh 19,25–27) und dem in der Tradition so herausragenden Apostel immer eine Nasenlänge voraus ist. Dies zeigt sich auch in der hier eingefügten Episode: Während in Lukas 24,12 allein Petrus zum Grab läuft | (ἔδραμεν),¹¹³ wird ihm hier der Lieblingsjünger zur Seite gestellt, der ihm dann – im wahrsten Sinn des Wortes – den Rang abläuft. Joh 20,2–10 erzählt in auffälliger erzählerischer Ausgestaltung von einem ‚Wettlauf‘ der beiden Jünger zum Grab: Der Lieblingsjünger läuft Petrus schneller voraus (προέδραμεν τάχιον) und kommt zuerst (ἦλθεν πρότος), noch vor Petrus, zum Grab. Doch merkwürdigerweise geht er nicht gleich hinein, sondern beugt sich nur vor (παρακύψας), um hineinzuschauen, überläßt jedoch das Betreten des Grabes erst Petrus und tritt nach diesem ein.¹¹⁴ Dass dies alles so detailliert erzählt wird, ist gewiß nicht zufällig, sondern hat damit zu tun, daß nach Johannes der Lieblingsjünger auch als der zuerst Glaubende ausgewiesen werden soll – obwohl Petrus vor ihm das leere Grab betritt.

Für unseren Zusammenhang wesentlicher ist die auffällig dichte Erwähnung dessen, was im Grab zu sehen ist: Die beiden Jünger begegnen hier nicht einem Engel mit der Osterbotschaft, sondern schon der sich vorbeugende Lieblingsjünger sieht (βλέπει) die Leinentücher (τὰ ὀθόνια) liegen. (V. 5; vgl. Lk 24,12). Der dann ins Grab eintretende Petrus schaut offenbar genauer hin: Er sieht (θεωρεῖ) „die Leinentücher liegen, aber das Schweiß Tuch (σουδάριον), das Jesus um den Kopf gebunden war, nicht bei den Leinentüchern liegen, sondern zusammengebunden an einem eigenen Ort“ (V. 6b–7). Petrus zieht daraus freilich noch keine Konsequenzen,

¹¹³ Die textliche Ursprünglichkeit von Lk 24,12 kann wohl als gesichert gelten, s. dazu SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 46), 324; THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 759f. Dann aber bietet dieser Vers wesentliche Stichwörter für die johanneische Episode: ἔδραμεν, μνημεῖον, παρακύψας, βλέπει τὰ ὀθόνια, ἀπῆλθεν. Diese machen eine Abhängigkeit von dem lukanischen Bericht eines Besuchs des Petrus am Grab sehr wahrscheinlich.

¹¹⁴ Daß dies im Einklang mit der urchristlichen Tradition erfolgt sei, trifft nicht zu: Diese erwähnt eine Ersterscheinung (1Kor 15,3ff; Mk 16,7; Mt 28,7; Lk 24,34) des Auferstandenen vor Petrus, nicht aber ein erstes Betreten des Grabes. In Lk 24,12 beugt sich auch Petrus nur vor (παρακύψας), ohne daß von einem Betreten die Rede ist. Dieselbe Verbform wird dann in Joh 20,5 für den Lieblingsjünger verwendet.

vielmehr heißt es erst von dem Lieblingsjünger, der danach hineingeht, daß er „sah und glaubte“ (V. 8). Damit ist der Lieblingsjünger als der erste und paradigmatisch für alle anderen Glaubende ausgewiesen.

Die umständlich breite Schilderung der Lage der Leichenbinden und des Schweiß­tuchs ist erzählerisch besonders auffällig. Sie soll wohl Aufmerksamkeit erwecken und den Lesern etwas Entscheidendes vermitteln: An den säuberlich zurechtgelegten Tüchern wird zunächst erkennbar, daß die Annahme eines Leichendiebstahls (vgl. V. 2) unzutreffend ist; das Arrangement macht vielmehr deutlich, daß Jesus seine Grablege in eigener Regie und ‚ordentlich‘ verlassen hat. Gerade im Rückbezug auf die Lazarus-Erzählung ist die Differenz signifikant: Dort war nicht von den ὀθόνια die Rede – diese begegnen vor Joh 20 nur | in Lukas 24,12,¹¹⁵ aber das σουδάριον begegnet dort (Joh 11,44), das in Lukas 24,12 fehlt und hier ergänzt scheint. Insofern legt das Evangelium selbst den Vergleich zwischen Jesus und Lazarus nahe: Während Lazarus gefesselt aus dem Grab kommt und erst auf Jesu Wort hin losgebunden werden muß, hat sich Jesus offenbar selbst der Bande des Todes entledigt. Dies entspricht der Überzeugung, daß Jesus nach Johannes das Leben in sich (5,26) hat, ja selbst das Leben ist (Joh 11,25) und die Vollmacht besitzt, sein Leben hinzugeben und (aktiv) wieder zu nehmen (10,18).

Der Glaube des Lieblingsjüngers ist nach der johanneischen Darstellung im „Sehen“ dieser ‚Zeichen‘ der Leichentücher begründet, er nimmt wahr und zieht die (richtigen) Schlüsse. Insofern ist auch der Inhalt dieses Glaubens nicht einfach, ‚daß Jesus von den Toten auferstanden ist‘, sondern präziser seine göttliche Vollmacht und Würde.

Petrus zählt hingegen trotz des Eintretens ins Grab noch nicht zu den Glaubenden. Sein Rückweg vom Grab (V. 10) ist nicht weniger von Verwunderung und Unverständnis geprägt als jener der Maria. Das scheint der Sinn der rätselhaften Erläuterung zu sein, daß die Jünger „die Schrift noch nicht verstanden, daß er von den Toten auferstehen sollte“ (Joh 20,9).¹¹⁶ Umgekehrt wird damit „das außergewöhnliche Wunder dieses anachronistischen Glaubens des geliebten Jüngers“¹¹⁷ hervorgehoben, der – anders als alle anderen Figuren des Evangeliums – ohne eine persönliche Begegnung mit dem Auferstandenen,¹¹⁸ nur aufgrund der ‚Zeichen‘ im Grab glaubt.

¹¹⁵ In Joh 11,44 ist Lazarus mit κειρίαί gebunden, nicht mit ὀθόνια, sodaß nur sachlich, nicht wörtlich eine Parallele zu Joh 20 besteht. Das σουδάριον sichert jedoch den Bezug zwischen Joh 11,44 und Joh 20,6f.

¹¹⁶ SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 46), 326, vermutet, daß die Aussage evtl. im Singular an eine ältere Tradition, die wie Lk 24,12 nur von Petrus handelte, anschloß.

¹¹⁷ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 760.

¹¹⁸ Man könnte ergänzen: auch ohne einen Gedanken an oder Verweis auf „die Schrift“.

Der Glaube des Lieblingsjüngers entsteht aus dem bloßen Anblick der geordneten Verhältnisse im Grab. Er ‚braucht‘ weder eine Engelsbotschaft noch Erscheinung des Auferstandenen noch einen Beweis aus der Schrift, sondern glaubt aufgrund des als ‚Zeichen‘ fungierenden Grabes:¹¹⁹ So wird er zum ersten und paradigmatischen Zeugen des Auferstehungsglaubens, der „sah und glaubte“.¹²⁰ Der Osterglaube | gründet hier also in der Tat in einem physischen Arrangement bzw. in einer visuellen Wahrnehmung, wobei diese – wie alle Zeichen im Johannesevangelium – mehrdeutig ist: Der eine zieht aus dem Gesehenen die richtigen Schlüsse, er sieht die physische Realität als Zeichen auf etwas anderes hin und glaubt, während der andere im Unklaren und – zunächst – im Unglauben verharret.

Obwohl es dabei letztlich um diese ‚zeichenhaft‘ zu erfassende Wirklichkeit der wahren Würde und der göttlichen Vollmacht Jesu geht, ist in dieser Darstellung, in der nicht alleine das ‚leere Grab‘, sondern das Arrangement der Leinentücher als Anhaltspunkt für den werdenden Glauben dient, die physische Realität der Auferstehung und des Auferstandenen besonders hervorgehoben. Dies steigert sich noch in den folgenden Szenen.

4.2 Marias Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,11–18)

Die zweite Szene, die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen, bietet besonders große Schwierigkeiten, auf die ich hier nicht detailliert eingehen kann. Maria ist nun wieder am Grab¹²¹ und weint. Sie bleibt draußen, ohne es zu betreten. Auch für sie gilt, daß sie – wie Petrus – die Schrift noch nicht verstand, daß Jesus auferstehen müsse. Doch als sie sich nun wie zuvor der Lieblingsjünger auch in das geöffnete Grab vorbeugt und hineinblickt, sieht sie etwas anderes als dieser: Zwei ‚Männer‘ in weißen Gewändern,¹²² die sie – wieder in typisch johanneischer Manier – erst fragen: „Frau, was weinst du?“, worauf sie wie vorher den Jüngern ihre Trauer expliziert (und dabei noch vom Leichendiebstahl ausgeht): „Sie

¹¹⁹ Präzise kommentiert J. ZUMSTEIN, *L'Évangile de Saint Jean (13–21)*, CNT 4b, Genève 2007, 272: „Pour lui, l'état du sépulcre est un signe.“

¹²⁰ In Joh 21 setzt sich diese Priorität in interessanter Weise fort, insofern der Lieblingsjünger dann auch der erste ist, der seinen Glauben äußert, der ‚verkündigt‘: „Es ist der Herr.“ (Joh 21,7). Und Simon Petrus, der dem Lieblingsjünger schon in Joh 20,6 „gefolgt“ war (ἀκολουθῶν), reagiert auch hier und wirft sich daraufhin ins Wasser, um Jesus entgegenzugehen.

¹²¹ Dabei erfolgt ein nicht ganz unproblematischer Szeneschnitt: V. 11 ist Maria am Grab, von wo sie in V. 1f. eigentlich weggelaufen war. Dass sie „zum Grab zurückgekehrt“ sei, wie THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 57), 762, vermutet, ist eine Konjektur.

¹²² Mk 16,5 par Mt 28,2–6 begegnen die Frauen nur einem Engel, bei Lk 24,4 sind es zwei.

haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“¹²³

Die Engel geben ihr keine Antwort, stattdessen wendet sie sich um und sieht eine Gestalt, die sie – in einem produktiven Mißverständnis (in dem zugleich Paradiesmetaphorik anklingt) für den Gärtner hält.¹²⁴ | Das Wechselspiel von Frage und erneuter Äußerung der Ratlosigkeit wiederholt sich: Der ‚Gärtner‘ fragt sie: „Frau, was weinst du? Wen suchst du?“¹²⁵, und die Antwort ist ein signifikanter Ausdruck ihrer Liebe zu Jesus: „Herr (!), hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast, dann will ich ihn holen“ (V. 15). Erst auf die Anrede Jesu mit ihrem Namen Μαριάμ¹²⁶ erkennt sie Jesus und antwortet ebenfalls in ihrem Idiom mit der vertrauensvollen Anrede ῥαββου̅νι.¹²⁷ Das Erkennen des Unbekannten, die Identifikation des ‚Gärtners‘ mit ihrem vertrauten ‚Meister‘, erfolgt also durch das Wort, die Anrede Jesu. Dieses leibliche Zeichen ermöglicht die Identifikation des unbekanntem Erscheinenden mit dem Bekannten, dem Herrn, die alle österlichen Begegnungen charakterisiert.

Liegt auch schon darin ein leibliches, nämlich hörbares Zeichen, so ist freilich gerade in dieser Szene die Leiblichkeit des Maria Begegnenden noch nicht ohne weiteres ‚greifbar‘. Jesu rätselhafte Antwort μή μου ἄπτου̅ dürfte freilich mit dem klassischen *noli me tangere* eher mißverstanden sein. Es geht nicht um eine Form der Unberührbarkeit, sondern – wie die folgende Begründung zeigt – darum, daß Jesus hier offenbar (noch) in einer ‚Bewegung‘ ist, die noch nicht zu ihrem definitiven Abschluß gelangt ist: „denn ich bin noch nicht aufgestiegen zum Vater.“ In Mt 28,9 ist berichtet, daß die Frauen, als Jesus ihnen begegnete, seine Füße erfaßten (ἐκράτησαν), und es ist denkbar, daß ein solches Ansinnen hier im Hintergrund steht, das nun abgewehrt wird: Reisende soll man nicht

¹²³ Hier steht nun im Unterschied zu der leichten Inkonsequenz in V. 2 die 1. Person. Die Aussage ist im übrigen ganz personalisiert („ich“, „mein Herr“).

¹²⁴ Eine produktive Spannung entsteht dabei, wenn den Lesern eigens mitgeteilt wird, daß sie Jesus sieht – doch sie selbst es nicht weiß. Die tiefe Ironie in dieser Szene liegt darin, daß das Mißverständnis der Maria nicht einfach verkehrt, sondern auf einer tieferen Ebene sogar wahr ist. Jesus ist der ‚Herr des Gartens‘, und er hat in seiner Auferstehung ‚den Leichnam weggeschafft‘. S. dazu THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 762.

¹²⁵ Vgl. die erste Frage Jesu an seine ersten Jünger in Joh 1,37f. Dort hatte sich Jesus zu seinen Jüngern umgewandt, hier wendet sich die Frau nach ihm um – die Frage ist fast dieselbe (vgl. SIEGERT, Evangelium [s. Anm. 54], 606).

¹²⁶ Die Transkription des Namens weist hier deutlich auf die aramäische Namensform, zumal der Name zuvor in V. 1.11 ohne das abschließende μ transkribiert war. Dem semitischen Μαριάμ korrespondiert dann im johanneischen Text das gleichfalls als Fremdwort übernommene ῥαββου̅νι.

¹²⁷ Man kann hier auf die Hirtenrede verweisen: Der gute Hirte ruft seine Schafe mit Namen (Joh 10,3), sie kennen ihn und folgen ihm (Joh 10,3f.27).

aufhalten,¹²⁸ und offenbar muß Maria auch hier noch die Lektion lernen, die den Jüngern in den Abschiedsreden bereits erteilt wurde: daß sie nicht den Leichnam zu sich „holen“ (V. 17) und auch nicht den Irdischen in der ihr vertrauten Gestalt festhalten soll, sondern in den Abschied einzuwilligen hat, aus dem sich ein grundlegend neues, | nachösterliches Verhältnis der Jüngerinnen und Jünger zu Jesus selbst und zu Gott ergibt.¹²⁹

Darum wird sie dann beauftragt, den „Brüdern“ Jesu zu sagen: „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ Auch dieser Satz ist rätselhaft, redet der Auferstandene hier doch einerseits von seinem Gott, andererseits in auffälligem Nebeneinander von „meinem Vater“ und „eurem Vater“. Damit hält Johannes fest, daß die Jünger, selbst wenn sie jetzt „Brüder“ Jesu genannt werden, immer ein andersartiges Verhältnis zum Vater haben, als es Jesus als ‚der Sohn‘ hat. Ein „unser Vater“, das Jesus und die Jünger vereinen würde, kann es bei Johannes nicht geben. Andererseits begegnet – was oft übersehen wurde – die Rede von Gott als dem Vater der Jünger im Johannesevangelium erstmals hier, sodaß die Essenz dieser Szene die Installation eines grundlegend neuen Gottesverhältnisses der Jünger für die nachösterliche Zeit ist.¹³⁰

Hinsichtlich der Gestalt Jesu und seiner Leiblichkeit bleibt in dieser Szene noch manches unklar: In dieser ersten Erscheinung des Auferstandenen scheint dieser noch unterwegs, noch nicht definitiv am Ziel und daher noch nicht im Vollsinn ‚präsentabel‘ zu sein.

Der Charakter der österlichen Erkenntnis wird jedoch in dieser ersten Erscheinungsszene bereits deutlich: Es geht um die Identifikation des Auferstandenen und Erscheinenden mit dem bekannten Jesus, dem Gekreuzigten. Dieses identifizierende Wiedererkennen wird ermöglicht durch ein leibliches Zeichen, in diesem Fall die Anrede mit Namen im eigenen Idiom. Die österliche Erkenntnis wird gewährt durch Jesus selbst, der das Unverständnis seiner Jünger überwindet und ihre Fehlhaltungen, hier das Verhaftetsein an die Zeit des Irdischen, korrigiert. Dabei wird bemerkenswerterweise eine Jüngerin, Maria Magdalena, vor den anderen Jüngern zur Osterzeugin. Die Rolle des idealen, prototypischen Glaubenden muß sie dem Lieblingsjünger lassen, doch ist sie die Empfängerin der Protophanie und kommt vor den anderen Jüngern (unter denen selbst Petrus zu vermuten ist) zum österlichen Glauben. Als die – neben dem Lieblingsjünger –

¹²⁸ So der Kommentar bei THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 763. Ein „Zwischenzustand“ Jesu (so SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 46), 328), ist hier nicht ausgesagt; vielmehr ist dieser Jesus noch in Bewegung – und es bleibt offen, wann diese an ihr Ziel gelangt ist. Die meisten Interpreten vermuten dies dann in Joh 20,19–23.

¹²⁹ Vgl. Joh 16,7 u.ö.

¹³⁰ Vgl. dazu F. BACK, Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium. Habil.-Schrift, Göttingen 2008.

erste Glaubende wird sie zudem als erste mit der Weitergabe ihrer Erfahrung beauftragt, und so verkündigt sie ihre neu gewonnene Erkenntnis („Ich habe den Herrn gesehen!“) und den Inhalt der ihr übermittelten Botschaft den versammelten Jüngern.¹³¹ |

Dies hat freilich nicht zur Folge, daß die Jünger bereits auf ihr Zeugnis hin glauben könnten, und auch von der Einsicht des Lieblingsjüngers ist im Kreis der versammelten Jünger in Joh 20,19 keine Spur. Zu ihrem Glauben ist vielmehr ein eigenes ‚Sehen‘ des Auferstandenen und eine eigene Anrede durch diesen erforderlich.¹³²

4.3 Die Wiedererkenntnis Jesu an den signa crucifixi (Joh 20,19–23)

Die Szene der Erscheinung im Jüngerkreis (Joh 20,19–23) trägt besonderes Gewicht, da hier nicht nur die Gesamtheit der Jünger zu Zeugen des Auferstandenen wird und in diesem Rahmen auch die Aussendung der Jünger, Mitteilung des österlichen Geistes – das johanneische Pfingsten – und die Bevollmächtigung zum eschatologisch gültigen Wirken erfolgt (Joh 20,21b–23).

Man kann fragen, ob der in Joh 20,17 noch nicht vollendete ‚Aufstieg‘ Jesu zum Vater nun als abgeschlossen angesehen werden soll. Sachlich wäre dies zu vermuten, wenn er nun die Jünger aussendet, ihnen den Geist zueignet (der ja nach Joh 15,26 „vom Vater“ kommt) und sie für ihr Zeugnis und zu ihrer nachösterlichen Wirksamkeit bevollmächtigt.¹³³ Doch bietet der Text dafür keine Indizien; Johannes ist an einer Abgrenzung von ‚Stadien‘ des Weges Jesu hier offenbar nicht interessiert.¹³⁴

Die Szene weist besonders enge Parallelen zu Lk 24,36–43(–53) auf: Jesus begegnet den Jüngern mit dem Friedensgruß, diese fürchten sich, er identifiziert sich durch die Zeichen seiner Kreuzigung, und die Jünger freuen sich. Auch die Motive der Beauftragung zur Verkündigung der Sündenvergebung (Lk 24,47) und der Bevollmächtigung mit dem Geist (Lk 24,49) sind bei Lukas vorgebildet und dann bei Johannes ganz spezifisch ausgestaltet, was zwingend nahelegt, daß Johannes diesen Bericht aufnimmt – aber signifikant umgestaltet.¹³⁵

¹³¹ Die ‚johanneische‘ Maria Magdalena unterscheidet sich insofern von den Frauen in Mk 16,8; vgl. jedoch Mt 28,9f.

¹³² D.h., wie Thomas in Joh 20,24–29 glauben alle Jünger nicht, ohne zu sehen.

¹³³ So ZUMSTEIN, *L'Évangile* (s. Anm. 119), 283; CHR. DIETZFELBINGER, *Johanneischer Osterglaube*, Zürich 1982, 41.

¹³⁴ Hier besteht ein auffälliger Gegensatz zu Lukas, der die Art der Leiblichkeit Jesu in den 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt näher bestimmen muß.

¹³⁵ S. die Argumentation bei M. LANG, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, FRLANT 182, Göttingen 1999, 280ff.

Charakteristisch johanneisch ist, daß die Furcht der Jünger eine Furcht ‚vor den Juden‘ ist,¹³⁶ und die verschlossenen Türen in Joh 20,19 erklären sich daraus.¹³⁷ Typisch johanneisch ist auch, daß Jesus nicht Hände und Füße, sondern die Hände und die (mit dem Lanzenstich durchbohrte) Seite zeigt (Joh 20,20). Weiter ist die Geistmitteilung, die bei Lukas nur verheißen ist (Lk 24,49) und dann am Pfingsttag erfolgt (Apg 2,1ff.), auf den Ostertag ‚verlegt‘ und dadurch auch sachlich in dem Ostergeschehen integriert und als Neuschöpfungsgeschehen durch den (mit Schöpfermacht ausgestatteten) Erhöhten ausgestaltet.¹³⁸ Schließlich wird auch der Gedanke der Verkündigung der Umkehr zur Sündenvergebung (Lk 24,47), die bei Lukas ebenfalls erst in Folge des Pfingstereignisses erfolgen kann, in die Szene integriert und im Sinne einer für die Zukunft (und für kommende Generationen von Jüngern) offenen Bevollmächtigung umformt (Joh 20,23).¹³⁹

Signifikant ist aber auch, was Johannes wegläßt: Bei Lukas scheint die Furcht der Jünger in der Meinung begründet zu sein, daß ihnen ein Gespenst erscheinen könnte, sodaß der Auferstandene die über sein Erscheinen erschrockenen Jünger tröstet mit den Worten „Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin. Faßt mich an und seht, denn ein Geist (πνεῦμα) hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, daß ich sie habe.“ (Lk 24,39f.).¹⁴⁰ Und auch nach der Demonstration der Hände und der Füße, d.h. der *signa crucifixi*, ist die Freude der Jünger noch immer ambivalent und von ungläubigem Staunen geprägt,¹⁴¹ sodaß Jesus noch ‚vor ihnen‘ ein Stück gebratenen Fisch essen muß, um seine menschliche Physis unzweideutig unter Beweis zu stellen. Am Ende werden die Jünger durch Jesus

¹³⁶ Joh 7,13; 19,38 (vgl. 12,42).

¹³⁷ Ein spezifisches Interesse an der Fähigkeit des Auferstandenen, Türen zu durchdringen, läßt sich bei Joh hingegen nicht erkennen.

¹³⁸ Die Anhauchung mit dem Geist erfolgt in Analogie zum Anhauchen des Menschen mit dem Lebensgeist in Gen 2,7 LXX (hier wie dort steht ἐνεφύσησεν).

¹³⁹ Hier geht es nicht nur um einen Auftrag an einen umgrenzten Kreis direkter Osterzeugen (die ‚Zwölf‘ sind in dieser Perikope ja nicht erwähnt, allerdings dann in der Charakterisierung des Thomas als „einer der Zwölf“ in V. 24), noch viel weniger um eine spezielle Bevollmächtigung eines Jüngers (so Mt 16,18; vgl. 18,18), sondern um die Beschreibung der Grundlagen der Jüngerexistenz nach Ostern überhaupt.

¹⁴⁰ In Lukas soll offenbar abgewehrt werden, Jesu österliches Erscheinen wäre von gespenstischer Natur, und die Demonstration der Hände und Füße sowie das anschließende Essen dienen diesem Nachweis der realen Menschlichkeit des Auferstandenen. Das hier angeführte Jesuswort hat eine breite Nachgeschichte, die wohl durch Ignatius, Smyrn 3,1f. bestimmt ist; s. weiter Origenes, Or., princ. I praef. 8 (TzF 24, 94f. Görge-manns/Karpp); Euseb, h.e. 3,36,11f.; Hieronymus, vir. ill. XVI (SQS 11, 17f. Bernoulli) und in Is., prol. 65 (CChr.SL 73A, 741 ADRIAEN).

¹⁴¹ Lk 24,41: ἀπιστούντων, θαυμαζόντων.

belehrt (Lk 24,44–48) und gesegnet (Lk 24,50), aber ihr Glaube bleibt seltsam in der Schwebel.

Bei Johannes werden all diese Aspekte weggelassen. Die Möglichkeit, daß die Erscheinung die eines unkörperlichen Geistwesens oder gar eines Totengeistes sein könnte, würdigt der Autor keiner Erwähnung. Er redet auch nicht in derart schlichter Weise wie Lukas von Fleisch und Knochen oder vom Essen von gebratenem Fisch. Dass Jesus seine Hände und seine Seite zeigt, genügt offenbar, um den Jüngern zu vermitteln, wer der Erscheinende ist. Ganz unzweideutig werden die Jünger nach dem johanneischen Bericht von Freude erfüllt, „weil sie den Herrn sahen“; dieser spricht ihnen noch einmal den Frieden zu, und sie erscheinen so unzweideutig als österlich Glaubende,¹⁴² die die Erfüllung der Zusagen Jesu der Freude (Joh 15,11; 16,20–22.24), des Friedens (Joh 14,27; 16,33) und des Geistes (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,8–11.13–15) erfahren. Mit dem Ostertag (und im Ostergeschehen) sind ihr Glaube und damit auch ihre eschatologische Freude und ihr Zeugnis begründet.

Das primär antidoketische Interesse, das den lukanischen Bericht bestimmt, ist bei Johannes offenbar von anderen, für den Evangelisten noch zentraleren theologischen Motiven überlagert. Es geht hier zugleich darum, daß mit der Auferstehung Jesu die Gaben von Friede, Freude und Heiligem Geist gegeben sind und zugleich das neue, österliche Verstehen des vorösterlichen Jesus erschlossen ist.¹⁴³ Es geht somit schon hier um die Implikationen des Osterglaubens und nicht nur um die Sicherung der Leiblichkeit des Auferstandenen.

Wie in der vorausgehenden Szene mit Maria wird festgestellt, daß die Jünger ‚den Herrn‘ sahen, d.h. daß sie den ihnen Erscheinenden als den ihnen vertrauten Herrn wiedererkannten. Bewirkt wird dies nicht durch demonstratives Essen, sondern durch eine persönliche Erfahrung der Begegnung, die neue Gewißheit und österliche Freude vermittelt. Diese Erfahrung entzündet sich auch hier an der Anrede durch Jesus (hier mit dem Friedensgruß) und an der leiblichen Gestalt des Gekreuzigten, die nun nicht durch Hände und Füße, sondern in Entsprechung zu Joh 19,34 durch den Hinweis auf die ‚Seite‘ als unverwechselbar gekennzeichnet ist. Der Auferstandene ist somit der den Jüngern aus der Zeit seines Wirkens Vertraute und – dezidiert – der Gekreuzigte, und auch seine Identität nach Ostern ist bleibend durch die *signa crucifixi* gekennzeichnet. Die *stigmata* des

¹⁴² Nach THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 57), 766 repräsentiert Thomas die ἀπίσταντες unter allen Jüngern. Allerdings kommen nach Johannes alle, die in Joh 20,19–23 zugegen sind, zur österlichen Freude.

¹⁴³ Auf die Bedeutung dieses erst nachösterlichen Neuverstehens hatten zuvor die erzählerischen Randbemerkungen Joh 2,22 und 12,16 unter dem Stichwort der ‚Erinnerung‘, die ihrerseits in Joh 14,26 mit dem Geist-Parakleten verbunden ist, hingewiesen.

Gekreuzigten, die Hände¹⁴⁴ und die Seitenwunde, lassen die Identität des Erscheinenden mit dem Gekreuzigten zur Gewißheit werden. An ihnen wird deutlich, *wen* die Jünger sehen, nämlich den zuvor gekreuzigten „Herrn“. Seine Erscheinung vertreibt die Furcht, vermittelt die österliche Freude und befähigt die Jünger, als Zeugen in der Kraft des Geistes das Werk dieses Herrn in der nachösterlichen Zeit fortzusetzen (vgl. Joh 14,12).

Wie in der vorherigen Szene ist die Entstehung des Osterglaubens auch hier allein durch den Auferstandenen verursacht, der unvermittelt in die Mitte der Jünger tritt, die sich selbst in ihrer Furcht eingeschlossen haben, der sie mit dem Friedensgruß anspricht, seine personale Identität enthüllt und sie dann aussendet und bevollmächtigt. Durch die Anhauchung mit dem Geist ist die Entstehung des Osterglaubens und der österlichen Erkenntnis zugleich als ein schöpferisches Werk ausgezeichnet, als eine Tat des mit Schöpfervollmacht ausgestatteten (Joh 1,3) Auferstandenen, des inkarnierten und erhöhten Logos.

4.4 Die Thomas-Szene und die leiblichen Zeichen des auferstandenen Gekreuzigten

In der vierten Szene des Kapitels, der berühmten Thomas-Episode (20,24–29), werden die in der Jüngerszene gesetzten Akzente in einer sehr spezifischen Weise weitergeführt.

Durch die Figur des Thomas, der als Jünger zuvor nicht besonders prominent hervorgetreten war (vgl. nur Joh 11,16; 14,5), wird der Zweifel an der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu eigens expliziert.¹⁴⁵ Thomas kann nicht lediglich auf das Zeugnis der anderen hin glauben, er kann und will „dem Sehen des Auferstandenen erst dann Glauben schenken, wenn dieser“ für ihn selbst „als Gekreuzigter identifizierbar ist.“¹⁴⁶ Dabei zeigt sich erneut, daß die bloße Mitteilung der eigenen Ostererfahrung diese anderen nicht notwendigerweise plausibel machen kann. Wie die ‚Verkündigung‘ der Maria bei den Jüngern offenbar keinen Glauben zu wecken vermochte, so ist auch das Zeugnis der Jünger gegenüber dem am Ostertag abwesenden Thomas wirkungslos. Thomas wird so zum Paradigma des Zweiflers.

In der Episode geht es jedoch nicht um Thomas als Einzelperson oder gar als einen Repräsentanten einer Traditionslinie¹⁴⁷ oder gar einer

¹⁴⁴ Dabei ist implizit schon an die Nägelmale zu denken, s. Joh 20,25.

¹⁴⁵ Von einem Zweifel der Jünger im österlichen Kontext ist sonst explizit nur in Mt 28,17 die Rede.

¹⁴⁶ So H. KOHLER, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, AThANT 72, Zürich 1987, 175.

¹⁴⁷ Die Einbeziehung des Thomas in das Rätselraten um den johanneischen ‚Lieblingsjünger‘ sind m.E. nicht hinreichend begründet, so mit Recht I. DUNDERBERG,

„Thomasgemeinde“¹⁴⁸ – eine derartige Interpretation der johanneischen | Jüngerfiguren als polemischer Typen verfehlt m.E. die subtile narrative Verwendung der textinternen Figuren im Johannesevangelium. Thomas ist aber auch nicht einfach der Typus des ‚Ungläubigen‘ oder ‚Glaubensschwachen‘, der er später aufgrund dieser Szene wurde.¹⁴⁹ Erst recht nicht geht es in dieser Szene um einen prinzipiellen Gegensatz von Glauben und Sehen.¹⁵⁰ In der Figur des Thomas geht es vielmehr – wie schon zuvor in den Erscheinungen Jesu vor Maria und den Jüngern um ein für die spätere Verkündigung fundamentales Urdatum, die Konstitution der Osterbotschaft, die in der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen erfolgt. „Alle, die fortan zum Glauben gerufen sind und zum Glauben kommen“, auch die späteren Leser des Evangeliums, sind „für ihr ‚Sehen‘ und ‚Glauben‘ auf die konstitutive Bedeutung und Funktion der ersten Zeugen angewiesen.“¹⁵¹

In der Zeit der zweiten und dritten christlichen Generation ist ja nur noch ein Glauben aufgrund des Zeugnisses anderer oder eben aufgrund des buchgewordenen Zeugnisses des in Joh 21,24 mit dem Lieblingsjünger identifizierten Evangelisten möglich. In diesem Sinne ist der abschließende Makarismus „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ (20,29) nicht als Tadel des ‚ungläubigen Thomas‘ und seines Begehrens zu verstehen, sondern vielmehr als eine Zusage an die Glaubenden späterer Generationen und damit auch an die Leser des Evangeliums:¹⁵² ‚Selig sind, die nicht mehr sehen können und doch glauben!‘ Das Johannesevangelium scheint in wesentlichen Teilen gerade darauf zu zielen, seinen Adressaten dies zu vermitteln: Ihre Situation in der späteren nachösterlichen Zeit ist keineswegs ungünstiger als die der ersten Zeugen, auch wenn Christus für sie nicht mehr unmittelbar zu sehen (Joh 16,10.17) und physisch zu betasten ist,

Thomas and the Beloved Disciple, in: R. Uro (Hg.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh 1998, (65–88)70ff.

¹⁴⁸ Die vielfältigen Versuche, den johanneischen Thomas mit der späteren Thomasliteratur (Thomasevangelium, Thomasakten, Buch des Athleten Thomas) zu verbinden, und eine gemeinsame Traditionslinie oder einen spezifischen Schulstreit zu (re)konstruieren sind m.E. wenig tragfähig. Ganz anders als bei Johannes hat Didymos Judas Thomas im Thomasevangelium (EvThom, Incipit) die Funktion, die verborgenen Worte Jesu aufzuschreiben, er nimmt somit eine herausgehobene Stellung im Jüngerkreis ein. Mit der späteren Thomas-Tradition, die Thomas als ‚Zwilling Jesu‘ und Träger esoterischer Überlieferung benutzt, hat die johanneische Erzählung noch nichts zu tun.

¹⁴⁹ S. zur Wirkungsgeschichte G.W. MOST, *Der Finger in der Wunde: Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

¹⁵⁰ Ein solcher Gegensatz wurde häufig aus Joh 20,29 erschlossen, s. in diesem Sinne etwa BULTMANN, *Evangelium* (s. Anm. 45), 539f.; BECKER, *Evangelium II* (s. Anm. 84), 743.745.

¹⁵¹ So mit Recht HAHN, *Sehen und Glauben* (s. Anm. 85), 131.

¹⁵² Vgl. KOHLER, *Kreuz* (s. Anm. 146), 184.

weil ihnen durch den Geist und in der nachösterlichen Gegenwart des Erhöhten die Fülle der Heilsgaben geschenkt und ein vertieftes Verständnis der Worte, der Taten und des Geschickes Jesu ‚im Rückblick‘ eröffnet ist. Zu einem solchen, durch das Zeugnis anderer ‚vermittelten‘ Glauben will das vierte Evangelium seine Leser anleiten. Dies zeigt sich bereits in den ersten Szenen der Jüngerberufung, in denen vorgeführt wird, wie der Glaube stets auf das Zeugnis oder den Hinweis eines anderen hin geweckt und dann in der Begegnung mit Jesus gefestigt wird (Joh 1,37–39.41f.45–50). Gleichwohl berichtet das Evangelium für die direkten | Osterzeugen dennoch von einer österlichen Erkenntnis, die in der unmittelbaren personalen Begegnung mit dem Auferstandenen gründet.

Die Spannung zwischen der konstitutiven Bedeutung der Osterzeugen und der prinzipiell anderen Gestalt der ‚Glaubenserfahrung‘ späterer Generationen wird daher in der Thomasepisode abschließend bearbeitet. Thomas erfährt hier eine besondere Zuwendung Jesu, der sich ihm, wie zuvor auch der Maria, eigens erschließt, auf seine Zweifel, die er je nur gegenüber seinen Mitjüngern geäußert hatte, präzise eingeht und ihm anbietet, die Nägelmale in den Händen und die Seitenwunde zu betrachten, ja sogar zu betasten (Joh 20,27).

Das ‚wunderbare‘ Wissen um die Zweifel des Jüngers gehört zum johanneischen Christusbild: Wie Jesus Nathanael unter dem Feigenbaum erkennt (Joh 1,47f.) und der Samaritanerin ihr Leben ausleuchtet (Joh 4,18), so weiß er um den Unglauben seines Jüngers und um dessen Weigerung, das Zeugnis der anderen ohne eigene Autopsie, ja – gesteigert – ohne physisches Betasten des auferstandenen Leibes zu glauben. Thomas insistiert darauf, daß er allein aufgrund eigener Erfahrung glauben kann (vgl. Joh 4,42), und der johanneische Jesus geht auf diesen menschlich sehr nachvollziehbaren (und in der johanneischen Gemeinde vermutlich gleichermaßen bekannten) Einwand ein. Er bietet ihm den geforderten physischen ‚Test‘, eine ‚Fingerprobe‘ der Wirklichkeit des Auferstandenen an.

Die Szene erscheint wie eine antike Variation jener modernen Frage, die der Schriftsteller *Heinrich Böll* einmal formuliert hat: „Hätte ich, wenn ich dabei gewesen wäre, die Auferstehung bzw. den Auferstandenen fotografieren können?“ Die Frage führt in Aporien bei denjenigen, die sie um der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi willen emphatisch bejahen, wie auch bei denjenigen, die sie aufgrund eines größeren historischen Skeptizismus verneinen. Deutlich wird in der hier ansetzenden systematischen Diskussion, daß die Dimension der physischen, optisch oder haptisch ‚verifizierbaren‘ Wirklichkeit entscheidende Aspekte dessen, was die Auferstehung Jesu Christi impliziert, nicht erfassen kann.

Es ist auffällig, daß in Joh 20,27 nicht von einer faktischen ‚Fingerprobe‘ erzählt wird.¹⁵³ Vielmehr endet die Anrede Jesu an Thomas mit der Aufforderung: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“ Die Leser bleiben im Unklaren, ob Thomas tatsächlich in die Wundmale seines Herrn greift oder ob das physische Betasten nach der Aufforderung Jesu vielleicht doch nicht mehr erforderlich ist und Thomas schon aufgrund der | Anrede Jesu, der seine Zweifel aufnimmt und ihnen persönlich begegnet, den Unglauben überwinden und das Bekenntnis formulieren kann: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28).

Die Antwort Jesu „Weil du mich gesehen hast, glaubst du...“ legt freilich nahe, daß zum Glauben des Thomas jenes zunächst geforderte Betasten nicht mehr erforderlich ist.¹⁵⁴ Letztlich erscheint Thomas doch als ein Überwundener, dessen zuvor formulierte Bedingung „Wenn ich nicht... so kann ich nicht glauben“ (Joh 20,25) durch Jesu souveräne Intervention in das höchste Glaubensbekenntnis des ganzen Evangeliums gewendet wird. Damit wird erneut erzählerisch markiert, daß der österliche Glaube nicht von menschlichen Dispositionen abhängt, sondern durch das souveräne Handeln Jesu selbst bewirkt wird.

Dennoch ist mit diesem Wortwechsel und dem vorher geäußerten Begehren des Thomas die leibliche Wirklichkeit des Auferstandenen noch einmal in gesteigerter Weise und abschließend bekräftigt. An der leiblichen Gestalt des Auferstandenen und seiner physisch wahrnehmbaren Identität mit dem Gekreuzigten kann kein Zweifel bestehen, obgleich er durch verschlossene Türen geht und den Beschränkungen des irdisch-materiellen Lebens nicht mehr unterworfen zu sein scheint. Es ist insofern mit Bedacht kein platter ‚Materialismus‘, wenn die Leiblichkeit des Auferstandenen hier wie schon in den vorausgehenden Szenen betont wird und anhand der Indizien der geordnet arrangierten Leichenbinden (Joh 20,8), der Anrede Marias mit Namen und in ihrem eigenen Idiom (Joh 20,16) und der Wunden der Kreuzigung (Joh 20,20) erkannt wird. Johannes redet nicht wie Lukas von einem Essen des Auferstandenen, von seinem Fleisch und seinen Knochen, er ist auch nicht am physischen ‚Status‘ eines noch vierzig Tage auf Erden weilenden Auferweckten interessiert, und zumindest nach der Erscheinung vor Maria, die noch in Grabesnähe lokalisiert wird, scheint die Selbsterschließung des Auferstandenen nicht aus einer irdischen Sphäre, sondern vom Vater her zu erfolgen.

¹⁵³ Hier bleibt Joh sehr viel zurückhaltender als etwa das Protevangelium Jakobi (Kap. 19–20) in der Hebammen-Erzählung, wo Salome die Jungfräulichkeit Mariens mit einer ‚Fingerprobe‘ untersucht, bei dieser ‚Versuchung‘ Gottes ihre Hand verbrennt, die dann durch ein Wunder, nämlich in der Anbetung des göttlichen Kindes, wieder geheilt wird.

¹⁵⁴ So zutreffend ZUMSTEIN, *Évangile 2* (s. Anm. 119), 291.

Auch die Leiblichkeit, die in Joh 20 emphatisch herausgestellt wird, wird nicht im Sinn einer irdischen Materialität aufzufassen sein. Es grenzte jedenfalls ans Groteske, wollte man sich vorstellen, daß der Gekreuzigte als vom Vater Verherrlichter, mit göttlicher δόξα Überkleideter (Joh 17,5) noch immer die blutigen Striemen der Geißelung und die offenen Wundmale der Kreuzigung trüge; kaum weniger grotesk erschiene es, sich einen Auferstehenden vorzustellen, der in göttlicher Macht den Stein vom Grab entfernt, aber zugleich pedantisch wie ein Soldat seine Bettücher zurechtlegt. Die Konsequenz dieser Überlegungen kann nur in der Einsicht liegen, daß wir es in der Beschreibung der Wirklichkeit des Auferstandenen mit bild|sprachlichen Elementen zu tun haben, von denen nicht einfach auf eine ‚historische‘ Wirklichkeit zurückgeschlossen werden kann.

Das Angebot, die Wundmale zu betasten, läßt in gewissem Maße zu einem irdisch-materiellen Verständnis der Auferstehungswirklichkeit ein, doch wird ein solches durch das Wort Jesu in V. 29, in dem nur noch vom Sehen die Rede ist, letztlich doch verunmöglicht. Paradigmatisch ist letztlich nicht der Glaube des Thomas, sondern der Glaube des Lieblingsjüngers, der ohne den Auferstandenen selbst zu sehen, aus dem bloßen ‚Zeichen‘ der Leinentücher das Richtige folgert und ‚glaubt‘ (Joh 20,8). Dieser Glaube weist den Weg für die Lesergemeinde, so sehr andererseits das Zeugnis derer, die „den Herrn gesehen“ haben (Joh 20,18.20b) von konstitutiver Bedeutung ist. Die Thomas-Episode ist wesentlich, da sie bereits die Erfahrung des Zweifels verarbeitet und von dessen Überwindung durch die Begegnung mit dem Erhöhten handelt.

Sachlich kommt es dem Evangelisten offenbar darauf an, diese Erfahrung der Osterzeugen festzuhalten und sie zugleich für eine spätere Leserschaft, der diese Erfahrung nur noch narrativ vermittelt werden kann, zu öffnen. Dabei geht es in den johanneischen Erscheinungsberichten – anders als in vielen neuzeitlichen Diskussionen – nicht um den Aufweis, daß der Gekreuzigte auferstanden ist, sondern umgekehrt um die Erkenntnis, daß der Erscheinende der Gekreuzigte bzw. der aus der Zeit der einstigen Jüngerschaft Vertraute ist. Theologisch entscheidend ist für Johannes also die Identität des Auferstandenen mit dem Inkarnierten und Gekreuzigten, d.h. die Aussage, daß auch der Erhöhte bleibend die Wirklichkeit des Inkarnierten und Gekreuzigten an sich trägt und daß damit der irdische Weg Jesu in der Person des (inkarnierten, gekreuzigten und verherrlichten) Christus impliziert ist.

5. Zusammenfassung

Es kann nach alledem kein Zweifel daran bestehen, daß die Dimension der Leiblichkeit im Johannesevangelium von herausragender Bedeutung ist. Eine spiritualisierende Lektüre dieses Werks muß wesentliche Textelemente beiseitelassen oder umdeuten. Als tendenziell doketisch läßt sich das Werk – zumindest in seiner überlieferten Gestalt – sicher nicht ansehen, ob

man es als ‚antidoketisch‘ werten darf, bleibt deshalb weniger sicher, weil wir in den besprochenen Abschnitten keine explizit polemische Abwehr einer spezifischen Position erkennen können und die Betonung der leiblichen Erscheinung des Auferstandenen in | Joh 20 mit anderen theologischen Aspekten verknüpft und von ihnen teilweise überlagert ist.¹⁵⁵

Die Leiblichkeit betrifft nicht allein die Wirklichkeit des Fleischgewordenen, dessen wahre Menschheit im Johannesevangelium festgehalten wird, obwohl der Weg Jesu bereits vom österlichen Licht und von der δόξα des Verherrlichten umglänzt ist. An der Faktizität des leiblichen Todes Jesu ist nach dem Lanzenstich und der Grablegungserzählung keinesfalls zu zweifeln, auch wenn der Aspekt des physischen Leidens weniger betont wird als z.B. in den Synoptikern. Eine leibliche Dimension der Auferstehung ist mit der Erzählung vom leeren Grab und dem betonten Hinweis auf die Leichenbinden ebenso klar vorausgesetzt wie in der korrespondierenden Erzählung von der Auferweckung des Lazarus. Freilich scheint es dabei weniger um die physische Materialität zu gehen (die bei Lukas noch stärker hervorgehoben ist), als vielmehr um die an leiblichen Zeichen erkennbare personale Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten.

Dies bekräftigt abschließend die Thomas-Perikope: In den *signa crucifixi*, die „auf die geschichtliche Wirklichkeit des gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth“ verweisen,¹⁵⁶ erweist sich die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten und damit zugleich die bleibende und unüberhörbare Bedeutung des geschichtlichen Jesus. Die erzählte Geschichte Jesu, die in seinem Tod kulminiert, wird auch durch seine Auferstehung nicht obsolet, wie dies in manchen späteren gnostischen Offenbarungsreden der Fall ist, sondern sie bleibt, erinnert und ausgedeutet durch den Geist, das ‚Urgeschehen‘, das jedem späteren Glauben zugrunde liegt.

Mit dieser christologischen Dimension verbindet sich zugleich eine anthropologische: Die menschliche Geschichte in ihren Taten und Leiden, einschließlich des leiblichen Todes ist *coram Deo* gerade nicht irrelevant und ‚wesenlos‘, sondern einbezogen in das Heil, das in Christus zugeeignet wird. Daher impliziert die Heilshoffnung des Johannesevangeliums auch die Erwartung einer leiblichen Auferweckung der Glaubenden und einer bleibenden Gemeinschaft der Jünger mit dem Erhöhten im ‚Haus des Vaters‘ (Joh 14,2): Sie sollen sein, „wo er ist“ (Joh 14,3; 17,24).

¹⁵⁵ Hier unterscheidet sich das Evangelium mit seiner ‚indirekten‘ Kommunikation vom ersten Johannesbrief, in dem diese Entgegensetzung unmittelbar zu erkennen ist und der m.E. am ehesten im Sinne einer Abwehr doketisierender Positionen interpretiert werden kann.

¹⁵⁶ So KOHLER, Kreuz (s. Anm. 146), 166.

16. Love Relations in the Fourth Gospel*

Establishing a Semantic Network

The theme of love has always been a concern of Johannine interpretation. This focus is noted in the brief dialogue called “Das Testament Johannis” written in 1777 by the German Enlightenment philosopher *Gotthold Ephraim Lessing*. There Lessing draws on a legend transmitted by Jerome, that in his last days, the aged Apostle John continuously repeated nothing other than the formula: “Little children, love one another!”¹ The Johannine commandment of love (John 13,34f.) is thus seen as the true essence of Christian doctrine and – at the same time – of a religion of reason which was expected to unite all humankind.

1. The Motif of Love and the Method of Johannine Interpretation

Even though such a characterization of the Apostle John is a poetic fiction, it reminds us, that the notion of love is a prominent motif in the Johannine writings, i.e. the Johannine Epistles and the Gospel of John.² Notably, in 1John 4,8 and 4,16 God himself is given the attribute “Love” (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν).³ And, with regard to the background of to the community

* Paper given at the Leuven conference on ‘Repetitions and Variations in the Fourth Gospel’ on November, 8th, 2006, with only few revisions and expansions. I am grateful to the participants of the symposium for helpful discussions and to Prof. Dr. Clare K. Rothschild (Chicago) for reading a draft and numerous suggestions on my English style.

¹ G.E. LESSING, *Das Testament Johannis*, in: H.G. Göpfert (ed.), *Gotthold Ephraim Lessings Werke VIII*, München 1979, 17–23. Cf. Jerome, *Comm. in Galatians* 6,10 (PL 26,462). See also R.A. CULPEPPER, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Edinburgh 2000, 165.

² A third of all NT attestations of ἀγαπάω κ.τ.λ. (106 out of 320) and even a greater portion of the passages where φιλέω κ.τ.λ. (21 out of 55) is used are in the Fourth Gospel and the Epistles. Cf. the table of love expressions in E.E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*, WUNT II/197, Tübingen 2005, 17–21.

³ On this topic, see J. FREY, “Gott ist Liebe.” *Zu Semantik und Traditionsgeschichte einer Kernaussage christlicher Gotteslehre*, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (eds.), *Di-*

conflict | presupposed, the commandment of fraternal love is the most prominent ethical demand within the First Epistle of John.

In the Fourth Gospel, there is more diversity with regard to the expressions of love. Interpreters have focussed on selected passages such as the ‘new commandment’ of mutual love in John 13,34f.,⁴ the final passage of Jesus’ prayer for his disciples (John 17,20–26)⁵ or on the kerygmatic statement of God’s love for the world in John 3,16.⁶ But, in most of the scholarly contributions, the sequence of varying love expressions and the emerging network of love relations is not given adequate attention. Especially within the framework of redaction-critical theories, the passages in which various love relations are expressed have been divided into different literary strata with the consequence that the network of love-expressions as a whole is obfuscated.

A prominent example of such an approach is the monograph by *Fernando F. Segovia* entitled „Love Relationships in the Johannine Tradition,”⁷ in which only the notion of love between the Father and the Son, their love for the disciples and the disciple’s love for Jesus are considered parts of the original gospel whereas all passages which distinguish between true and false love are viewed as redactional insertions added at a later stage of redaction.⁸ So the ethical aspects, for example the commandment of communal love, are separated from the Christological or soteriological expressions of love which were thought to characterize the original Gospel prior to its ‘sectarian’ development or its final redactional stage.⁹ |

vine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, FAT II/33, Tübingen 2008, 203–227.

⁴ Cf. e.g. J. AUGENSTEIN, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*, BWANT 134, Stuttgart etc. 1993.

⁵ Cf. M.-T. SPRECHER, *Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17,20–26*, EHS.T 495, Bern 1992.

⁶ Cf., e.g., H. RITT, “So sehr hat Gott die Welt geliebt...” (Joh 3,16). *Gotteserfahrung bei Johannes*, in: *Ich will euer Gott werden. Beispiele biblischen Redens von Gott*, SBS 100, Stuttgart 1981, 207–226.

⁷ F.F. SEGOVIA, *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, SBL.DS 58, Chico 1982. In this work, Segovia is largely in agreement with the redaction critical theory of Jürgen Becker (see *ibid.*, 23). It should be noted that this author has largely abandoned his former redaction critical theories towards a more holistic interpretation of the Fourth Gospel. See F.F. SEGOVIA, *Reading Readers of the Fourth Gospel and Their Readings: An Exercise in Cultural Criticism*, in: *id.* (ed.), *What is John? Vol. 1, Readers and Readings of the Fourth Gospel*, SBL Symposium Series 3, Atlanta 1996, (237-277)237–242.

⁸ SEGOVIA, *Love Relationships* (see note 7), 170–179.

⁹ Cf. the criticism of Becker’s separation between Christology and ethics in J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997, 281f.; see also the criticism in H. KOHLER, *Kreuz und Men-*

In other contributions, the weight of certain expressions of love is downplayed by reference to the dualistic language of the Gospel which is thought to represent its predominant ideology. Such a view leads to the conclusion that the notion of God's love for the κόσμος (John 3,16) is only of a limited value, either as a mere tradition adopted from community theology¹⁰ or as an expression which can only be understood within the overall framework of dualism or predestination.¹¹ Within such a conceptual framework, God's love cannot aim at the salvation of humankind as a whole but only at a limited number of beings whom he is willing to save.¹² However, such views deny what is actually said in the first and therefore perhaps most programmatic statement of love in the Fourth Gospel. The puzzles and tensions within the Johannine text cannot be interpreted adequately if only one of the two sides is taken seriously.¹³

One of the most important achievements of the dissertation of my former student *Enno Edzard Popkes* is his combination of the separate lines of research on love expressions and on the dualistic elements of language in John.¹⁴ His thorough investigation demonstrates convincingly that the dualistic elements in John do not form a coherent interpretive framework¹⁵

schwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, *AThANT* 72, Zürich 1987, 121f.

¹⁰ Thus, e.g., E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980, 124f.; similarly M. LATKE, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapan“ und „filein“ im Johannesevangelium*, *StANT* 41, München 1975, 12.70.84f.

¹¹ Cf. L. SCHOTTRUFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, *WMANT* 37, Neukirchen-Vluyn 1970, 288, with the idea that John 3,16 expresses not the “göttliche Zuwendung zur gottfeindlichen Welt,” but only “die Ablehnung der Welt.” For criticism, cf. most recently H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, *HNT* 6, Tübingen 2005, 217f.

¹² Cf. O. HOFIUS, *Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21*, in: O. HOFIUS/H.-CHR. KAMMLER, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, *WUNT* 88, Tübingen 1996, (33–80)66, who states that God's love can only be for the chosen ones, not for humankind as a whole. For criticism, see J. FREY, *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus*, in: D. SÄNGER/U. MELL (eds.), *Paulus und Johannes*, *WUNT* 198, Tübingen 2006, 3–74 (49f. note 217; = no. 9 in the present volume).

¹³ On the dialectic character of the Fourth Gospel cf., e.g., M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey*, *WUNT* 67, Tübingen 1994, 265f.

¹⁴ POPKES, *Theologie* (see note 2). On previous research within the two separate fields of Johannine dualism and Johannine love expressions, which were dealt with in different lines of debate, cf. *ibid.*, 22–51.

¹⁵ In terms of the history of religions research, the coherence of Johannine dualism was a pillar of Rudolf Bultmann's interpretation. He stated that every single term of Johannine language can only be understood within the whole of (Gnostic) dualistic lan-

in which all the other themes, including the expressions of love, | must be interpreted. On the contrary, if the idea of God's love for the world is taken seriously, there is no longer a strict 'dualism' within the Fourth Gospel.¹⁶ According to Popkes, the Johannine writings are basically characterized by a unique "theology of God's love", expressed in the Epistles, chiefly in 1John 4,7–5,4, and – in a slightly different and presumably more developed manner – in the Fourth Gospel.

The theology of love is developed in a sequence of different love expressions which are embedded in a number of different scenes and contexts within the flow of the Gospel of John. By the *repetition and variation* of the love motif a semantic network of different love expressions and love relations is established, and every single relation or aspect has to be understood within the coherent network recognizable when the text is read in its narrative sequence. The disregard of some of its elements, either as a mere tradition or as a secondary insertion (especially John 13,34f. and 15–17) leads to an incomplete and one-sided understanding of the Johannine concept of love.

The phenomenon of thematic repetitions and variations in the Fourth Gospel is important for creating the coherence of the Johannine text which is composed primarily of linguistic elements such as repetitions and variations of certain words and phrases, but also supported by thematic relations and developments.¹⁷ Only a holistic approach – which | does not necessari-

guage and on the background of the Gnostic redeemer myth; cf. R. BULTMANN, *Johanneische Schriften und Gnosis*, in: id., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (ed. E. Dinkler), Tübingen 1967, (230–254)233. After the Qumran discoveries, the Gnostic pattern was largely replaced by the newly discovered dualism from Qumran (cf. FREY, *Zu Hintergrund und Funktion* [see note 12], 12f.), but more recent research has questioned also the explanation of the dualistic elements in John from the Qumran texts. On this, cf. basically J. FREY, *Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran*, in: J. Frey/U. Schnelle (eds., under collaboration of J. Schlegel), *Kontexte des Johannesevangeliums*, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–204 (= no. 4 in the present volume). There are also different patterns of dualism within the Qumran texts. On the problems related see the analysis in J. FREY, *Different Patterns of Dualism in the Qumran Library*, in: M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies*, Cambridge 1995. Published in Honor of Joseph M. Baumgarten, *StTDJ* 25, Leiden etc. 1997, 275–335.

¹⁶ Cf. H. WEDER, *Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie*, in: id., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, (435–465)454.

¹⁷ Cf., basically, E.A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London 1906, 399–465; P.S.-C. CHANG, *Repetitions and Variations in the Gospel of John*, Diss. theol. (typoscript) Strasbourg 1975; J.A. DU RAND, *Repetitions and Variations – Experiencing the Power of the Gospel of John as Literary Symphony*, *Neot.* 30 (1996), 59–70. On the much-disputed chapters John 3 and 6 see the thorough monograph by TH. POPP, *Grammatik des Geistes*.

ly mean to neglect the history of composition – can provide a clear perception of the movement of love from the Father through the Son towards the community and the world within the Johannine text.¹⁸ From this perspective, the motif of love in its different terminological and narrative representations demonstrates that the “imaginative world” of the Fourth Gospel is best interpreted through cautious perception of the Gospel’s textual movement, avoiding premature omission of redactional layers or source division.

In the present context, I want to give a brief account of the variety of love expressions within the Fourth Gospel and then focus on the development of the network of love within the textual flow of the Gospel.¹⁹ The Epistles are not dealt with here explicitly, even though they should not be neglected in interpreting the Gospel.

2. Love Expressions and Love Relations in the Fourth Gospel

Before discussing the formation and development of the network of love relations in John, I will give a brief overview of the various explicit and implicit forms in which love is expressed. The Johannine writings, the Epistles and the Gospel, display a strong concentration of love expressions and a wide range of usage for various love relations.

Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 3, Leipzig 2001; cf. further G. VAN BELLE, Repetition, variation and amplification. Thomas Popp’s recent contribution on Johannine Style, in *ETHL* 79 (2003), 166–178; ID., Style Criticism and the Fourth Gospel, in: P. Chatelion Counet/U. Berges (eds.), *One text, a thousand methods. Studies in memory of Sjef van Tilborg*, *Biblical Interpretation Series* 71, Boston/Leiden 2005, 291–316.

¹⁸ Cf. SPRECHER, *Einheitsdenken* (see note 5), 179f. See the summary by POPKES, *Theologie* (see note 2), 355, who reconstructs the movement from the perspective of John 17,20–26, “Der Vater liebte den Sohn schon vor der Schöpfung der Welt (Joh 17,24). Diese ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn soll in der Gemeinschaft der Glaubenden eine Wohnstätte finden (Joh 17,26). Die Immanenz der ewigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn in der Gemeinde begründet ihre Einheit (Joh 17,21–23). Und an dieser liebenden Einheit soll der Kosmos zu Glauben und Erkenntnis des Sendungsanspruchs Jesu bzw. der gegenseitigen Liebe von Gott, Jesus und den Glaubenden gelangen (Joh 17,21.23 in Inklusion zu Joh 13,35; 14,31).”

¹⁹ Cf. generally POPKES, *Theologie* (see note 2), see especially the summary *ibid.*, 356–358.

2.1 Terms

Different terms are used to express the idea of love. There are two roots: ἀγαπάω κ.τ.λ. (with the related noun ἀγάπη)²⁰ and φιλέω κ.τ.λ. | (with the related noun φίλος).²¹ Whereas the Epistles only use ἀγαπάω and ἀγάπη, the Gospel varies between both, but the variation is only stylistic: There is no semantic difference between both verbs.²² The “disciple whom Jesus loves” can be mentioned by use of ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (John 13,24; vgl. 19,26; 21,7.20) or ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (John 20,2), or in the scene of the commissioning of Peter in John 21,15–17, the verbs are varied in a way which does not permit a clear distinction regarding the intensity or mode of love expressed.²³ Perhaps the most important observation is that both verbs are used of the Father’s love for the Son. This clearly indicates “that no difference of meaning can be attributed to these verbs in John.”²⁴

²⁰ The verbal adjective ἀγαπητός is only used in the Epistles (and also quite frequently in Paul), but not in the Gospel.

²¹ φίλια is not used in the Johannine writings; in the NT it occurs only in James 4,4.

²² Cf., e.g., THYEN, *Johannesevangelium* (see note 11), 213; POPKES, *Theologie* (see note 2), 47; AUGENSTEIN, *Liebesgebot* (see note 3), 78 note 271; O. WISCHMEYER, *Art. Liebe IV: Neues Testament*, in: TRE 21, Berlin/New York 1991, (138–146)143; see already M. PAESLACK, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν ‘lieben,’ φίλια ‘Liebe,’ ‘Freundschaft,’ φίλος ‘Freund,’ in der LXX und im Neuen Testament unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός*, *Theologia Viatorum* 5 (1954), (51–142)64f.; ST. VOORWINDE, *Jesus’ Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?*, LNTS 284, New York 2005, 161, points to the fact that some relations are only characterized by use of ἀγαπᾶν (e.g. God’s love for the world or Jesus’ love for his own), whereas the world’s love for its own is only indicated by φιλέω (John 15,19). But is there a difference between Jesus’ love for “his own” (13,1) and his love for the ‘Beloved Disciple’ or other disciples? The differences should, therefore, not be overestimated, and even Voorwinde states that “the level of synonymity [is] unusually high” (ibid.).

²³ In Jesus’ questions, ἀγαπάω is used twice, then in the third question, Jesus changes to φιλέω. In Peter’s answers, φιλέω is used consistently. One might speculate that the change in the third question and the reaction of Peter should signify a lower degree of love but this is far from certain. Should one assume that Peter finally brings Jesus down to his own level, reducing Jesus’ demand for love? “It is difficult to assume that Jesus here makes a concession to Peter’s weakness” (C.S. KEENER, *The Gospel of John II*, Grand Rapids 2003, 1236). It should also be noted, that in this passage, other words such as ἀρνία and προβάτια, βόσκω and ποιμαίνω and οἶδα and γινώσκω are also used interchangeably. Thus, the rhetorical device of stylistic variation is obvious in this pericope. And if it is noted, that in the Gospel ἀγαπάω and φιλέω are used interchangeably to denote for God’s love for Jesus, a semantic difference between both becomes quite implausible. Cf. also K.L. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21,15–17*, NT 27 (1985), 319–333.

²⁴ Thus J. PAINTER, *John: Witness and Theologian*, London 1975, 62.

The most impressive fact is that almost half of all NT attestations of ἀγαπάω κ.τ.λ. and more than half of all NT attestations of the verb φιλέω are found in the Johannine Corpus. |

	John	1–3John	Revelation	rest of NT	whole NT
ἀγαπάω	37	31	4	73	143
ἀγάπη	7	21	2	86	116
ἀγαπητός	–	10	–	51	61
φιλέω	13	–	2	10	25
φιλία	–	–	–	1	1
φίλος	6	2	–	21	29

It should also be mentioned that some other verbs with a similar meaning such as ἐράω κ.τ.λ. or στεργέω κ.τ.λ. are not used in the Fourth Gospel, nor in any other NT writing.²⁵

2.2 Relations

More significant than the terms are the different love relations expressed in the Fourth Gospel.²⁶ Similarly important is the fact that in some passages love is expressed in only one direction, whereas others stress mutuality. Several levels or relations can be distinguished:²⁷

a) Love between *God and Jesus* or *the Father and the Son*: The Father's love for the Son is expressed in various contexts in John 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23f.26(2x). The other direction, the love of the Son for the Father, is expressed in John 14,31 and 15,10. Mutuality is clear in John 15,9f., but also implied in John 17.

b) Love between *God (or the Father) and the disciples*: God's love for the disciples is expressed in John 14,21.23; 16,27 and 17,23.26 (cf. also 1John 3,1; 4,10f.19). The disciples' love for God is only expressed in the Epistle (1John 4,10.19.21).

c) Love between *Jesus and the disciples in general or certain disciples*: This love is expressed in John 13,1(2x).34; 14,15.21; 15,9.12.13.14.15.17 (cf. also 1John 3,16; 4,9). Regarding particular disciples it is expressed in

²⁵ Cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 18.

²⁶ Cf. SPRECHER, *Einheitsdenken* (see note 5), 178; K. HALDIMANN, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, BZ NW 104, Berlin/New York 1999, 178f.

²⁷ Cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 19f.; see also VOORWINDE, *Emotions* (see note 22), 161, and the more extensive description of the love relations within the framework of family metaphors in G.J. VAN DER WATT, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Biblical Interpretation Series 47, Leiden etc. 2000, 304–323.

John 11,3.5.11.36 (for *Lazarus and his sisters*) and in the passages on the ‘disciple whom Jesus loved’ (John 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). In the other direction, the disciples’ love for Jesus is | mentioned in John 14,15.21.23.28; 15,9f. and 16,27 and regarding *Peter* in John 21,15–17.

d) An interesting combination of b) and c) can be found in John 14,21 where it is said that *God and Jesus together* will love the disciple who loves Jesus and keeps his commandments.

e) Love between *God and the world*: God’s love for the κόσμος is only expressed in John 3,16. The idea of the world’s love for God does not occur once. Conversely, in the farewell discourses, the world’s hatred for Jesus and the disciples (John 15,18) is mentioned.

f) *Mutual or fraternal love within the community* is expressed prominently in John 13,34f. and repeated in 15,12. It is a prominent theme of all three Epistles (1John 2,10; 3,10f.14.18.23; 4,7.11.12.19.20[2x].21; 2John 1; 3John 1).

g) The love of humans for darkness (John 3,19), their own life (John 12,25) or human approval (John 12,43) and the world’s love for itself (15,19) are mentioned in only one passage each; the false love of the disciples for the world is mentioned only in the Epistle (1John 2,15).

In some of those relations some kind of *mutuality* is noted (or at least presupposed). This is especially true for the love-relation between Father and Son, for the relation between Jesus and his disciples and for the mutual love among the disciples. On the other hand, God’s love towards the world is described in only this direction. Interestingly, the same is true for God’s love of the believers. It seems as if believers were only expected to love Jesus (in whom they see the Father). In terms of the disciples, only the ‘Beloved Disciple’ and Lazarus with his sisters (John 11,5) are individually mentioned as objects of love. On the other hand only Peter’s love is requested by Jesus, who, in turn, confesses to love him back (John 21,15–17).

2.3 Narrative or Scenic Representations of Love

In some Johannine scenes, the phenomenon of love is not explicitly mentioned, but alluded to in the narrative. These narrative scenes contribute strongly to the vividness of love relations in John.²⁸ *Sjef van Tilborg* has collected numerous scenes in order to describe the imaginative reality of love relations evoked by the Johannine narrative.²⁹ Some | of them lack

²⁸ See POPKES, *Theologie* (see note 2), 50.

²⁹ S. VAN TILBORG, *Imaginative Love in John*, Biblical Interpretation Series 2, Leiden etc. 1993. In this work, the author focuses on the different fields of human love relations, according to “the biographical code, i.e. family, discipleship and mastership, the disciples and one beloved disciple among them, the preferential relationship with other per-

explicit mention of ‘love,’ but are constructed of interpretive elements that convey the idea of love quite clearly. Only in view of the interplay between the narrated story and interpretive sayings or speeches can the entire network of love relations be described properly. Some observations should be noted:

a) From the opening of the Johannine narrative, the first important scene which may convey some notion of love is the encounter of the first disciples with Jesus (John 1,37–51). The disciples follow Jesus who invites them to ‘come,’ ‘see’ and ‘stay’ with him and thereby establishes company and – as we may conjecture – belief.³⁰ Love is not explicitly mentioned here, but within this scene we find the beginnings of the community of the ‘beloved’ disciples.³¹ The relevance of the scene is particularly stressed by the parenthetical remark giving the precise time of the encounter: “It was the tenth hour” (John 1,39). Even though this note remains enigmatic, without any clue for a symbolic interpretation,³² it functions as a narrative pause³³ highlighting the importance of the brief scene narrated before.

b) The wedding at Cana is not in itself a scene of love. It would be misleading to associate ‘love’ automatically with the theme of the wedding.³⁴

sions: women and men. This creates a narrative sequence which does not run parallel to the narrative as told” (ibid., 2). The book discusses: a) Family love (Jesus and his mother; Jesus and his father; being born by God); b) the teacher’s love for his favourite (Jesus and John the Baptist; Jesus and the Beloved Disciple); c) Jesus’ disciples as (his) friends (including the formation of the group in John 1,35 – 2,12; the last supper and the farewell discourses, Peter’s love for Jesus, and mutual love); d) loving women (John 4; 11,1–12,11; 20,1–18); e) beloved men (the paralytic, the blind-born man, Lazarus). The problem is that van Tilborg’s catalogue of love relations is not fully coherent with the network of love relations as exposed in the Fourth Gospel and, therefore, includes aspects which go far beyond the scenes which are explicitly characterized by the notion of love. Therefore, not all of the scenes and passages discussed by van Tilborg are of equal relevance.

³⁰ On that scene and the movement of coming, seeing and believing which is presented here, see the monograph by A. MEYER, *Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51*, FzB 103, Würzburg 2005.

³¹ On repeated reading of the Gospel the question of the identity of the two first disciples may arise, and the reader may even fill the lacuna and find the identity of the ‘disciple whom Jesus loved’ in the unnamed disciple whose encounter with Jesus is mentioned here. This is especially suggested if the readers know the calling scenes in Mark 1; cf. THYEN, *Johannesevangelium* (see note 11), 132–134.

³² Cf., most recently THYEN, *Johannesevangelium* (see note 11), 129f.; see also J. FREY, *Die johanneische Eschatologie II, Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110, Tübingen 1998, 189f.

³³ See FREY, *Eschatologie II* (see note 32), 191.

³⁴ The relationship between the bridegroom and his bride is not mentioned at all. In the end, there is rather the question whether the one who provided the good wine is – on a different level of the story – the true bridegroom. Cf. THYEN, *Johannesevangelium* (see

There is no mention of the love between the bridegroom and the bride, nor of Jesus' love for any other figure within the story. Later, however, in John 3,29, the Baptizer talks about himself as the "the friend (φίλος) of the bridegroom" which can only be a reference to Jesus. Thus, there is not only the notion of a close friendship between Jesus and his first witness³⁵ but also the idea of Jesus is the bridegroom who "has the bride," a metaphorical commentary on Jesus' making disciples. In its wider context, this is also an implicit commentary on the preceding Cana-scene in which the question of the true bridegroom's identity was left open. John 3,29 also provides a subtle preparation for the subsequent scene in Samaria.³⁶

c) Jesus' encounter with the Samaritan woman at the well (John 4,5–42) recalls Old Testament wooing scenes, conveying some kind of 'erotic' atmosphere just by the fact that Jesus is alone with a woman talking about sexual relations. Set up by the notion of Jesus as the (true) bridegroom, the discussion about the five men makes the point that Jesus is the true bridegroom, and that the woman's and the Samaritans' coming to faith in Jesus is, in some way, comparable to a love relation. Thus, the metaphor of the bridegroom and the bride provides a subtle expression of the communion of the believers with Jesus, and as the 'friend of the bridegroom' rejoiced (John 3,29), now the joy of the sower and the reaper are mentioned (John 4,36).³⁷ Both images comment on Jesus winning followers in Samaria and elsewhere and on establishing a relation of love between Jesus and the community of his disciples.

d) In the subsequent episodes that lead to the conflict between Jesus and his contemporaries, the notion of love, or even of friendship is not prominent. This is also true for the 'signs' of the healing of the paralytic (John 5,1–18) and the blind-born (John 9) which should not be interpreted in terms of friendship or love. |

note 11), 159, "der ... letzte Satz unseres ἀρχιτρίκλινος ... läßt auf der Symbolebene hinter dem Bräutigam den *fremden Gast* Jesus sichtbar werden, der diese unausschöpfliche Masse köstlichen Weines für seine eschatologische Stunde der Hochzeitsfeier 'bewahrt' hat." On the motif of the bridegroom in John see also M. ZIMMERMANN/R. ZIMMERMANN, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?, ZNW 90 (1999), 123–130; ID., Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4, Zeitschrift für Neues Testament 1 (1998), R. ZIMMERMANN, 'Bräutigam' als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, BN 103 (2000), 85–100, and ID., Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 203–215.

³⁵ See VAN TILBORG, Imaginative Love (see note 29), 70–77.

³⁶ See ZIMMERMANN/ZIMMERMANN, Brautwerbung in Samarien (see note 34), (46–50)50: "so bleibt auch die Zuweisung der Bräutigamprädikation an Jesus dem/der Leser/in überlassen, der ja den metaphorischen Code bereits aus 2,1–11 und 3,29 kennt."

³⁷ Thus ZIMMERMANN/ZIMMERMANN, Brautwerbung in Samarien (see note 34), 49.

Only in the last of Jesus's signs, the Lazarus episode (John 11,1–45), is there mention of a close relationship between Jesus, Lazarus and his sisters. Here, love is explicitly mentioned and also expressed by significant emotions such as joy, anger, grief and tears not only by the three 'friends,' but by Jesus himself.³⁸ In the anointing scene (John 12,1–8) which is closely linked to the Lazarus episode, the notion of love, and perhaps even an 'erotic atmosphere' is conveyed by the motif that Mary not only touches Jesus but also dries his feet with her hair.

e) The next scene in which love is expressed is the footwashing episode. Here, Jesus' love for his disciples is programmatically mentioned in the exposition (John 13,1) and recalled later in the commandment of mutual love (John 13,34f.). It is also expressed physically in the narration of Jesus' action and interpreted ethically, as an example for the disciples in John 13,14–15. The subsequent scene of the identification of the betrayer provides an additional distinction between the close relationship between Jesus and the ideal disciple who is "in the bosom" of Jesus (John 13,22; cf. 1,18) and the broken relationship between Jesus and Judas, who eats the bread given by Jesus and disappears into the night (John 13,30).

f) A narrative representation of love is also visible in the scenes in which Jesus is portrayed giving his life 'for' or 'in the place of' his friends (John 15,13).³⁹ This can be seen most clearly in the Lazarus episode where Jesus' own movement is towards death (John 11,16.45–54), whereas Lazarus is called from the tomb and freed from bondages. Other scenes also take up this motif of substitution: It is recalled when Jesus is willingly arrested and asks for the freedom of his disciples (John 18,8; cf. 11,44). Similarly in the Barabbas episode, the 'robber' is given freedom whereas Jesus is brought to death (John 18,38f.). Possibly also, the theme is alluded to in the scene under the cross where the Beloved Disciple is | given Jesus' of

³⁸ See most recently VOORWINDE, *Jesus' Emotions* (see note 22), 139–186.

³⁹ There is no adequate English equivalent for the German technical term 'Stellvertretung' which provides an important category for interpreting Jesus' death. Cf. J. FREY, *Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung: Neutestamentliche Perspektiven*, in: J.Ch. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (eds., in collaboration with A. Krüger), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte I, Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006*, 87–121; ID., *Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion*, in: J. Frey/J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, WUNT 181, Tübingen 2005, (3–50)21–26; ID., *Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: G. van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BETL 200, Leuven 2007, 65–94 (= no. 11 in the present volume). On the motif of substitution or 'place-taking' in John see TH. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 201–216.

relationship to his mother, and Jesus – as the reader may conjecture – takes the place of any disciple for whom he dies.

g) Generally, the Johannine crucifixion scene is to be interpreted in terms of love. Numerous narrative commentaries suggest this interpretation to the readers of the Gospel. Programmatically, John 13,1 states that Jesus loves his disciples εἰς τέλος, an expression linked with the last words of Jesus on the cross where he ‚fulfils‘ the Scriptures and proclaims that fulfilment by the word τετέλεσται (John 19,30). The idea that Jesus gives his life for the disciples is explicitly interpreted as the greatest possible love (John 15,13). The love of some of his followers is then expressed in the burial scene (John 19,38–41; cf. the proleptic anointing in John 12,3) and in the search for Jesus as expressed in the first Easter episode in John 20,2 and 20,3–10.

h) A strong notion of love is, then, expressed in the garden scene with Mary Magdalene.⁴⁰ Here again, tears are mentioned on behalf of Jesus (John 20,11), Mary utters the desire to touch him (20,17) and addresses him very intimately with ῥαββουνί. Finally, the notion of the garden recalls the imagery of creation and Adam and Eve in Paradise.⁴¹

i) The final chapter of the Gospel adds yet more scenes in which love, more precisely love for Jesus, is expressed. At this point, the focus is on Peter who has already expressed his willingness to die for Jesus (John 13,38f.). Now, after his denial, Peter is described in the fishing scene as the one who most eagerly wants to meet the Lord (John 21,7). Jesus, therefore, asks him about his love for him. And just as he denied, he now confesses to love Jesus three times. He is commissioned to care for the flock (21,15–17) and also foretold his own death for the sake of Jesus (21,18). In this final scene, the notion of love is strongly expressed, and the explicit statement is further strengthened by more implicit, narrative elements. |

⁴⁰ On the motif of love and the allusions at the Song of Songs in John 20,11–18, see S. RUSCHMANN, *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin*, NTA 40, Münster 2002, 201–207.213f. Cf. also S. VAN DEN EYNDE, *Do Not Hold on to Me: A Plea for an Intertextual Interpretation of Mary Magdalene*, in: *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Images*. Exhibition Maurits Sabbe Library, 23 February – 30 April 2006, Faculty of Theology, K.U. Leuven, Documenta Libraria 32, Leuven 2006, 1–12, and R. BIERINGER, *Noli me tangere and the New Testament: An Exegetical Approach*, in: *ibid.*, 13–28.

⁴¹ Cf. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder* (see note 34), 154–163.

3. From God's Love for the World to the World's Perception of God's Love: The Salvific Movement in the Gospel

Now I will demonstrate the unfolding of the network of love expressions in the Fourth Gospel. The repeated and variegated expression of love in explicit statements, narrative scenes and implicit commentary functions as a clue not only to the inner coherence of the Johannine text world, but also to the character of Johannine theology and ethics. Or, as *Johannes Nissen* states: "The different parts of the Gospel are held together by the concept of love."⁴²

Strictly speaking, love relations are sketched from the very beginning of John's Gospel. Already in the Prologue (which can be seen as a proleptic summary of major elements of the Johannine plot), the relation between the Father and the Son as well as the revelatory dynamics toward the world are expressed. The Logos is πρὸς τὸν θεόν (John 1,1b.2), "towards God." that is in closest community with God. And in the concluding phrase, the Only-begotten is εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, "in the bosom of the Father" – an image which adopts the notion of hypostatic Wisdom playing in the bosom of God expressing an even closer relational unity between the Son and the Father. The wording already prepares the reader to understand the true meaning of the Beloved Disciple who is reported to recline ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ (John 13,23). Although at a surface level this enigmatic phrase simply describes the place at the side of Jesus at the symposium, it also conveys the notion of an intimate community. Consequently, the words of the Beloved Disciple provide an authentic understanding of Jesus, as the Only-begotten communicates the only and authentic 'exegesis' (John 1,18: ἐξηγήσατο) or even view (John 14,7.9) of the invisible God.

3.1 God's Love for the World as Programmatic Statement

The first explicit mention of love occurs in a passage traditionally viewed as a short summary of the 'Johannine kerygma.' Its context is, notably, the first speech of the Johannine Jesus (John 3,11–21). Structurally, that speech leads to a climax at the Christological expressions v. 14–17 where we can find the Gospel's first explicit reference to a Scriptural episode (v. 14) and the first occurrence of the programmatic term | "eternal life" (v. 15.16b; cf. 3,36).⁴³ It is this dense, kerygmatic context, in which the idea

⁴² J. NISSEN, Community and Ethics in the Gospel of John, in: J. Nissen/S. Pedersen (eds.), *New Readings in John. Literary and theological perspectives*, JSNT.S 182, Sheffield 1999, (194–212)201.

⁴³ Cf. J. FREY, "Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat..." Zur frühjüdischen Deutung der 'ehernen Schlange' und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.,

of love, more precisely: of God's love for the κόσμος, is introduced. These observations on the context in which the motif of love is introduced strongly suggest not to underestimate the relevance of the idea of God's love for the world within the theology of the Fourth Gospel.

Traditio-historical analysis provides additional support. Even though John 3,16 is roughly paralleled by other formulae of Jesus' sending "in the world,"⁴⁴ the precise wording here is unparalleled in pre-Johannine tradition.⁴⁵ Therefore, it is not simply adopted from a community tradition, but is rather composed or at least shaped by the evangelist himself. The closest parallels are located in the First Epistle of John:

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ (1 John 4,9).

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 John 4,10).

Both phrases are similar: They mention *God's love* for the *believers* ("for us") in relation with the *sending* (ἀποστέλλειν) of his (only-begotten) Son, specified as sending "in the world" (v. 9), "as atonement for our sins" (v. 10) and so that we should live through him" (v. 9). The repetition and variation in v. 10 helps to emphasize that love is completely God's initiative (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ... ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ...) and to bring out the connection with Jesus' atoning death.

1John 4,9 is probably based on a sending formula from the community tradition, but it is almost impossible to reconstruct its original wording. It must remain uncertain whether the notion of God's love was already part of the formula within the Johannine community tradition or not. If one views 1John as literarily dependent on the Gospel, one might explain 1John 4,9 as an adoption of John 3,16 (although, notably, without reference to the κόσμος). If such a literary relation is not presupposed,⁴⁶ | one

in: M. Hengel/H. Löhr (eds.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen 1994, (153–205)180f. (= no. 3 in the present volume). Semantically, v. 12 points to a transition to a higher level of preaching. Thus, the relevance of vv. 13–17 is marked quite clearly.

⁴⁴ Cf. 1John 4,9f. and Gal 4,4; Rom 8,3.

⁴⁵ See POPKES, *Theologie* (see note 2), 240; AUGENSTEIN, *Liebesgebot* (see note 4), 62.

⁴⁶ In my view, there are good arguments that the Johannine epistles do not represent a later stratum of the Johannine literature, but are independent and probably written before the completion of the Gospel. See J. FREY, *Die johanneische Eschatologie III, Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000, 55–60; an additional argument was provided by my student E.E. Popkes on the basis of his

might rather assume that the idea of God's love as revealed in the mission of Jesus was a common element of Johannine teaching. In either case, the difference between the Johannine texts and the non-Johannine formulae shows that the idea is a particular Johannine development.

Comparison with Pauline or pre-Pauline sending formulae demonstrates this point:⁴⁷ In Gal 4,4 (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ...) and Rom 8,3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) there is only the notion of the sending of the son expressed by (ἐξ)αποστέλλειν or πέμπειν with a different continuation and without any reference to God's love. In Rom 8,32 (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν) there is a closer parallel in which the verb παραδίδωμι is used, and the ἴδιος in Rom 8,32 might also correspond to μονογενῆς in John 3,16 and 1John 4,9. However, the notion of God's love in Christ (explicitly mentioned later in Rom 8,39; cf. 8,35) is not explicit in the delivering-formula in 8,32.

Of course, Paul had already adopted the idea of the revelation of the Christ's love or – almost interchangeably – God's love in Christ. In other passages, the idea of God's love “for us” is closely connected with Jesus' death “for us” Especially Rom 5,8 (συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν) should be mentioned here. Thus, the notion of God's love as manifest in Jesus' salvific death is not unparalleled in pre-Johannine Christianity. However, its *combination with the traditional sending formula is a particularly Johannine development* evident both in the Epistle (1John 4,9f.) and the Gospel.

Compared with Paul, John 3,16 displays a number of specific Johannine elements, such as the notion of *God's love in combination with the sending motif*, the Johannine term *μονογενῆς* and, of course, the soteriological ἵνα-phrase with the notion of *eternal life*. A particular deviation from the tradition (even from the tradition of the Johannine community) is the use of aorist ἔδωκεν (most closely paralleled by the παρέδωκεν in Rom 8,32) suggesting that the evangelist not only points to Jesus' mission in the world (as expressed in John 3,17), but more precisely to the “giving” | or “giving away”⁴⁸ of the only-begotten son in his death. In the image of the exalted serpent in the wilderness, Jesus' death on the cross was already

analysis of the motif of love in the Epistles and in the Gospel; cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 296–305.

⁴⁷ Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 286f. and POPKES, *Theologie* (see note 2), 240f.

⁴⁸ Considered that the Johannine language often uses the simple verb instead of a composite verb, it can be assumed that ἔδωκεν used with the notion of παρέδωκεν. Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 287 note 219; this observation was already made by J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 138.

mentioned in the preceding verses John 3,14f.,⁴⁹ therefore it is most likely addressed in 3,16 as well. Another unique element in John 3,16 is the mention of the “world” as the addressee of God’s love. This is certainly not taken from any community tradition, and can only to be explained from the evangelist’s intention to formulate a programmatic statement on the universal relevance of the mission and the beneficent death of Jesus Christ.⁵⁰

The expression of God’s love for the world is the programmatic starting point of all ‘love talk’ within the Fourth Gospel. It provides the background for a Gospel narrative in which Jesus is portrayed as ‘exegete’ of the invisible God (14,7.9; cf. 1,18) or, as the “great revelation of God’s love.”⁵¹ Therefore, the close link between the expression of *God’s* love and the portrayal of Jesus’ work and his death as revelation of *his* love (13,1.34; 15,13 etc.) should not be overlooked. Although not all humans come to belief and to the realization of God’s love, yet in spite of the experience of hatred and hostility against the community (John 15,18ff.), the positive and salvific aims of Jesus’ mission (John 3,17) and God’s love (3,16) are clearly retained in a strikingly undualistic manner.

This point is finally confirmed by the *last* explicit love-expression of the Gospel (apart from John 21)⁵² in which the κόσμος is again envisaged positively:⁵³ The world shall finally *realize* (ἵνα γινώσκη ὁ κόσμος) that the Father loves Jesus and the disciples (John 17,23b),⁵⁴ it shall even *believe* (ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ) that the Father has sent the Son (John 17,21b). | Such an insight is not primarily a negative one. It is not said that God loves the disciples *but not* the world, nor that the world will only become aware of its damnation. The insight that the world will receive is, on the contrary, strikingly *positive*, so that it can even be called *belief*.

Thus, the closure of the farewell prayer provides a final link with the programmatic statement of God’s love for the world and the salvific aims of Jesus’ mission. If the structural weight of these concluding perspectives

⁴⁹ On that passage, see FREY, *Wie Mose die Schlange* (see note 43); ID., *Eschatologie III* (see note 46), 277–280.

⁵⁰ It should be noted, however, that in the Gospel, κόσμος is not always used with a negative connotation but also with a neutral or even positive meaning, see the brief overview in U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig ³2004, 88f. The idea of God’s love for the world is most closely paralleled by the programmatic designation of Jesus as “the saviour of the world” (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) in the confession of the Samaritans in John 4,42.

⁵¹ NISSEN, *Community* (see note 42), 200.

⁵² And apart from the two last mentions of the ‘Beloved Disciple’ in 19,26 and 20,2.

⁵³ Cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 346–349.

⁵⁴ Cf. also John 14,31b: ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ.

is considered, the fundamental character of the Gospel's first love-expression cannot be denied.

3.2 *The Development of the Love Motif in John 3–12*

After the programmatic statement in John 3,16, the love motif is unfolded in a loose sequence of explicit and implicit statements. The repeated use of love expressions in varying contexts establishes a network which spans the Johannine account of Jesus' public ministry and is deepened in face of his imminent death.

a) In the immediate context of John 3,16, God's love for the world and the sending of Jesus as 'the light' (John 3,17 and 3,18) into the world (John 3,17) is contrasted with the statement that humans loved darkness rather than light: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. So love and not-love (or 'hatred') are linked from the beginning, but the dualistic language of 'crisis'⁵⁵ is introduced only after the programmatic statement of God's love. So, according to the structure of the passage, the 'crisis' is an epiphenomenon of the Christological revelation of 'the light'⁵⁶ or of God's all-preceding love.

b) At the end of John 3, the motif of love is adopted again,⁵⁷ but now *God's love* is specified as his love *for his Son*: "The Father loves the Son, and has given all things into his hand" (John 3,35). With the introduction of a 'new' addressee of God's love, the love network is widened, | and the connection between God's love for the world and the mission or deliverance of the Son established in 3,16 is now strengthened and specified. God's love for his Son is further interpreted as authorization on 'everything' (πάντα).⁵⁸ Thus, God's love for the Son is the ultimate background for his mission and his whole work, and in doing his work, the Son acts as the envoy of the loving God. However, as in John 3,18–21, another phrase is added in which the division between belief and disobedience is ex-

⁵⁵ The first occurrence of κρίσις in John is John 3,18. So the notion of the eschatological division or condemnation (κατάκρισις) is also introduced in John 3. Cf. extensively FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 290–300.

⁵⁶ Cf. FREY, *Zu Hintergrund und Funktion* (see note 12), (3–73)33f.; more generally, on the relationship between eschatology and Christology see ID., *Eschatologie I* (see note 9), 260f. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, coined the precise expression: "Präponderanz des göttlichen Heilswillens" (*ibid.*, 88).

⁵⁷ In the light of the structural parallels between the two parts of John 3 (3,1–21 and 22–36), the analogies between John 3,16–21 and John 3,35f. are significant. Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 244.300–305.

⁵⁸ Cf. John 17,2, πάντα σάραξ.

pressed (John 3,36). But again the structure shows that such a division is not the intention but only the consequence of Jesus' mission and work.

c) In the subsequent episodes the idea of love is less prominent. It is implicitly present in the erotic atmosphere of the Samaritan scene. Jesus reveals himself both to a single person and to a larger crowd which comes out to meet him personally in the end confessing him as "saviour of the world" (John 4,42). But love for Jesus is not made explicit here.

Whereas in the Samaritan episode Jesus' mission comes to success, the next scenes, rather, lead to conflict and dispute. But in these contexts the notion of God's empowering love for the Son is also confirmed. This is made explicit in one passage, in John 5,20 where the notion of God's love for his Son is the starting point of the eschatological discourse on his power to give life and enact judgment.

d) In chapter 8, the Jerusalem contemporaries are accused of not loving the one God sent (John 8,42). So the notion of the humans' love for darkness is specified and related to the conflict between Jesus and his contemporaries. But there is one additional aspect expressed here: By their refusal to love the one sent by God, they reveal that they belong not to God but to the devil. Thus, love or hatred become revealing functions: They show the true character or even the origin of a person. This aspect will be adopted later in the new commandment, insofar as the disciples' communal love will also reveal their community with Jesus and their identity as his disciples. |

e) A more important step in the unfolding of the Johannine network of love expressions is visible in the metaphorical speech on the Good Shepherd. Now, the relation of love between the Father and the Son (already mentioned in John 3,35) is related to *Jesus' death*: "For this reason the father loves me, because I lay down my life so that I may take it again" (John 10,17, διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου...).

However, this expression is difficult to interpret. At a surface level, God's love for Jesus seems to be due to his obedient execution of the Father's command (10,18b) to give away his life "for the sheep" or "for his friends" which is later interpreted as an act of unsurpassable love (John 15,13). But the expression should not be understood solely in terms of a 'reactive' nature of God's love. As already stated earlier in the Gospel, God's love is the ultimate reason for commissioning him (cf. 3,35; 5,20) before his death, before his sending or even before the world came into existence (17,24 πρὸ καταβολῆς κόσμου). Similarly, God's love for the world is also the ultimate reason for the sending and 'giving away' of the Son (3,16). Therefore, exegetes have correctly stated that the construction διὰ τοῦτο ... ὅτι should be interpreted in the sense that in his beneficent

death the Father's love becomes manifest or is revealed.⁵⁹ When Jesus gives away his life in conformity with the Father's will, the unity of the Father and the Son and, ultimately, the Father's primordial love become visible.

In any case, Jesus' death is interpreted proleptically as an event linked to or rooted in the intimate relation between the Son and the Father. So the relation established in John 3,16 is confirmed and Jesus' death for, or in favour of, others is mentioned unambiguously and interpreted as the fulfilment of the Father's command and his own mission and, finally, as the manifestation of God's – or even his own – love.

f) The link between Jesus' death and his love for his friends or disciples is further strengthened by the dense concentration of love expressions and motifs in the Lazarus episode. Here Jesus' love for Lazarus and his sisters is stated by different persons⁶⁰ and “underscored rather heavily.”⁶¹ This is quite remarkable, since Lazarus had not been mentioned before, and after the anointing episode he disappears again completely.

The proleptic interpretation of the scene as a demonstration of the *δόξα* of God and his Son (v. 4) is framed by the motif of Jesus' love for Lazarus and his sisters (vv. 3 and 5). Thus, the whole narrative is unfolded under the presupposition of this love which comes to completion when Jesus walks toward his death (v. 16) and dies for his own ones (John 13,1) or his friends (John 15,13), that is, for those whom he loves.⁶² |

In the exposition of the narrative, the mention of Jesus' love for Lazarus (ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ) also functions as an implicit request to come and help immediately. In spite of the puzzling narrative element that Jesus waits until the death of Lazarus before he then goes to Bethany to the tomb to reveal himself as “the resurrection and the life” (11,25) and to call Lazarus from the tomb, his love for Lazarus and the sisters is never questioned. His tears at Lazarus' tomb (11,35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς) are an even more remarkable expression of his solidarity with the sisters' grief and of a love which even encompasses purely human emotions.⁶³

⁵⁹ Thus, correctly, R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1986, 293; also adopted by THYEN, *Johannesevangelium*, (see note 11), 492.

⁶⁰ In 11,3, the sisters send to Jesus and refer to their brother simply as ὃν φιλεῖς. In 11,5, a narrator's comment states Jesus's love for Martha, her sister, and Lazarus (ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς). In 11,11 Jesus himself calls Lazarus ὁ φίλος ἡμῶν, and in 11,36 the crowd interprets Jesus' tears as a sign of love (ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν).

⁶¹ Cf. VOORWINDE, *Jesus' Emotions* (see note 22), 150.

⁶² Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 426.

⁶³ On this, see VOORWINDE, *Jesus' Emotions* (see note 22), 182–184. Cf. also H.N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Grand Rapids 1997, 403, “The Evangelist, precisely in the midst of his description of this incomprehensible and inconceivable miracle, includes his strongest expression of Jesus' existence as a

This is adopted in the anointing episode (John 12,1–8) where the direction of love is reversed. Now Mary expresses her love for Jesus by anointing his feet with a precious perfume and drying them with her hair so that, as it is said, the fragrance fills the whole house. Her action, theologically interpreted as a proleptic anointing of the corpse, is also a very clear example of the intimate relation between Jesus and “his friends” or, even more, a single female disciple and Jesus which clearly implies bodily contact and again conveys a kind of ‘erotic’ atmosphere.

On the narrative level, it is established that Jesus had close friends where he seemingly stayed more frequently, and that even women could come into some kind of intimacy with him. On a theological or symbolic level, Lazarus functions as a “disciple whom Jesus loves” – even if there is no reason to identify him with *the* “disciple whom Jesus loved” from John 13,23. Nevertheless, like that ‘ideal disciple’, Lazarus also has a symbolic meaning: Jesus calls him to life while Jesus himself goes to death, and because of that greatest sign of his life-giving power, Jesus is, then, sentenced to die.⁶⁴ On the other hand, what Lazarus experiences in the narrative reality (John 11,43f.), all believers experience in the present or in the eschatological future: to hear Jesus’ voice and to be called from death to life (John 5,25), or even more physically to be called from their tomb (John 5,28). So, the character of Lazarus functions as a paradigm for every disciple for whose eternal life Jesus dies. Jesus’ death for his friends is interpreted as a sign of unsurpassed love (cf. John 15,13).

g) The last mention of love within the account of Jesus’ public ministry is embedded in the narrative commentary on the unbelief of Jesus’ contemporaries. The incredible fact that most of his contemporaries did not believe, although they had become witness of his signs, is interpreted by use of the motif of divine obduration (John 12,37–41).⁶⁵ And the fact that others (notably some from among the leading groups of the Jews) came to belief, but not to open confession, is explained by their fear of being excommunicated from the synagogue and their love of “being honoured by humans rather than being honoured by God” (John 12,43). Here, the contrast between true belief (which comes to confession) and insufficient or even false belief is opened up. The context takes up the notion of the final division between belief and unbelief,⁶⁶ and in the closure of the section on

human being. He does so to safeguard the sublimity of his message against all idealizing interpretations.”

⁶⁴ See FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 443f.

⁶⁵ On the problems of this explanation, see FREY, *Zu Hintergrund und Funktion* (see note 12), 55–57.

⁶⁶ On the parallels between John 12,44–50 and John 3,31–36 see FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 309–318.

Jesus' public ministry, there is a link with the subsequent section of the Gospel in which Jesus is only with 'his own'.

In retrospect we can see that in the account of Jesus' public ministry, the network of love relations is established almost completely: After the programmatic statement of *God's love for the world* as the final reason for the mission and deliverance of God's only Son, the aspect of *God's love for his Son* is introduced. Later on the *mission of the Son*, specified as laying down his life for others is characterized as *a revelation of God's love* and – at the same time – a manifestation of *his own love for his friends*. So the interpretation of Jesus' death as revelation of his true love and, finally of God's primordial love, is already established. On the other hand, the narrative describes Jesus' encounter with various persons and groups and their different reactions to his signs and words. The reader is aware of the humans' love for darkness and their greater love for human approval, but there is also an idea of the love of disciples for Jesus who is metaphorically called even 'the bridegroom'. Jesus' love for his friends as well as their love for him are described in narrative images which also imply human emotions, touching of Jesus' body and, occasionally, even a certain 'erotic' atmosphere.

With only one exception, all the love relations enumerated above are already present in the account of Jesus' public ministry. Only the notion of mutual communal love is not introduced before the farewell scene. This seems to be for compositional reasons, not theological divergencies. |

3.3 *The Love Motif in the Footwashing Episode and the Farewell Discourses*

After the concluding statement on Jesus' public ministry, the second part of the Gospel opens with a lengthy introductory phrase (John 13,1–3) in which love is programmatically mentioned as one of the most prominent themes of the subsequent episodes: In view of his imminent death, Jesus "loved his own ones in the world, and he loved them onto completion" (13,1). With this programmatic statement which not only refers to the subsequent episode of footwashing but to the context of Jesus' 'hour' in general, the evangelist resumes the idea expressed earlier (cf. John 11), that Jesus' death is a work of love for "his own ones" or "friends" and that this love (and his mission as a whole) finds its real completion (τέλος) in his beneficent death.

a) This idea is conveyed in the footwashing episode which functions as a narrative symbolic representation of Jesus' service on behalf of "his own ones" which can be conceived in its real meaning only in post-Easter times (cf. John 13,7), according to the retrospective by which the Johannine account is characterized. But on the level of the final text, the episode is also

given another interpretation as an example for the disciples to act accordingly (John 13,15). It is, however, quite improbable that the exhortation aims at a peculiar act of footwashing⁶⁷ to be imitated literally by the disciples or the later community. Rather, the words pertain to the general behaviour of the disciples who are called to act among each other according to the self-humiliation of their master, specifically his willing acceptance of death “for his own ones” (13,1). However, there is no explicit mention of ‘love’ within the footwashing episode. Only in the subsequent scene, one of the disciples is – somewhat surprisingly – introduced as “the disciple whom Jesus loved,” as a *primus inter pares* who is not Peter, but another person not named who is closer to Jesus than even Peter and all the others.

The enigma of the Beloved Disciple its narrative functions or even his identity cannot be discussed here,⁶⁸ and the particular use of the love | motif in the designation of the “disciple whom Jesus loved” is not strongly linked with the network of other love expressions in the Gospel. But even though the expression only mentions Jesus’ love for a particular disciple, it strengthens the general idea that Jesus generally loves his disciples. His love for other individuals was already expressed in the Lazarus episode, and when the Beloved Disciple is now portrayed in a manner that clearly goes beyond an individual figure, as the ideal disciple with a symbolic value for all disciples, Jesus’ love for that particular disciple is presented as a possibility for all those who believe in Jesus according to the true witness of that disciple (cf. John 19,35 and 21,24f.).

b) What is first revealed in a symbolical act is pronounced quite overtly in the ‘new commandment’ of love. As soon as the betrayer has left the scene (John 13,30) and only the true disciples are gathered, they can be entrusted the ‘love formula’ to “love each other as Jesus loved them.” The commandment is embedded between the disciples’ questions and grieves about Jesus’ departure (13,32, 36–38; 14,2f.)⁶⁹ and although it seems to interrupt the discourse on Jesus’ departure in some way, it is semantically

⁶⁷ Cf., as an example of the numerous speculations on a rite of footwashing within the Johannine community H. WEISS, Foot Washing in the Johannine Community, NT 21 (1979), 298–325; an origin as a rite for the conversion of the disciples of John the Baptist is suggested by CH. NIEMAND, Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum, StAns 114, Roma 1993, 261–268.

⁶⁸ See, very briefly, J. FREY, Art. Lieblingsjünger, RGG⁴ 5, Tübingen 2002, 366f. Cf. the extensive survey by J.H. CHARLESWORTH, The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?, Valley Forge 1995, who discusses all identifications but comes to the problematic suggestion that the disciple should be linked with Thomas. See also the historical reconstruction by HENGEL, Die johanneische Frage (see note 13).

⁶⁹ On these, cf. FREY, Eschatologie III (see note 46), 124–130.

embedded into its context. Jesus addresses his disciples tenderly with *τεκνία* and when Peter expresses the desire, not only to follow Jesus, but to give his life “for Jesus” (13,36–38), this reversal of the well-known formula is also a variation of the theme of love.⁷⁰

The redaction critical view held by a number of exegetes that these verses which are purely Johannine in style⁷¹ are a later insertion is ultimately based on the idea that the first farewell discourse in John 13,31–14,31 is merely Christological in scope and, therefore, free from any idea of ecclesiology or ethics. But such a distinction not only disregards the genre of the farewell discourses or the ‘literary testament’ in which the transmission of commandments (quite frequently of love) for the time after the death of the master or patriarch is quite customary.⁷² It also disregards the fact that the composition of the farewell discourses actually happened within a community in which questions of the communal life were discussed quite certainly. Those issues could not be kept apart from the Christological aspects. Thus, the division between a merely Christological layer of the evangelist’s work and a redaction predominantly interested in ecclesiology and ethics is due to a sterile approach which is mostly based on aspects of contents and on a certain view of theological development. Therefore, it is not commendable to separate the ‘new commandment’ from its given context. This is even more true, if the commandment is not ‘new’ in the Fourth Gospel in the sense that it was unknown within the Johannine community before its composition. Its ‘newness’ is due to its revelatory character and its Christological foundation.⁷³ The epistles, rather, suggest that the commandment of love belonged to the older community tradition, or was even “from the beginning” (2John 5f.; cf. 1John 3,11) – whatever this means – but certainly not a late development from a period later than the evangelist.

By the notion of mutual or fraternal love within the community of disciples, the ‘cascade’ of love expressions is almost complete: God’s love for the world and for his Son and Jesus’ love for his disciples or his own ones are now prolonged in the life of the community by the practice of the mutual love of the disciples. And, its effect goes even further. The mutual love of the disciples has a revealing function for ‘everybody’ (including even ‘the world’). So, the communal love as commanded in John 13,35 is

⁷⁰ See also AUGENSTEIN, *Liebesgebot* (see note 3), 38.

⁷¹ Thus already BULTMANN, *Evangelium* (see note 59), 403 note 2; cf. also E. RUCK-STUHL/P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*, NTOA 17, Freiburg (CH)/Göttingen 1991, 130.

⁷² Cf. FREY, *Eschatologie III* (see note 46), 128 note 337.

⁷³ Cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 130f.

at least open to the perception of others. It affects not only the internal relations within the community, but all who come in touch with them.⁷⁴

c) In the first farewell discourse (John 13,31–14,31), love is again mentioned quite frequently, particularly in the passage John 14,15–28. However, in this situation the ‘cascade’ is constructed in the reverse direction:

The disciples’ love for Jesus is closely connected to keeping his commandments (14,15.21.23). Real love is visible in the obedience to Jesus’ words or commandments, and within that real community the Spirit-Paraclete is given (14,16f.), and the love of the Father and the Son can be experienced: If somebody keeps the commandments, and thereby shows that he loves Jesus, “he will be loved by the Father, and I will love him and reveal myself to him” (14,21; cf. 14,23). Thus, the mutuality of the love between the disciples and Jesus and the Father is strongly expressed.

This is a new step within the development of Johannine love relations which was, however, prepared in a negative way in the statement in | John 8,42. If the contemporaries of Jesus were really children of God, they would love the one sent by God. What is new now is the stress on keeping Jesus’ words or commandments, which are – somewhat surprisingly – not specified in the present context. But there is one hint that the notion of love for Jesus and keeping his words is not a mere tautology. In John 14,28 love for Jesus is interpreted in connection with the joy that he goes to the Father, that is with the willing acceptance and adequate understanding of his death. Such a love for Jesus goes beyond the anointment of his corpse (as narrated in John 12). It is the faithful response to Jesus’ willingness to die for ‘his own ones’ out of love, it is – frankly – the acceptance of the Johannine interpretation of Jesus’ death, and of Johannine theology in general. Thus, in the present context, keeping Jesus’ words (in the correct interpretation) and loving him is a theological not merely an ethical matter.

d) The last mention of love in the closure of the discourse provides a final completion of the ‘movement’ of love. Jesus “loves the Father” (14,31). So, there is God’s love for the world and for Jesus, Jesus’ love for the disciples, their mutual love (which is visible for everybody), their love for Jesus (in keeping his commandments and accepting his beneficent death, answered by the loving revelation of Jesus and the Father) and Jesus’ love for the Father (which shall be perceived by the world).

e) In the centre of the farewell discourses⁷⁵ there is again a dense usage of the love motif.⁷⁶ In the continuation of the metaphoric speech on the

⁷⁴ Therefore, a ‘sectarian’ interpretation of the Johannine love commandment – as often suggested on the basis of the contrast with the Synoptic commandment of love for the neighbour or even the enemy – provides severe difficulties.

⁷⁵ John 15,12–17 is viewed as the centre of the farewell discourses by, e.g. Y. SIMOENS, *La Gloire d’aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la*

vine and the branches which expresses the close relation of mutual interiority between Jesus and his disciples (John 15,4.5.7),⁷⁷ the commandment of love is repeated (John 15,9.12.17). But in its repetition, it is at the same time varied. Whereas John 13,34f. gives the commandment together with its criterion (as a comparative: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς) and its revelatory effect for ‘everybody,’ now the disciples are called to “abide” (15,9) in Jesus’ love (which adopts the image from | 15,1–8), again interpreted as keeping his commandments (15,10; cf. 14,15–24). Furthermore, the root of the love relations is expressed. Not only is the disciples’ love rooted in Jesus’ love, but also Jesus’ love is a consequence and an image of the Father’s love for the Son (15,10, καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα). Thus, the disciples’ love for each other and their love for Jesus are rooted in the primordial love of the Father for the Son.

f) There is no need to extensively discuss the idea of Jesus’ death as an act of love for his “friends” as expressed in 15,13 which adopts the notion of ‘dying for’ others from the wider horizon of Hellenistic ethics of friendship.⁷⁸ Theologically, the idea is already prepared by the shepherd discourse and the Lazarus episode and also by the programmatic statement that Jesus loved “his own ones to completion” in John 13,1. So the general statement made in John 15,13 is precisely focussed on understanding Jesus’ imminent death which is proleptically interpreted as an act of the greatest possible love. In the present context the focus shifts on the due consequences of such an act of friendship and love. So, John 15,14 (ὕμεῖς φίλοι μου ἔστε εἰάν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν) confirms that the disciples are truly his friends if they keep his commandments. But this is merely a repetition of what had been said before (14,15.21.23).

g) In the closure of the second part of the farewell discourses there is again a dense concentration of love motifs. But now the focus is turned back from the disciples’ love for Jesus and their consequences God’s all-encompassing love. In John 16,27, the disciples are assured that God the

Cène (Jn 13–17), AnBib 90, Roma 1981; F.J. MOLONEY, The Structure and Message of John 15,1–16,3, ABR 35 (1987), 35–45, and G. ØSTENSTAD, Patterns of Redemption in the Fourth Gospel. An Experiment in Structural Analysis, SBEC 38, Lewiston etc. 1998, 29f.

⁷⁶ See the overview in POPKES, *Theologie* (see note 2), 278–283.

⁷⁷ On the interiority relations see K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, HBS 21, Freiburg i.Br. etc. 2000. On Joh 15 see *ibid.*, 275–316. Notably, there is no mention of love in the metaphoric speech (15,1–8).

⁷⁸ See especially K. SCHOLTISSEK, “Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für Freunde” (Joh 15,13). *Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium*, in: Frey/Schnelle (eds.), *Kontexte* (see note 15), 413–439; cf. also FREY, *Edler Tod* (see note 39).

Father loves them because they love Jesus and believe in him and in his mission (αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον), but now the intention is no longer the call for obedience. The focus is, rather, on the comfort for the disciples who are assured of God's love within the tribulations they experience in the world (cf. John 16,33). The use of the verb φιλεῖν seems to recall the idea of the ethics of friendship as expressed in John 15,13–15.⁷⁹ The Father's love for the disciples as a consequence of the disciples' love for Jesus was already expressed in John 14,21.23, and as in John 14,28 love for Jesus is closely linked with faith in him.

h) Most important is the last step in unfolding the network of love relations within the Fourth Gospel, the closure of Jesus' farewell prayer (John 17,20–26). In 17,23b, there is again mention of the 'cascade' of love: the Father's love for the Son and the Son's love for 'his own ones' which is an image of the Father's love (as the Son is the true image and exegete of the Father). And according to 17,26, God's love which will dwell in each disciple or among the disciples within the disciples is finally – and climactically – interpreted as Jesus' indwelling in the disciples. So, the indwelling love is almost identified with the personal indwelling of Jesus – or put the other way round, the Johannine Jesus is the personal representation or agent of God's love.

However, the revelation of God's love is not confined to a definite group of disciples or to a sectarian community distant in some way from the world. Rather, it is open to the perception of the world. Thus, the world shall come to belief in Jesus' mission from the perception of the loving unity of the disciples (17,21). It shall also take notice of God's love for the disciples, so that the ignorance of the world (which is clearly stated in John 17,25) seems not to be definitive but open to a certain kind of perception or even belief.

Now, the 'cascade of love' is completed also in the reverse way. Even if there is no idea of the world's love for Jesus or God, there is an openness, that even parts of 'the world' may be saved from the love of darkness to light (John 3,19) or the perception of God's love (John 3,16). With the mention of God's love for Jesus πρὸ καταβολῆς κόσμου (John 17,24) the overwhelming power of the primordial love (cf. John 1,1.18) is further stressed.

⁷⁹ Cf. POPKES, *Theologie* (see note 2), 282.

4. Concluding Remarks

In this paper I attempted to expose the development of a thematic network in the Fourth Gospel that utilizes repeated and variegated mentions of the theme of love and related expressions. By the investigation of the theme of love and love relations, the value of the method of reading a Gospel theme in its textual and narrative sequence and in its repetitions and variations is impressively confirmed.⁸⁰

In retrospect we can see that the theme of love is indeed one which unites both parts of the Gospel, the account of Jesus' public ministry and | the Farewell discourses, together with the passion narrative which describes what was interpreted before as an action of 'love to completion,' 'love for his friends,' as going into death for the one 'whom he loves' and so forth. There is no gap between the public ministry and the instruction of the disciples, nor is there any gap between some kind of 'original' gospel and, for example, the second part of the Farewell discourses. Rather, the complete 'movement' of love, the 'cascade' of love relations from God to the world and to Jesus and the disciples to the communal love of the disciples (to be perceived by everybody) and backwards, including the possible perception or even belief by 'the world' can only be seen if the Gospel is read and interpreted in its entirety.

⁸⁰ Cf. also, on the motif of light and darkness, FREY, *Zu Hintergrund und Funktion* (see note 12), 31–42.

17. ‘Ethical’ Traditions, Family Ethos, and Love in the Johannine Literature*

1. Ethics in John?

Johannine ethics are often viewed to be reduced to the commandment of love. Jerome tells the famous episode of the aged apostle John in Ephesus who “was not able to ... offer in different sayings anything but: ‘Little children, love one another!’”,¹ a legend later adopted by *Gotthold Ephraim Lessing* in the *Age of Enlightenment*.² The ethics of love are, of course, the most impressive ethical statement of the Johannine tradition, but since the precise meaning and contents of this commandment are so little explained in the Fourth Gospel, and other elements of ethical exhortation, such as lists of virtues and vices, paraenese, or admonitions for everyday life are almost totally absent from the Fourth Gospel, the question whether John can contribute anything to an ‘ethics of the New Testament’³ can be raised. Are ethical aspects not completely absorbed by the all-dominating Christological focus of the Fourth Gospel? Doesn’t the indicative of the salvation |

* Revised and expanded version of the paper given at the NOSTER conference on March 10th, 2008, in Bovendonk (NL). I am grateful to Dr. Anni Hentschel (Würzburg) and to Alison Deborah Sauer for reading and correcting drafts of the manuscript. I am also grateful to my student and friend Prof. Dr. Ruben Zimmermann (Mainz) and to my dear colleague Prof. Dr. Jan van der Watt (Nijmegen) who challenged me to rethink the ethics of John. Being a Research Associate of the Department of New Testament of the Theological Faculty of the University of Pretoria, I am closely related with the intense ethical reflection in South African Biblical Studies.

¹ Jerome, *Commentary on Galatians* 6.10 (Migne, PL 26,462); cf. the legend also in R.A. CULPEPPER, *John the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Edinburgh 2000, 165.

² G.E. Lessing, *Das Testament Johannis* (1777), in: H.G. Göpfert (ed.), *Gotthold Ephraim Lessings Werke VIII*, München 1979, 17–23.

³ Thus the question in W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament* 4, Göttingen 1989, 302. Cf. also S. SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987, who presupposes “gnostische Grundschrift” of John in which ethics are completely abandoned (237: “Das Fehlen jeglicher Ethik”). For the final text of the Gospel and the Epistles, see *ibid.*, 486–526.

through the work of Christ completely swallow the ethical imperative in the Johannine tradition?

The subject of ethics, however, does not only apply to the texts. As ethics reflect human behavior and human actions, it deals with human beings, particular groups and communities, their traditions and conventions and their wider social context. Therefore, scholars have recently focused their interest on the so-called ‘ethos,’⁴ defined as “a canon of institutionalized practices, which a given group regards as liable”⁵ which is either implicitly transmitted or explicitly reflected in communal texts. Rooted in traditions and rituals, such ethos is an important factor for the constitution and maintenance of group identities. The identity of early Christian groups inevitably comprises a particular group ethos which is, then, to varying degrees, ‘remembered’ in the New Testament texts.⁶ Thus, in a somewhat wider usage, ‘ethos’ can be understood “not only as the specific, unique, and repetitive actions of a particular group or community” but also “as a broader description of the behavior as it is presented in the different books of the New Testament”.⁷ Thus, the search for ethics in the New Testament not only includes explicit exhortations as given in the ‘ethical’ sections of the New Testament Epistles, but also the elements of group ethos as reflected in the narrative of the Gospels, in the metaphors and imaginative worlds⁸ | and in the implicit values and norms⁹ conveyed by the argument of New Testament texts.

⁴ On the term ‘ethos’ cf. M. WOLTER, *Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden*, NTS 43 (1997), (430–444)430f.; cf. also ID., *Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit*, in: W. Härle etc. (ed.), *Woran orientiert sich Ethik?*, MThSt 67, Marburg 2001, 61–90; ID., ‘Let no one seek his own, but each one the other’s’ (1 Corinthians 10,24): Pauline ethics according to 1 Corinthians, in: J.G. van der Watt (ed.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin/New York 2006, 199–217. Cf. also TH. SCHMELLER, *Neutestamentliches Gruppenethos*, in: J. Beutler (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, QD 190, Freiburg i. Br. 2001, 120–134. For earlier scholarship, see L.E. KECK, *On the Ethos of Early Christians*, JAAR 42 (1974), 435–452.

⁵ Thus, the definition by WOLTER, ‘Let no one seek his own’ (see note 4), 200.

⁶ In an article on the linguisticity of New Testament ethics, *Ruben Zimmermann* coins the term ‘ethos remembered,’ cf. R. ZIMMERMANN, *Ethics and Language: Some Initial Explorations*, in: id./J. van der Watt (eds., with Susanne Luther), *Moral Language in the New Testament*, WUNT II/296, Tübingen 2010 275–310.

⁷ Thus the definition by VAN DER WATT, *Preface*, in: id. (ed.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament* (see note 4), (iv–ix)vii.

⁸ Cf., e.g., J.G. VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery*, in: id./J. Frey/R. Zimmermann (eds.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language*, WUNT 200, Tübingen 2006, 421–448.

⁹ On the term of an ‘implicit ethics’ cf. R. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer ‘impliziten Ethik’ des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefs* TLZ 132 (2007), 259–284.

Thus, the search for the ethics of the Gospel of John cannot be restricted to the notion of love and the love commandment¹⁰ and the example of the footwashing episode, but must include also the Gospel's entire narrative world. Since ethics is not a matter of individual reasoning, but rooted in groups or communities, the debate on ethics – or rather, 'ethos' and ethical traditions – in John inevitably presupposes an idea of the community or communities behind the Gospel. The group orientation also suggests to include the other writings of the 'Johannine Corpus,' the three Epistles which are somewhat more explicitly 'ethical,' but – regardless of the precise literary relations – most closely linked with the Gospel of John in the New Testament.

In the present article, I will first give a brief sketch of some aspects of the interrelatedness of the different 'Johannine' texts and of the community or school behind those texts (1.). Then I will begin with aspects of the Johannine ethos as visible in the Epistles (2.), and proceed to the question of the ethical contribution of the Gospel of John (3.). In the end, some conclusions and perspectives for further research on Johannine ethics will be phrased (4.).

2. Johannine Literature, Johannine Community, Johannine School and the Issue of Ethical Traditions

2.1 *Johannine School and Communities*

In the last two decades, Johannine scholarship has largely turned away from predominantly historical, source-critical or redaction-critical approaches to a more synchronic reading of the Gospel inspired by narrative and literary criticism.¹¹ Especially in contrast to the focus on sources and

¹⁰ On the motive of love in the Gospel of John, see J. FREY, Love-Relations in the Fourth Gospel. Establishing a Semantic Network, in: G. van Belle etc. (eds.), *Repetitions and Variations in the Gospel of John*, BETL 223, Leuven 2009, 171-198 (= no. 16 in this volume); ID., God Is Love. 'On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God', in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT II/33, Tübingen 2008, 203-277.

¹¹ Cf. my report on the development of Johannine scholarship according to recent comprehensive works: J. FREY, *Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen*, TLZ 133 (2008), 743-760. Most significant is the shift in the approach of *Raymond E. Brown* from his commentary in the 1960s to the new version of the introduction for a second edition, posthumously edited by F.J. Moloney, see R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*. Edited, updated, introduced and concluded by F. J. Moloney, New York etc. 2003, or in the work of *Hartwig Thyen* who turned from a Grundschrift hypothesis to a purely synchronic approach, see his commentary: H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, cf. also his collected essays in: ID., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, with a brief autobi-

redactional strata in earlier scholarship, such a literary approach is especially helpful to a more comprehensive view of the narrative dynamics and the thematic development in John. But unlike some 'radical' synchronists, I do not subscribe to the view that the historical setting of a text and historical analysis is totally irrelevant for understanding that historical questions are to be left aside for reasons of methodological 'purity'. Differing from, e.g., the commentary by *Hartwig Thyen*, I am not so skeptical about the possibility of drawing from the Johannine texts at least tentative conclusions about the group or the groups behind those works, a phenomenon which is commonly called the 'Johannine community/communities' or the 'Johannine school'.¹²

It was not merely the modern 'multiplication' of 'Johannine authors'¹³ in scholarship, with the distinction between the Evangelist and one or more redactor(s) and several author(s) and editor(s) of the Epistles, which led scholarship to the idea of a 'Johannine School'. Although the analogy of other ancient philosophical schools may be inappropriate in some respects,¹⁴ numerous textual elements point to the fact that the Gospel and, even more explicitly, the Epistles reflect particular problems of an early Christian community or circle of communities, and show that they draw on a particular school tradition and possibly even encompass some extracts of a 'school' discussion.¹⁵ This is, of course, more obvious in the direct

ographical sketch in the „Einleitung,“ 1–6. The initial impulse for the shift in scholarship was the magisterial work by R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

¹² Cf. my discussion of the problem in: J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen 1997, 398–399; see also U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007, 471–476. Cf. basically R.A. CULPEPPER, *The Johannine School*, SBLDS 26, Missoula 1975, O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975, R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York etc. 1979, M. HENGEL, *The Johannine Question*, London/Philadelphia 1989, U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannes-evangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, FRLANT 144, Göttingen 1987, 53–75; ID., *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 1–3.

¹³ W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZNW 64, Berlin/New York 1992, 208–214, who thinks that the idea was just a fiction of modern apologetics invented to secure the relationship with John the son of Zebedee when the authorship of this John could not be maintained.

¹⁴ See the most recent criticism of the idea of a 'Johannine School' by CHR. CEBULJ, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, in: Th. Schmeller (ed.), *Schulen im Neuen Testament*, Herders Biblische Studien 30, Freiburg i.Br. 2001, 254–342.

¹⁵ See the criteria mentioned in SCHNELLE, *Einleitung* (see note 12), 471–473. Of course, the theological and linguistic closeness between the Gospel and the Epistles can also be explained by common authorship, but the end of John 21 reflects a plurality of responsible persons, if the passage is not read as a mere fictional and literary design.

communication of the Epistles than in the indirect communication of the Gospel narrative, but it might be presupposed also for the latter, if the connection between the Gospel and the Epistles is presupposed.¹⁶

As a useful distinction between the different terms, it was suggested to view the 'school' as the number of 'theologising' persons, preachers and teachers dependent on the Johannine tradition or influenced by its formative tradition-bearers or witnesses, whereas 'community' includes all circles or local communities under this influence¹⁷ without presupposing any kind of relationship between these communities and other early Christian communities or any possible influence of other 'non-Johannine' traditions. The term 'Johannine circle,'¹⁸ which is even more difficult to define, is avoided here.

2.2 The Johannine Corpus

To start from a more formal observation: The Gospel and the three Epistles of John are not only superscribed by an *inscription* mentioning the name of a certain Ἰωάννης who is explicitly mentioned neither in the text of the Gospel nor in that of the Epistles.¹⁹ It must be presupposed that by these inscriptions the author(s) or collector(s) wanted to point to one person, although it remains unclear which context the name is taken from. Did they have traditions about the name of the author or tradition-bearer of the school? Did they merely combine information from the Gospel, e.g. on the

Most important are the references to a group of communities in 2/3John, with the exchange of wandering missionaries. One could also add the ecclesial terms such as οἱ φίλοι (3John 15) and ἀδελφοί (3John 3,5.10; John 20,17; 21,23) and the address τεκνία (reflecting not only the self-concept as τέκνα θεοῦ, but also the teaching authority of an author) and – of course – the ethical reflection focussed on the 'brothers'. A final and additional argument is the description of Jesus teaching (cf. John 3,2; 7,16f.; 15,15; 17,26).

¹⁶ It is only when the Epistles are left aside that the Gospel can be interpreted in purely literary manner, without considering its historical setting. As soon as it is acknowledged that the Epistles are by far the closest commentary on the Gospel with which they must be related in any way, such a sterile interpretation of the Gospel becomes impossible.

¹⁷ Thus SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (see note 12), 3, „Zur Gemeinde zählen alle joh. Christen, zur Schule hingegen nur die, die aktiv an der joh. Theologiebildung beteiligt waren.“

¹⁸ Thus CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (see note 12).

¹⁹ From the five New Testament texts superscribed by the name Ἰωάννης, this name only occurs in the text of Revelation (cf. Rev 1,1.4.9; 22,8). The issue of the relationship between Revelation and the other writings of the Johannine corpus cannot be dealt with here, cf. my essay „Erwägungen zum Verhältnis der Apokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum,“ in: M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67, Tübingen 1993, 326–429.

so-called ‚Beloved Disciple‘ and his relationship with Peter or on the unknown disciple in John 1,36–40 who could be connected with John the son of Zebedee on the background of Mark’s calling story (Mark 1,16)? Or did they take the name from the text of Revelation where ‚John‘ is mentioned in the framing parts (Rev 1,1.4.9; 22,8), so that the mention of Ἰωάννης in the inscription of Revelation can most easily be explained from the text? Was the name then transferred to the inscriptions of the Gospel and the Epistles? Or is Revelation itself pseudonymously related to the other Johannine writings, ascribed to an influential leader figure from Asia Minor, known as ‚John‘ who would then be the tradition-bearer behind the Gospel or even the author of the Gospel and/or the Epistles itself? There is no need to discuss these issues here, but the inscriptions clearly suggest that at least at some point of the collection of the corpus, it was assumed that all five texts had been written by the same author. For Revelation, this is quite impossible, however, due to the stylistic and theological differences from the other Johannine writings. Thus we can leave aside Revelation here. Only the Gospel and the Epistles can be firmly ascribed to a common circle or school, thus composing the ‘Johannine Corpus’ in the stricter sense of the word.

The three Johannine Epistles were assumably edited and distributed together, since it hardly seems possible that the two smaller Epistles of not more than one papyrus sheet were transmitted and circulated separately.²⁰ Regardless of their historical sequence, the three letters appear as a collection from a circle in which they were most likely received and preserved. Elsewhere I have argued for the view that the two minor Epistles of the πρεσβύτερος (2John 1; 3John 1) were written first, before they were then combined with the longer and comprehensive ‘first’ epistle.²¹ In view of their brevity and scarceness of contents, they might have been preserved merely due to the fact that their author, introducing himself with the mere honorary title ‘the Elder’ was regarded as an important and authoritative figure. Regardless of whether 1John was written by the same figure²² or not,²³ whether they were written, collected and edited in view of the same

²⁰ Cf. HENGEL, *Frage* (see note 19), 100–101.

²¹ Cf. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 116, Tübingen 2000, 61–97, where it is demonstrated that the initial reception of the ἀντίχριστος-tradition can be found in 2John 7 (with the incongruency between the numerous πλανοί and the one ἀντίχριστος), it is then further adapted in 1John 2,18–19 and 4,2–3. Whereas in 2John the πλανός might still be within the communities (cf. the 2John 10–11), the split seems to be presupposed in 1John (see *ibid.*, 71). Cf. also the argument in SCHNELLE, *Einleitung* (see note 12), 475f.

²² Cf. the argument in FREY, *Eschatologie I* (see note 12), 452f.

²³ Thus SCHNELLE, *Einleitung* (see note 12), 490.

circle of communities or school in perhaps slightly different, but closely related situations, all three documents must be considered in a reconstruction of the ethos of the related communities.

The relationship between the Epistles and the Gospel is more complicated, and everything depends on how the redaction history of the Gospel is viewed. For the purpose of reconstructing a community ethos and ethical traditions in the Johannine communities, however, it is only important that both, Gospel and Epistles, are linked not only by the same name in the inscriptions but also by a striking similarity of language and style as well as by numerous common traditions and theological views. Therefore, we can also interpret the Gospel as an expression of the ethos and the ethical views of the community addressed in the Epistles. The precise sequence of composition is, then, of minor relevance.

A widespread view, however, deserves to be mentioned already here: It is often held that the ethical predication of the Gospel, e.g. in the commandment of love in John 13,34f. or in John 15, is a later development over against an earlier 'purely' Christological view without any ethical implications. This is a consequence of the redaction-critical view first developed by Wellhausen that John 15–17 are an addition to the 'original' work.²⁴ On the basis of such considerations scholars could particularly link the Johannine Epistles with the 'secondary' parts of the Gospel, thus reconstructing a work of the Evangelist which is not yet characterized by ethical exhortation, but merely by Christology and soteriology.²⁵ Such a view – which seems to be strongly influenced by a Protestant rejection of legalism – is, however, hardly plausible. An ethos of the community must be presupposed which may be implicit in narrative passages or in the imagery used and which is not only based on the explicit paraenetical preaching. A Christian proclamation without any ethical elements seems to be a sterile construct far from the reality of the communities in which the New Testament texts originate.

3. Ethos and Ethical Aspects in the Johannine Epistles

3.1 *An Inherited Ethos of Distance from Paganism*

Unlike the indirect communication of the Gospel, the Epistles address their readers more directly, including a greater explicitness in ethical terms.

²⁴ Cf. initially J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.

²⁵ Cf., e.g., the reconstruction of the history of Johannine thought by J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4,1–2, Gütersloh/Würzburg³1991, cf. my critical discussion of this approach in FREY, *Eschatologie I* (see note 12), 274–287.

Buapart from explicit paraenese which are also focused on the commandment of love, the Epistles communicate some aspects of the ethos of the Johannine community that deserve to be considered.

I would like to begin with the strange ending of the first epistle. In 1John 5,21, the letter ends with the warning: “Little children, guard yourselves against false gods” (τεκνία φυλάξετε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων). Such a letter-ending is unusual,²⁶ and numerous explanations were suggested in scholarship for the interpretation of the strange and unprepared term εἶδωλα.²⁷ But if the meaning is not unduly reduced to the simple notion of ‘sin’²⁸ or unbelief²⁹ or heretical ‘images’ of God which were causing strife and schism,³⁰ or even read as a metaphorical designation for the heretics | themselves,³¹ the term εἶδωλα literally points to Pagan gods³² and their visible representations which were ubiquitous in the Pagan world. In

²⁶ Cf. W. THÜSING, *Die Johannesbriefe*, Geistliche Schriftlesung Neues Testament 22, Düsseldorf 1970, 185: “Diesen Schlußsatz würde wohl kaum ein Leser erwarten.”

²⁷ Cf. R.E. BROWN, *The Epistles of John*, AncB 30, New York 1992, 627f., who enumerates ten different interpretations, but comments that “these last words of I John present us with a final obscurity” (627); see also G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*; KEK 14, Göttingen 1989, 311f.; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23,1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 341–343.

²⁸ Thus R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, HThK 13,3, Freiburg ⁷1984, 292; W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, WUNT 3, Tübingen 1957, 137. This explanation based on some Qumran texts where the term for idols גלולים might be used metaphorically or paralleled with sin (esp. 1QH^a XII 16 [= 4,15 ed. Sukenik]) can certainly not be applied to 1John In 1QS II 11 the metaphorical use is clearly indicated: “idols of his heart” (cf. also CD XX 8–11).

²⁹ Thus F. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, HNT 15,3, Tübingen 1990, 77, “im übertragenen Sinne als Topos des Unglaubens.”

³⁰ S.S. SMALLEY, 1, 2, 3John, WBC 51, Waco 1984, 310; thus also P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen 2004, 388, and J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, RNT, Regensburg 2000, 135, who thinks that the opponents are the idols who claim Divine honors for themselves (“letztlich als Götzen göttliche Verehrung für sich fordern”). This goes far beyond the charges in 1John 2,18–22 and 4,1–6.

³¹ R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1964, 93, thought that the author condemned the heretics “schlicht als Heidentum.” But εἶδωλα is not “Heidentum;” cf. also H. BALZ, *Die Johannesbriefe*, in: W. SCHRAGE/DERS., *Die ‚Katholischen‘ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen 1973, 150–216(204), and W. VOGLER, *Die Briefe des Johannes*, THKNT 17, Leipzig 1993, 179. See also STRECKER, *Johannesbriefe* (see note 27), 312, who interprets εἶδωλα as “der falsche Gott.”

³² In the LXX as in the NT the term is normally used for Pagan Gods. Cf. J. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium*, in: R. Feldmeier/U. Heckel (eds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, WUNT 70, Tübingen 1994, (228–268)233 note 28 (= no. 6 in this volume).

the present passage, the definite article suggests that the readers were well expected to know which εἰδωλα were in view in this final warning. This makes any meaning other than the literal one quite implausible. The final warning of the epistle thus cautions the readers against some elements or images of Pagan cults.

If this literal interpretation is true, the conclusion of 1John reflects an ethos of distancing oneself from Pagan cults, a trait quite common in early Judaism as well as in early Christianity. As the Jews – not only in Palestine but also in the diaspora –, followers of Jesus strongly rejected Pagan cults and the visible representation of their deities and thus kept a fundamental distance from the world of Paganism.³³ The εἰδωλα represent a threatening reality which the addressees should guard themselves against.³⁴

A similar idea can be taken from 3John 7 where it is said that the wandering missionaries of the communities did not accept support, i.e. shelter and food, from Gentiles, so that they were completely dependent on the support from members of the community. One can only speculate why they did not accept anything from Gentiles, but the ethos of separation from Gentiles again points to a basically Jewish viewpoint³⁵ which was obviously kept and | continued after the addressees had begun to follow Jesus. Whatever their position on other matters of purity was,³⁶ when the wandering messengers tried to avoid contact with elements of Pagan cult by rejecting support from non-believers, they practiced a basically Diaspora-Jewish ethos. For them, houses of Pagans were probably full of idols, and their food suspect of being sacrificed to idols. Thus, unlike other wandering philosophers or missionaries, they were not able to make their living from anyone's gifts but needed the community's hospitality and support if they were not to suffer. In 3John, the Elder applauds those members of the community who host the wandering brethren, while criticizing Diotrephes who attempts to prohibit this for unclear reasons.

There is no need to further discuss the conflict reported in 3John. Gaius, the addressee who is possibly a convert of the Elder,³⁷ is confirmed in his hospitality regarding the wandering brethren, whereas Diotrephes is said

³³ Cf. already H. WINDISCH/H. PREISKER, *Die katholischen Briefe*, HNT 15, Tübingen 1951, 136.

³⁴ There is no need to stress the fact that the world of the Johannine addressees is not a purely Jewish one but obviously characterized by a strong element of Pagan culture. Cf. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder* (see note 32).

³⁵ Cf. HENGEL, *Frage* (see note 19), 127f. and note 108.

³⁶ As we can see from the Gospel and the Epistles, observing the Mosaic law was no longer a crucial issue for the Johannine school. There no longer is a debate on the observance of the law; the discussion refers only to the function of the law as a witness for Jesus.

³⁷ 3John 4 mentions him among the "children" of the Elder.

not to accept the authority of the Elder and to reject the missionaries. It remains unclear why Diotrephes acts like this. Did he represent a group of school-members who were less cautious against Pagan cults as were the followers of the Elder or did he disrespect the author for a different reason? Was he a libertine as were the “Nicolaites” in the communities of Revelation who permitted food sacrificed to idols (Rev 2,14.20) or was he rather a community leader or a kind of ‘bishop’ who rejected the authority of the ‘Elder’? All these issues discussed in scholarship cannot be discussed in detail here, but the details are not relevant for the present issue anyway.

Generally, the refusal of support from the Gentiles is another element of a (Diaspora-)Jewish ethos which was probably adopted by the Johannine community and obviously continued even after the separation or expulsion from the synagogue which is assumed to be mirrored in the Gospel (John 9,22; 12,42; 16,2f.). Rejection of Pagan cultic practices and avoidance of any kind of participation was a common feature of ethos of both diaspora Jews and Christians,³⁸ as likewise caution against Pagan food and Pagan houses seems to be characteristic for various groups in early Christianity, despite the ‘liberal’-pragmatic position argued for by Paul in 1Corinthians 8–10. Paul’s argument was not broadly received, and not only Revelation but also | later Patristic sources show that the avoidance of idol-offered food became the standard practice in Early Christianity.³⁹

Both aspects of ethos, the distance from Pagan cultic practices and the caution against Pagan houses and food are originally Jewish elements, adopted by early groups of Jesus-followers. It seems that the Johannine communities mostly continued these practices from an earlier period as long as the communion with the synagogue was unbroken.

3.2 *In-Group Solidarity as Practical ‘Love’*

Another aspect of this ethos is the practice of *in-group solidarity*, including hospitality and mutual supply with the things needed in everyday life. This rather general feature of the ethos of the community is indicated by a number of passages in 1John.

³⁸ For the Jewish diaspora cf. J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 429–438.

³⁹ Cf. Did 6,3; Justin, dial. 34,7–35,6; Irenaeus, adv. haer. 1,6,3; Clem. Alex., Strom. 4, 97,1–3; Origen, c. Cels 8,28–30. Generally, the Apostles’ decree (Acts 15,29) was referred to more often. V. GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom*, WUNT II/200, Tübingen 2004, 290, concludes that until the 3rd century CE, Paul’s position on the issue of the food offered to idols remained singular within the ‘orthodox’ church. ‘Liberal’ exceptions were only the Gnostic groups.

Already from the beginning there is mention of the general value of communion (κοινωνία: 1John 1,3.6.7) as the dominant feature of the relationship between the author and the addressees and between them and the Divine sphere (the Father and the Son). This programmatic term implies religious and social aspects, which are, later on, interpreted by the term 'love'. In 1John 2,7–11, the 'old' commandment of love is confirmed and contrasted with what is called 'hatred' of one's brother (1John 2,11), and in 1John 2,16 the true "love of the father"⁴⁰ is likewise contrasted with the false love for "the world! which is then explained as "the lust of the flesh and the lust of the eyes and the boastful pride of life" (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου). All three expressions are difficult to interpret, but rather significant for the issue of the ethos of the Johannine school:

a) "Lust of the flesh" (ἐπιθυμία σαρκός) might be a traditional formula,⁴¹ but in contrast to a traditional interpretation focused on illegitimate | sexual behavior,⁴² it may rather point more generally to various kinds of sinful behavior: This is suggested by the wide use of ἐπιθυμία in the NT (and likewise in early Judaism).⁴³ Especially in John, the term never has sexual connotations.⁴⁴ Thus, the precise meaning of the "love for the world" should be determined by the following two terms:

b) The term ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, unparalleled within early Christian literature does not provide further specification. It might refer to the seduction story of Genesis 3, but a wide range of meaning is rather suggested by the lack of any specification of the object of striving.⁴⁵

⁴⁰ The term denotes the love that comes from the Father or is given by the Father. Cf. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (see note 27), 138.

⁴¹ Cf. Barn 10,9; Did 1,4, but also Rom 1,24; Gal 5,16; 1Petr 2,11; 1Thess 4,4f.; Eph 2,3. In Rom 8,6 (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός) Paul refers to a way of thought and life opposed to God's will. In Did 1,4 the σαρκικά καὶ σωματικά ἐπιθυμῖαι encompass different vices to be avoided, in Barn 10,9, κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκός marks a literal vs. a spiritual understanding.

⁴² Thus a frequent interpretation in the Roman Catholic tradition; cf. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe* (see note 28), 129, "alle bösen Regungen, die aus der leiblich-sinnlichen Natur der Menschen aufsteigen", "insbesondere ... den überstarken, zum Mißbrauch treibenden und sich dann verheerend auswirkenden Geschlechtstrieb".

⁴³ Starting from the last commandment of the decalogue Ex 20,17, ἐπιθυμία was used not only to denote lust for foreign property but as a technical term for all sins mentioned in the second part of the decalogue (cf. 4 Macc. 2,5f.). Philo considers ἐπιθυμία to be "the source of every evil" (SpecLeg 4.84f.; cf. Decal 153). In the NT it is also used in a quite broad sense, e.g. in Rom 7,7f., where it refers back to the story of the seduction of Adam and Eve.

⁴⁴ Cf. John 8,44 (which is adopted in 1John 3,15). On this, see K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, ÖKK 16, Gütersloh 1978, 95f.

⁴⁵ In other passages, such as 2Petr 2,14 or Mt 5,27–29, the eyes may refer to sexual objects, but this is not a compelling reason for interpreting the present passage likewise.

c) The clearest expression of rejected behavior and perhaps the only clue to an adequate understanding of the present passage is ἀλαζονεία τοῦ βίου, the “boastful pride of life”, or rather: of the “things of living.”⁴⁶ This third expression is the only one of the three with an unequivocal meaning.⁴⁷ Here, the author criticizes a boastful behavior of rather wealthy members of the community who seem to be proud of their fortune or of certain signs of their higher status. The question is why such behavior is criticized as false ‘love for the world’ (1John 2,15) or even paralleled with the ‘hatred’ against brothers (1John 2,11). Probably it refers to the behavior of the opponents (or, as they are often called: secessionists), rather than to that of the addressees. If this is true, the opponents are implicitly accused of a false love for the world or, in concrete terms, a boastful pride in property matters. |

1John 3,17 gives further clarification. In this passage, the term βίος is used again, and the case mentioned is of someone who “has the world’s goods and sees his brother in need, but closes his heart against him”. Abandoning solidarity in the needs of daily or communal life is viewed to be a violation of the family ethos which was probably fundamental in the Johannine school. Belonging to the same community means being brothers and sisters, and such sibblingship implies and demands mutual help and support. The refusal of such support, however, described here as “closing one’s heart” against the brother, is a violation of the love commandment, yet a proof of ‘hatred’.

Most probably, this refers to the crisis in the Johannine school mentioned in 1John 2,18–22. If this passage is not a mere fiction,⁴⁸ it refers to a split in the school or, in the view of the author, the secession of some former members (1John 2,19) from the group of the author.⁴⁹ The view that

In the prayer Sir 23,4–6, the eyes and ἐπιθυμία are also paralleled in a general meaning, including the “greediness of the belly.” Cf. KLAUCK, Johannesbrief (see note 27), 139.

⁴⁶ Cf. 1John 3,17 where the term βίος also denotes the living or fortune.

⁴⁷ Thus WENGST, Brief (see note 44), 96.

⁴⁸ This is suggested, e.g., by H. SCHMID, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem*, BWANT 159, Stuttgart 2002, who speculates that there were no real opponents in the Johannine Epistles but that the mention of the opponents is merely a means of reflecting the identity of the community. But although it is true that the polemic of the letter also reflects the identity of the community of the author, Schmid’s ‘radical constructivism’ is too one-sided. The view that there were actually no opponents in First and Second John, is finally implausible with regard to passages such as 2John 10. Cf. my critical review of Schmid’s work in BZ 49 (2005), 293–295.

⁴⁹ On the split in the school, see HENGEL, *Question* (see note 12), 46–73. The split is most commonly explained by differences in the Christological teaching, as expressed in 1John 2,22 and 4,2f. and 2John 7. But we should be aware that Christology is only the criterion mentioned by the author. The precise reason why the ‘secessionists’ separated

these 'secessionists' actually 'hate' or even kill their brother (1John 3,15), is indeed a very harsh verdict on the opponents, which shows, however, the fundamental values of the group or the family ethos practiced within the Johannine communities and school. Moreover, the withdrawal of some wealthier members might have caused severe problems for the remaining group, if the community was still dependent on supply of food and other goods of daily life from within, because of the difficulties with food and support from outside. Already separated from the network of local synagogues, the loss of supporters, who might have been important for the life of the community, could lead to a serious shortage.

Such problems were also not unknown to the diaspora synagogue. Jews living among Gentiles in the diaspora were dependent on support from fellow Jews, and if appropriate supply, e.g. with meat, was not possible, they rather ate no meat at all than running the risk of impurity or participation in idolatry by eating idol-offered food.⁵⁰ Thus, the problems of the Johannine communities were similar to those of any Jewish or early Christian community in the midst of a Gentile environment.

The ethos of in-group solidarity, the ideal of familial bonds and mutual support is also an ethos which the Johannine community has in common with the diaspora synagogue (and, possibly, other ethnic or religious associations). It seems to be caused primarily by the situation of a limited group surrounded by a larger world of different religious affiliation.

3.3 'Love' and 'Hatred'

A more distinctive feature is the interpretation of the behavior of the 'secessionists': Their withdrawal, with the implication of "closing the hand", is seen as a decisive lack of love, yet as a kind of hatred against other family members – or even as proof that they are actually not – or never were – true members of this family. They belong to another family, have another father, and are not children of God, but – as the author climactically phrases – of the devil (1John 3,10).

In 1John 3,15, the author introduces another figure of evil, Cain, the prototype of all murderers. He also serves as a pattern for those who do not love their brothers (1John 3,15). Those who close their hands and do not

themselves from the community of the Elder must remain unclear, as must the question how theological, social, and personal factors may have merged here. Christology was probably an important aspect of the conflict, but other aspects may be of similar relevance.

⁵⁰ See, e.g., Dan 1,5.8–16; Tob 1,10–12; 2Macc 5,27; Josephus, Vita 13f.. Such abstinence is also noted by non-Jewish authors, cf. Plutarch, Mor. 669d; Tacitus Hist. 5,4,2; Juvenal, Sat 14,98.

help the brothers and sisters in need are said to be manslaughterers, progeny of Cain or even children of the devil.

On the other hand, the family ethos is positively defined as ‘love’. Such love – as the most prominent value of Johannine ethics – is most strongly motivated by reference to Christ and his death: As Christ laid down his life “for us” as an act of love, so should we also “lay down our life for the brethren” (1John 3,16).

Here, the Johannine School adopts an aspect of the ancient ethics of friendship:⁵¹ Giving one’s life for the polis, the family or for a friend or friends is a high ideal of the Greek tradition.⁵² In the Gospel, this ideal is adopted to interpret the death of Jesus as an act of love, motivated by his love “for his own” (John 13,1–3): “No one has greater love than that one who gives his life for his friends” (John 15,13).

The fundamental event of Christ’s vicarious and beneficent death⁵³ is also presupposed in First John, with the ethical consequences made explicit: “If he has laid down his life, we should also lay down our lives for the brothers” (1John 3,16). The aspect of dying for friends or family members is now taken as the deepest reason and – at the same time – the obligation for mutual love within the community, concretely, for the practice of in-group solidarity, including mutual support in all aspects of daily life.

In this passage, the obligation “to lay down our lives for the brothers” is not to be understood in terms of real martyrdom, but related to the theme of material possessions: It is an argument *a maiore ad minus*: “If one is obliged to give up one’s life for one’s brother, one is obliged to the lesser gift of the means of livelihood.”⁵⁴ This is what is meant by the term “love in deed and truth” (1John 3,18). Thus, “love” in the Johannine literature is more practical and life-oriented than the surface level of the texts and the steep theological reasoning suggest.

⁵¹ Cf. K. SCHOLTISSEK, ‘Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde’ (Joh 15,13), in: J. Frey/U. Schnelle (eds., with J. Schlegel), *Kontexte des Johannesevangeliums*, WUNT 175, Tübingen 2004, 413–439.

⁵² Cf. the examples in SCHOLTISSEK, ‘Eine größere Liebe’ (see note 51), 421f., Platon, *Symp.* 179b; Aristotle, *Eth. Nic.* 9,8; Diogenes Laertius 7,130, Epictetus, *Ench.* 32,3; Seneca, *Ep.* 9,10.

⁵³ On the interpretation of the death of Jesus in John, see J. FREY, *Edler Tod – wirk-samer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: G. van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BETL 200; Leuven 2007, 65–94 (= no. 11 in this volume), and other articles in the same volume.

⁵⁴ BROWN, *Epistles* (see note 27), 474.

In the “song of songs of God’s love”⁵⁵ 1John 4,7–5,4, such active love is motivated even more strongly by the idea that love as such is ultimately rooted in God, it comes from God (1John 4,7), yet originates in God’s own inner being: “God is love” (1John 4,8, 16), and this was manifested in the sending of the Son as an expiatory sacrifice (1John 4,9f.).⁵⁶ The love commandment has its true basis here: “Beloved, if God so loved us, we also ought to love one another” (1John 4,11), and “he who abides in love abides in God, and God abides in him” (1John 4,17). Loving and abiding – these terms sound all too theological, and in the history of interpretation they even attracted | mystical overtones. But in view of these strongly theological phrases we should not forget that the notion of love in 1John is not at all theoretical, nor basically emotional, but rather concrete and closely related to the matters of living and community life. As already visible in the opening of the letter, the “communion” (κοινωνία) with God and the “communion” with one another are closely related.

Interpreters usually stress the theological aspects: The remarkable interpretation that the Christ event even demonstrates God’s ‘quality,’ his inner being – as being ‘love,’ and the close relationship between the Christological foundation and the ethical consequences demanded. But then the ethical consequences are often viewed to remain unclear and to lack most of the concrete admonitions for ethical life known from other early Christian texts.

The approach chosen here provides fresh insight. If we start interpreting Johannine ethics from the perspective of family ethos, the ‘love’ demanded does not lack specification. It is basically linked with matters of communal life, property and material possessions. Sharing one’s property and mutual supply in daily needs are signs of belonging together, while refusing such supply rebuffs the community. Such behavior is interpreted in terms of love or hatred and viewed as a sign of where people behaving accordingly truly belong.

It is probable that the crisis in the school and the withdrawal of the ‘secessionists’ from the authority of the Elder⁵⁷ was hard to understand for the remaining members of the school, and possibly some of them were also tempted to leave. Therefore the author is eager to interpret the situation

⁵⁵ On the term “Hohelied der Liebe Gottes” see KLAUCK, *Johannesbrief* (see note 27), 244, who characterizes the passage as the Song of Songs of love (“Das Hohelied der Liebe”), using a term which is normally reserved for 1 Corinthians 13. E.E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*, WUNT II/197, Tübingen 2005, 78–79, speaks more precisely of the “Johannine Song of Songs of God’s love” (“das johanneische Hohelied der Liebe Gottes”).

⁵⁶ Cf. FREY, ‘God Is Love.’ (see note 10).

⁵⁷ In my view, the author of 1John is the Elder of 2 and 3John, who might from its very origins be the fundamental authority in the Johannine school.

and to motivate his ‘true’ followers to remain in the communion of the school and not to follow the ‘secessionists’. Within the framework of the family ethos of the school, the separation had to stir up severe questions about their real identity: Do they really belong to the same family? Or phrased differently: Are they truly children of God, if they leave the communion of the ‘family’ of God’s children? Using this pattern of thought, the author wants to convince the addressees that the only true way is to remain faithful to the Elder and to the teaching that ‘was from the beginning’ (1John 1,1). Furthermore, he tries to show that the ‘secessionists’ are not only wrong in their doctrine but ultimately belong to another family. Yet, they were never really God’s children but still belong to the other side, to the family of the devil, as their behavior, their withdrawal from the communion and the difficulties caused thereby demonstrate. |

This points to the issue of the so-called ‘Johannine dualism.’ I cannot go into detail here, but as I tried to demonstrate elsewhere,⁵⁸ a functional interpretation of the dualistic language in the Gospel of John and also in the Johannine Epistles is most appropriate. Johannine dualism is not a closed world-view, but a form of language used in the Epistles and the Gospel in a very specific function. The community has to cope with the traumatic experience of the secession of some (possibly influential) members of the community and the dualistic framework not only helps to explain the situation but also to distance the addressees from the opponents and to reshape their identity in the present situation.

According to the author’s argument, love for God’s children serves as a confirmation of the fact that one really belongs to the family of God and is truly born from God (1John 5,1), whereas refusal of love – as the separation of the opponents is understood – is a proof of the opposite: Those who withdraw from their brethren and close their hands, are still in the darkness and do not have “eternal life in themselves” (1John 3,16). Here we can find a kind of ethical syllogism that tries to infer the true character or even the origin of the respective person from a certain kind of behavior. Such a syllogism, however, works only on the basis of the conviction that “we,” that is the Elder and his school, are on the ‘right’ side, whereas the others – according to the ethical and especially Christological criteria – belong to the opposed party.

3.4 Remaining Questions and Perspectives

Regrettably, we do not have access to the view of the ‘secessionists.’ But most certainly they would not have accepted these verdicts. They might

⁵⁸ Cf. J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: D. Sänger/U. Mell (eds.), Johannes und Paulus, WUNT 198, Tübingen 2006, 3–73 (= no. 9 in this volume).

have regarded themselves as true Christians, claimed to be “in the light” (1John 2,9), to love God (1John 4,20), and even might have been true members of the community before they left or ceased the communion with the Elder and his school. We do not really know why they left and where they went. Did they form a new community with a different, perhaps more liberal teaching? And did they possibly practice ‘love’ and provide shelter and supplies within that group? Or were they actually individualists or even proto-Gnostics, as is sometimes assumed, who denied any ethical obligations in the bodily world? If this applies, the author’s severe criticism might be more conceivable, but some doubts remain. |

The author claims to know the true criterion: His teaching is the teaching that “was from the beginning,” the community tradition from the origins of the communities or the school – at least in the region of Asia Minor, or even further back to the beginning of the new faith, the Christ event and the Easter experience of the disciples (cf. 1John 1,1f.). However, the argument from tradition is chiefly bound to the authority of this single teacher. Did other teachers argue differently – or make similar rival claims? Did the secessionists introduce ‘progressive’ views (cf. 2John 8) or go further into a direction that was not in accordance with the origins, as the Elder states? Was the split caused for strictly theological reasons – as the Elder’s rejection of the Christological views of the opponents suggests? Or was it also due to a struggle for influence as the note on Diotrephes in 3John suggests? And if the main reason was Christology, what could be the criteria to decide between the ‘conservative’ Elder and the ‘progressive’ secessionists?

If Christology was the center of the conflict, aspects of ethics, of ‘love’ and ‘hatred’ would rather be an aftermath, although the refusal of ethical responsibility and the rejection of the relevance of the bodily life might be understood as a consequence of a particular Christological view. Be that as it may, in his reaffirmation of the ethics of love the author applies elements of the family ethos which were already practiced before the split, in order to restabilise the identity of the community of his followers.

There are, however, more questions: If 2John 10 instructs the community not to grant hospitality to wandering missionaries with the ‘wrong’ teaching, nor even to greet them in order not to participate in their ‘evil deeds,’ one might infer that the Elder simply does the same as the ‘secessionists’ did when they withdrew from the community and closed their hands to the needs of their fellow Christians. It seems that the split led to the destruction of the communion not only from the side of the ‘secessionists’ but also from the side of the author. The result was a limitation of the practice of love to a smaller circle of true believers. Therefore, in the Johannine communities the practice of love was confined to the true disci-

ples, the members of the faithful community, without the inclusion of the ‘others,’ the neighbors or even enemies.

This shows again that the family ethos forms the strongest basis of ethical considerations in the Johannine school. The ethos of sharing one’s property and granting hospitality is used as a marker of group adherence or non-adherence. The withdrawal of the secessionists and the refusal of hospitality and food supply are interpreted as signs of their different affiliation. Such an explanation helps to cope with the mere fact of their withdrawal which according to Johannine thought is impossible for true believers. The question remains, however, whether the intention of the love commandment in the earlier Jesus tradition is left behind.

In summarizing, we can assume that the ethos of distance from Pagan cults or from the Gentile world as such was most probably adopted from the Jewish context. Possibly, the ambassadors of the Elder, the wandering missionaries were still rooted in the Jewish tradition, or they had adopted the distance from Paganism including the avoidance of Pagan houses and food when being converted “to God from idols, to serve a living and true God.”⁵⁹ And, as 1Cor 8–10 shows, knowledge of the Pagan cults, i.e. “being hitherto accustomed to idols” (1Cor 8,7), could easily enhance sensitivity on this point.

However, the elements of Jewish ethos only appear in a strongly reduced manner. The law is not mentioned in any relevant manner. Nor is there any mention of other matters of purity. Circumcision no longer seems to be a problem nor a severe challenge in the Johannine communities – in marked difference to the time of Paul’s mission.

Other problems of ethical life are rarely mentioned. Even if the formula “the lust of the flesh” might point to sexual matters, this would only be a very conventional polemic. And the admonition “not to love the world and what is in the world” (1John 2,15) remains very general, with the meaning determined by the three expositions in 1John 2,16. Thus, the ethics of the Johannine Epistles is extremely focused on the theme of ‘love.’ Such a focus may be largely dependent on the situation addressed in the Epistles. The split in the community could cause the author to stress the aspect of love although the concept is largely rooted in the ethos of in-group solidarity which was probably practiced in the Johannine communities from the very beginning. In such a social context, ‘love’ is far from being theoretical, but includes more concrete aspects of mutual support and solidarity as the simple term may suggest. |

⁵⁹ Thus the formula in 1Thess 1,9, which seems to represent an early tradition of missionary preaching, dependent on Jewish diaspora propaganda.

4. Love Ethics in the Gospel of John

In the Gospel, things become even more complicated.⁶⁰ The most obvious difference between the Gospel and the Epistles is that the Gospel, with its indirect mode of communication, does not address its readers directly (except in 19,35 and 20,31f.), in the mode of narration. Thus, there are at least three levels of communication: While the real author writes for real readers, the story is told by the narrator addressing the implied readers, and the textual figures (Jesus and the disciples) address each other. Thus, not every word spoken by Jesus is immediately directed towards the real readers. The same is true with regard to the events narrated. Although the narration conveys convictions and values which are fundamental for the community of addressees, these events are not a part of the world of the real readers. They are said to have happened not in the Johannine community, but in the time of Jesus, more than 60 years ago. Thus, in spite of the fact that the Johannine text draws on the theological language and the viewpoint of the addressees and is in a certain way also transparent for their situation, it is not a mere mirror of the community situation but basically situated in a remote, Judean, Galilean and Samaritan context. Therefore it is far from certain whether the details of the narration regarding social relations and ethos are related with the ethos of a community living in Asia Minor more than 60 years later. The attempt to approach Johannine ethics from the ethos of the community,⁶¹ therefore, entails many problems with regard to the Gospel. I can mention only two examples of the problems related: When the scene in John 4 draws on a particular ethos of the mutual rela-

⁶⁰ On the ethics of the Gospel see, e.g., the recent articles by J.G. VAN DER WATT, *Radical social redefinition and radical love: Ethics and ethos in the Gospel according to John*, in: id. (ed.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin/New York 2006, 107–133; ID., *Ethics and ethos in the Gospel according to John*, ZNW 97 (2006), 147–176. Cf. also H. THYEN, *...denn wir lieben die Brüder (1 Joh 3,14)*, in: J. Friedrich etc. (eds.), *Rechtfertigung (FS E. Käsemann)*, Tübingen/Göttingen 1976, 527–542; J. BEUTLER, *Das Hauptgebot im Johannesevangelium*, in: K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, QD 108, Freiburg etc. 1986, 222–236; ID., *Gesetz und Gebot in Evangelium und Briefen des Johannes*, in: J. Kerkovský (ed.), *EPITOAUTO*. (FS. P. Pokorny), Praha 1998, 9–22; R.F. COLLINS, *A new commandment I give to you, that you love one another (Jn 13.34)*, in: ID., *These things have been written. Studies on the Fourth Gospel*, Louvain Theological and Pastoral Monographs 2, Louvain 1990, 217–256; A. DETTWILER, *Umstrittene Ethik – Überlegungen zu Joh 15,1–17*, in: M. Rose (ed.), *Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium*, Zürich 1991, 175–189; W.A. MEEKS, *The Ethics of the Fourth Evangelist*, in: R.A. Culpepper/C.C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville 1996, 317–326; J.J. KANAGARAJ, *The implied ethics of the Fourth Gospel. A reinterpretation of the Decalogue*, Tyndale Bulletin 52 (2001), 33–60.

⁶¹ For the Gospel, see, e.g. J.G. VAN DER WATT, *Ethics and ethos* (see note 60).

tionship between men and women, Jews and Samaritans, this ethos is linked with the particular situation in Palestine and cannot be presupposed for the environment of the Johannine community. This may be the reason why the author explicitly mentions the astonishment of the Samaritan woman (John 4,9), because the extraordinary behavior of the Johannine Jesus might have gone unnoticed by the readers in the community. Another difficult example is the footwashing: While common meals might have been widespread in Asia Minor as in Palestine, the same cannot be said of the practice of footwashing. Thus it is not at all clear whether the Johannine community actually practiced footwashing as a part of its ethos,⁶² although this might be suggested by a literal understanding of the commandment in John 13,14.

On the other hand, there is a notable transparency, not only in the Johannine account of Jesus' ministry but also in the image of the disciples.⁶³ The grief and distress of the disciples in the farewell situation provides an analogy to the fear and distress of the later community "in the world" (John 16,33). Numerous aspects of the image of the disciples are applicable not only to the narrow circle of the followers of Jesus in his lifetime but also to the disciples, preachers and the community in later times. Like the historical disciples in the Johannine narrative (John 20,22), they are also enabled by the Spirit-Paraclete and commissioned to give testimony for Jesus (John 15,26), to preach the message of eschatological salvation and to absolve or retain sins (John 20,23). Thus, without abandoning their unique position as the first and primordial witnesses, the disciples within the story represent the community of disciples outside the story, in the post-Easter period. Such an analogy can be seen regarding the image of the opponents as well, but the differences are more apparent here. Of course, the opponents of the earthly Jesus were Jews (of different religious groups) living in Galilee and Jerusalem. Thus, the Johannine account is not merely a narrative device but also plausible within the historical context of Jesus' ministry and in view of the earlier Gospel tradition. The consequence is, however, that the narrative image of 'the Jews' as Jesus' opponents is not

⁶² This is suggested by H. WEISS, *Foot Washing in the Johannine Community*, *NovT* 21 (1979), 298–325; J.H. NEYREY, *The Foot Washing in John 13,6–11, Transformation Ritual or Ceremony*, in: L.M. White (ed.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of W.A. Meeks*, Minneapolis 1995, 198–213. See the thorough discussion in CHR. NIEMAND, *Die Fusswaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum*, *Studia Anselmiana* 114, Roma 1994.

⁶³ The transparency in the image of the disciples is demonstrated by T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, *WMANT* 59, Neukirchen-Vluyn 1984.

simply a reflection of | the situation of the Johannine community.⁶⁴ The world of the Johannine communities was not a predominantly Jewish world, but rather a world in which Jewish and Gentile elements were present.⁶⁵ Consequently, the 'Jews' are only the predominant opponents in John 2–12, whereas in the farewell discourses (John 13–17), the term οἱ Ἰουδαῖοι is almost wholly replaced by the term ὁ κόσμος,⁶⁶ and also in the Johannine Epistles the 'world' seems to be rather Gentile than Jewish. This is confirmed by the mention of the 'Greeks' (John 7,35; 12,20f) and other passages (John 10,15f; 11,50–52) in the Gospel, which suggest that the community of addressees was at least a mixed community with a considerable number of non-Jewish, i.e., Gentile Christians.

Another problem in Johannine research was posed by the numerous suggestions to ascribe the paraenetic sections, the 'new commandment' of love (13,34f.) and the ethical interpretation of the footwashing as well as the second part of the Farewell Discourses (John 15–17) to a later ('ecclesial') redaction which was often linked with the Epistles.⁶⁷ However, those attempts were often guided by the interest to reconstruct an 'original' layer of the Gospel with a purely Christological message, but without any 'ecclesial' elements and especially without any defined ethics, so that the paraenetic passages were viewed as signs of a theological decline in an increasingly sectarian community, shaped by a more narrow-minded 'ecclesial' redaction. There is, however, no real language-based argument for

⁶⁴ Such a mirror reading was practiced, e.g., in the stimulating book (first edition 1968) by J. LOUIS MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979, who reads John (e.g. chap. 9) as a two-level drama: What actually happened in the community, is now narrated as an event from the context of Jesus' ministry. In German scholarship, a similar approach (with more historical interest in locating the Johannine community) was suggested by K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, BThS 5, Neukirchen-Vluyn 1981, since the third edition, there is a different subtitle: *ID., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannes-evangelium*, München 1990.

⁶⁵ Cf. FREY, *Heiden – Griechen – Gotteskinder* (see note 32).

⁶⁶ On the interrelation of 'the Jews' and 'the world' see FREY, *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus* (see note 57). Cf. also the study by L. KIERSPEL, *The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context*, WUNT II/220, Tübingen 2006.

⁶⁷ Cf. the influential redaction-critical approaches by BECKER in his commentary: *Das Evangelium des Johannes* (see note 25) and R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh 1989. A different literary stratification is presupposed in W. MARXSEN, 'Christliche' und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, 246–264, where he distinguishes the ethics of the Evangelist from the ethics of the Johannine circle (i.e. the Epistles), but in contrast with, e.g., Becker, he ascribes the second part of the farewell discourses to the evangelist (as did already *Rudolf Bultmann* in his commentary).

distinguishing between such a redaction and the original ‘work of the Evangelist,’ and except for John 21 which was probably added after the death of the author (see John 21,24f.), I would not separate any redactional layer from an ‘original’ message, but read the theology and ethics of the work as an entity (John 1,1–20,31) with an appendix in John 21 that continues the lines of the author without radical changes.

4.1 Ethics in Metaphors and Stories

A promising approach to Johannine ethics was recently suggested by *Jan van der Watt* in an article called „Ethics Alive in Imagery.“⁶⁸ In this article, the scholarly shift from theological terms to the unique imagery of the Fourth Gospel⁶⁹ and the wide-ranging research on the ‘metaphorical networks’⁷⁰ is applied to the field of ethics.

In spite of the difficulties mentioned above, *Jan van der Watt* tries to explore the Johannine ethos, viewed as ‘family ethos’ from the images and metaphors used in the Johannine story. This is possible in view of the frequency of family metaphors in the Johannine corpus:

As in the Epistles, aspects of family affiliation are also quite prominent in the Gospel.⁷¹ Disciples of Jesus are generally called ‘children of God’ (John 1,12f.), they are born from above (John 3,3), by water and spirit (John 3,5) or simply from God (John 1,13 etc.), and like the only-begotten Son, they may call God their Father (John 20,17),⁷² so they are actually brothers and | sisters of Jesus. It is significant that in the redactional remark in John 21,23, “the brothers” can be used for the members of the community, so that we can assume that family metaphors served as self-designation within the Johannine community. According to Johannine

⁶⁸ VAN DER WATT, Ethics Alive in Imagery (see note 8).

⁶⁹ Cf. especially C.R. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community, Minneapolis 1995, cf. the 2nd edition (Minneapolis 2003), J. VAN DER WATT, Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John, BIS 47, Leiden etc. 2000; R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium: die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, and the conference volume J. Frey/J. van der Watt/R. Zimmermann (eds.), Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, WUNT 200, Tübingen 2006.

⁷⁰ The term was introduced by VAN DER WATT, Family of the King (see note 70).

⁷¹ See VAN DER WATT, Family of the King (see note 70), 161–393.

⁷² According to the narrative concept, this is only made possible by the death and resurrection of Jesus, so that the first passage where God is called the „father” of the disciples is John 20,17. This new post-Easter relationship is prepared in the farewell discourses (John 14,4–11; 18–23; 16,16–33). Cf. on this F. BACK, Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium, WUNT II/336, Tübingen 2012. Notably, the disciples are not united in a phrase such as “our Father.” The “my father and your father” keeps the difference between Jesus as “the Son” and the disciples as “sons” or “children” of God.

thought, Christians belong to the 'household' of God (cf. John 14,2), and will have a home in God's 'house' forever. Family relations shape the identity of the disciples of Jesus or, rather, the post-Easter community, which is the family of God and Christ, the family of the king.⁷³ Communion with God and Christ (1John 1,3) is thus illustrated by vivid and colorful metaphors.

Elements of family affiliation are used, e.g., in John 8⁷⁴ where Jesus' followers and his opponents are separated by their different origin ("from this world" or "from below" vs. "from above"), and two 'families' are distinguished, the family of God and that of the devil. But here we can see that the family metaphors also have ethical implications: "Within this framework it is remarked that children do as their fathers do (8,38.41)."⁷⁵ Such a phrase, derived from the simple fact that children imitate their father (cf. John 5,19f.), not only means that education shapes behavior, but also that there is a notable connection between the affiliation and the ethos. As God is true, his children are in the truth, and as the devil is a liar (and Cain a murderer), those affiliated with him do the desires, i.e. the negative things, of their father. The family metaphors communicate the idea that "deeds cannot be separated from identity".⁷⁶ They are determined by the respective identity, and the identity of the disciples and of their opponents can be viewed from their deeds.

There is, however, another metaphor in John 8 which cracks the static and closed dualistic language used in this passage thus opening up the possibility of crossing the lines.⁷⁷ It is the metaphor of slavery and freedom. Legitimate children living in the household of their father will inherit everything, they are the prospective owners, and they are free – unlike slaves (John 8,35). Salvation, as forgiveness of sins, is expressed in terms of liberation. While the adversaries are sinners and, even more, slaves of the sin (John 8,34), those who are set free and honored to become God's | children, will remain forever in his house and inherit everything. As *van der Watt* observes, John 8 uses "a combination of static and kinetic imagery."⁷⁸ Deliberately the Johannine author combines the dualistic antithesis of two opposed origins, locations and affiliations and the image of movement in which the affiliation is changed. This movement – from slavery to freedom, from darkness to light, from death to life – is characteristic for the language of the Fourth Gospel and for the particular manner in which the

⁷³ Thus the title of *van der Watt's* monograph.

⁷⁴ Cf. VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 423ff.

⁷⁵ Thus VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 423.

⁷⁶ Thus VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 447.

⁷⁷ Cf. VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 431–432.

⁷⁸ Thus VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 433.

author utilizes the elements of dualistic language.⁷⁹ But in this movement, in the “birth from above” (John 3,3) or the gift of “eternal life” (John 3,15f.; 3,36 etc.), “identity and ethics are integrated.”⁸⁰ A new identity and a new ethos are closely linked with the new affiliation: Everybody who believes in Jesus is born from above, child of God, belonging to a new community of love.

Although the metaphors of family and family affiliation are most prominent in the Johannine writings, another type of imagery should be added which confirms and in some way modifies the implications of the family metaphors. In John 15,15, the disciples are called “friends,” and the notion of friendship is opposed to the notion of servitude or slavery. Whereas the slave does not know what his master does, the friends know and understand their friend. Thus the disciples are instructed by Jesus so that they should understand him properly and know the true meaning of his work and the revelation from the father. In the context of the farewell discourses, the idea of friendship and the ethical ideal of “dying for the friends” is even used as an explanation for the death of Jesus as an act of love (John 15,13).⁸¹ The ancient ethos of friendship is also characterized by loyalty and love,⁸² thus real friendship also implies an ethos of loyalty in times of trouble. Although the use of the imagery does not remove the fundamental difference between Jesus and his disciples,⁸³ the disciples’ status as ‘friends’ inaugurated by the farewell of Jesus and thus valid for the post-Easter community affects the identity and ethos of the community in terms of a less hierarchical and basically egalitarian community. They are all “taught by God” (John 6,45) and the Spirit (John 14,26; 15,26) and need no further instruction (1John 2,27), they | understand Jesus without any need to ask him (John 16,23).⁸⁴ The imaginary of friendship does not convey the aspects of hierarchy between men and women or parents and chil-

⁷⁹ Cf., generally, FREY, *Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus* (see note 57).

⁸⁰ Thus VAN DER WATT, *Ethics alive in imagery* (see note 8), 434.

⁸¹ On this aspect, see the next paragraph.

⁸² On ancient ideals of friendship, cf. SCHOLTISSEK, ‘Eine größere Liebe’ (see note 51), C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary II*, Peabody, 2005, 1009–1011, with numerous references to ancient texts.

⁸³ John 15,14 even links friendship with obeying Jesus’ commandments.

⁸⁴ In John 16,16–33, the revelation is connected with the relation of father and children (cf. 16,27). The subsequent misunderstanding (John 16,31f.), however, shows that the true knowledge is not a present possession of the pre-Easter disciples but only inaugurated by the departure of Jesus and the Easter events (cf. John 20,17). Only from here on, the disciples are children of God, brothers and – also – friends. See the lucid interpretation by BACK, *Gott als Vater der Jünger* (see note 72).

dren, as is implied in the imagery of the family.⁸⁵ Therefore, the imagery of friendship and the self-concept of a community of 'friends' should not be underestimated when reconstructing the ethos of the Johannine community from the imagery of the Gospel. In any case, the ethos of family and friendship coalesce in the idea of mutual love and support.

Is the ethos of love also visible in the episodes of the Johannine narration? Here, we face the problems of the Gospel's indirect communication mentioned above. In many instances, there is a difference between the episodes told and the meaning the readers should get from reading those episodes. This is most apparent with the so-called 'signs' of Jesus which are deliberately designed in a two-level structure,⁸⁶ not only enabling the reader to read the narrated story as a mere event from the remote period of Jesus' ministry, but also urging him to find a meaning beyond the mere event told, to see the narrated 'sign' in its enduring significance, i.e. as a sign for Jesus' true identity and for the salvation granted through his death and resurrection. |

This literary technique may explain that some of the narrative elements of the Johannine miracle stories are quite bewildering, and especially the acting of Jesus is often far from being conceivable or even commendable in ethical terms. To mention just a few examples: If Jesus really wanted to provide the bridegroom at Cana with enough wine for the wedding feast (John 2,9f.), why does he reject his mother's previous request so crudely (John 2,4)? Such a rejection is hardly in accordance with the family ethos and appears also contradictory to Jesus' subsequent positive action. Or, if he really loves Lazarus and his sisters (John 11,1–5), why does he wait at the place where he is (John 11,6), after having received the message of the illness of his 'friend'? Should the reader surmise that Jesus waited until he

⁸⁵ This was stressed in the recent interpretation of the theme in the dissertation by A. GUSA, submitted to the University of Copenhagen, 2004, in Danish. On the relevance of the friendship theme for Johannine ecclesiology see also H.-J. KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament*, MThZ 42 (1991), 1–14. Klauck already concludes that the ethics of the family ('brothers') and the ethics of friendship are closely related (*ibid.*, 11). Cf. also J. ROLOFF, *Kirche im Neuen Testament, Grundrisse zum Neuen Testament* 10, Göttingen 1993, 290–309 „Die Gemeinschaft der Freunde Jesu.“

⁸⁶ This was demonstrated by CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht; mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen 1994, who points out that every sign episode has two semantic levels, a dramatic level on which the episode is told as an event that happened at some time in the past, and a 'salvation-dramatic' ('heilsdramatische') level on which the sign is viewed in the light of the whole of the Christ event, i.e. of the death and resurrection of Jesus. Thus none of the episodes can be simply read as a mere event from the past of Jesus' ministry, but must be seen in its enduring significance, as a sign for Jesus' true identity and for the salvation granted through him.

knew that Lazarus had died, in order to perform a sign greater than a mere healing? In any case, the sisters Mary and Martha indirectly utter such a suspicion when they reproachfully say: “If you had been here, my brother would not have died” (John 11,21.32). In these miracle stories Jesus acts in a maverick way, his behavior being far from an example for the disciples or a pattern for a community ethos. In these episodes, as in most Johannine miracle stories, the intention to help a person in a desperate situation⁸⁷ is subject to another, more theological intention, namely to demonstrate the ‘glory of God’ (cf. John 11,4 or 9,3) or Jesus’ own divine power. Therefore, the ‘normal’ expectation of ‘loving’ behavior is deliberately disappointed in order to draw the reader’s attention to the theological meaning of the sign-narratives.⁸⁸

Similarly, some of the dialogues of the Johannine Jesus do not really show a manner of conversation shaped by loving affection. Rather, they are coined by elements of misunderstanding and irony, by an abrupt change of the level of conversation, or even by a kind or loving way of conversation but contain elements of misunderstanding, irony, change of levels, or even sharp rejection of his dialogue partners. Thus, Jesus’ dialogues cannot serve as examples for the loving conversation within the community or in missionary service or pastoral | care. The textual elements mentioned rather have a literary function. They are not meant to mirror Jesus’ actual behavior as an ethical example but to lead the readers to an insight beyond the horizon of the figures within the text. The question is not whether Nicodemus or the Samaritan woman or any other figure within the Johannine story is treated adequately, the goal being that the reader of these dialogues comes to an adequate understanding of Jesus’ true dignity and of the salvation granted through him. Like most of the Johannine episodes, the discourses of Jesus and the dialogues with other figures are not meant to be an exemplary depiction of the family ethos of the Johannine community or of the ‘love’ demanded by the Gospel’s ethics.

⁸⁷ Helping the ill and the demonized is Jesus’ intention in most of the Synoptic miracle stories. Other intentions include removing fear or distress, supplying bread etc. The Johannine signs stories are notably different.

⁸⁸ The literary technique used in John 2,1–11, 4,46–54 and 11,1–45 is described by Charles GIBLIN in an article with the sequence ‘suggestion, negative action, and positive response,’ and interpreted as signs of the literary intention to correct the readers’ Christological view by deliberate disappointment of ‘normal’ or ‘human’ expectations. Cf. CH.H. GIBLIN, Suggestion, Negative Response and Positive Action in St. John’s Portrayal of Jesus (John 2.1–11; 4.46–54; 7.2–14; 11.1–44), NTS 26 (1980), 197–211.

4.2 *The Footwashing as a Symbolic Narrative and an Example of Love*

Strictly speaking, there is only one pericope in which such love is described as an example for the disciples: the footwashing episode in John 13,1–20. This pericope at the opening of the second part of the Gospel poses numerous problems for interpretation.⁸⁹ The episode is not characterized as a 'sign, since no 'miracle' is told; it is, however, a highly 'significant' story that provides a preliminary interpretation of Jesus' death and, therefore, stands in a certain analogy to the literary design of the Johannine 'signs.'

On the other hand, the episode is closely connected with the farewell discourse, for which it provides the opening scene or setting. One of the most striking features of the footwashing scene is that the episode is interpreted twice, and the two interpretations are quite different: Whereas the first interpretation (John 13,4–10) contains a deep Christological and soteriological symbolism and adopts the device of (Peter's) misunderstanding, the second interpretation (John 13,12–15) takes Jesus' action as an example for the disciples, i.e. for the community in post-Easter times. The combination of these two interpretations led to the suggestion that an earlier version was later expanded and reinterpreted. Redaction-critical interpreters | mostly assumed that a later redaction added the paraenetic interpretation, as well as the second part of the farewell discourses (John 15–17) and the love commandment (John 13,34f.).⁹⁰ But the reverse sequence is equally conceivable: If a traditional story is presupposed, the interpretation as an example (John 13,12–15) would seem the more natural version, whereas the symbolic interpretation including the misunderstandings of Peter represents a much more developed view.⁹¹ For our purpose, however, such a debate does not appear too helpful, since the Johannine text has to be understood as a whole and the readers have to combine the Christological and the ethical aspect of the footwashing episode. As elsewhere in Johannine literature, a strict division between soteriology and ethics (or in Lutheran

⁸⁹ On the footwashing episode, cf. the important account of the history of interpretation by W. LOHSE, *Die Fußwaschung* (Joh 13,1–20). Eine Geschichte ihrer Deutung (Diss. theol., Erlangen, 1967, unpublished), and the monographs by J.CHR. THOMAS, *Footwashing in John 13 ad the Johannine Community*, JSNTSup 61, Sheffield 1993 and NIEMAND, *Die Fusswaschungserzählung* (see note 62), see also the important articles by J.D.G. DUNN, *The Washing of the disciples' feet in John 13,1–20*, ZNW 61 (1970), 247–252, A.J. HULTGREN, *The Johannine footwashing (13.1–11) as symbol of eschatological hospitality*, NTS 28 (1982), 539–546, and NEYREY, *The Foot Washing in John 13,6–11* (see note 62).

⁹⁰ Cf., e.g., the commentary by BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (see note 25).

⁹¹ Cf. the extensive discussion on the shape of the earliest stratum in NIEMAND, *Fusswaschungserzählung* (see note 62), 81–256.

terms: ‘gospel’ and ‘law’) appears inappropriate, and the criticism expressed regarding the redaction-critical reading of the farewell discourses is also applicable to the footwashing episode: Assuming a merely Christological text without any ecclesial or paraenetic dimension is too sterile and far from any concrete situation of the Johannine communities.

A provoking interpretation of the scene was most recently given by Hartwig Thyen in his commentary: In contrast to all the attempts to reconstruct an earlier or earliest version or starting-point of the footwashing tradition,⁹² he suggests that the whole episode is merely a fictional and symbolic narration based on or developed from the saying in Luke 22,27, “I am among you as the one who serves.”⁹³ Already in Luke, the paraenetic aspect is present on the background of the dispute among the disciples (Luke 22,24–26; cf. Mark 10,41–45). Other aspects of the episode may also draw on Synoptic passages: The notion of washing the feet as an act of love could be inspired by the episode of the woman anointing Jesus’ feet in Luke 7,36–50 which is probably also presupposed in John 12,3–8. I cannot discuss the issue of John and the Synoptics here, but in my view it is quite probable that John presupposes at least part of the Synoptic tradition.⁹⁴ In any case, the symbolic character of the scene should not be underestimated, and in view of the Synoptic parallels the search for an original non-Synoptic footwashing tradition or | even the question of the ‘historicity’ of the narrated scene appear quite problematic.

The question of the historicity is, therefore, abandoned in most of the critical commentaries;⁹⁵ the assumption that the tradition is based on a particular ritual practice within the Johannine community, also remains quite speculative.⁹⁶ The issue is linked to the question of the Eucharist in the Johannine community. As is well-known, John not only differs from the Synoptics with regard to the date of Jesus’ death and the last meal with his disciples, but even totally omits the Last Supper and the words of its institution, for unclear reasons. Therefore, the question arose whether the foot-

⁹² Cf., e.g., NIEMAND, *Fusswaschungserzählung* (see note 62), 236–256 who assumes a very brief original tradition (without any of the interpretations) in John 13,9–10abc.

⁹³ THYEN, *Das Johannesevangelium* (see note 11), 592.

⁹⁴ Cf. J. FREY, *Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: Th Söding (ed.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203; Freiburg et al. 2003, 60–118 (= no. 5 in this volume).

⁹⁵ An exception is KOESTER, *Gospel* (see note 69), 2.901, but his comments remain rather foggy, and in any case, there is no claim of historicity.

⁹⁶ THOMAS, *Footwashing* (see note 89), 184, assumes that footwashing normally preceded the Eucharist; NIEMAND, *Fusswaschungserzählung* (see note 62), 383–396, speculates that it was originally a rite for the conversion of disciples who had already been baptized (e.g., with the baptism of John, cf. Acts 19).

washing is intended to replace the Eucharist in the literary text of the Gospel as well as in the reality of the community. A close reading of John 6 shows, however, that the tradition and probably also the celebration of the Eucharist was known in the Johannine community. This is suggested not only by the 'Eucharistic' passage John 6,(48–)51–58 but also by the design of the feeding story and the play with the symbolic meaning of the true bread of life (John 6,35.48) or living bread that has to be consumed for living eternally (John 6,51a–b).⁹⁷ But if the Eucharist was celebrated in some manner in the Johannine community, could we imagine that it was combined with a regular practice of footwashing?⁹⁸ John 13,14–17 cannot provide a decisive argument for the assumption that the readers in the Johannine community read the verses literally as an institution of a rite of footwashing instead of or in combination with the Eucharist or in any other function. There is no proof for the presence of such a rite in the Johannine community, either before or after the composition of the Gospel. In any case we should assume that the first readers of the Gospel could grasp the 'deeper' meaning of the narrated act as suggested in the 'Christological' interpretation in John 13,4–11. If later Christians, or more often bishops, practiced such a liturgical footwashing as an imitation of Jesus' action,⁹⁹ they apparently failed the deeper meaning of the text in their strife for literal obedience.

The 'deeper' meaning of the text relates the episode to the death of Jesus. Thus, the footwashing episode is designed in remarkable similarity to the Johannine 'signs' episodes. On the basis of the 'Christological' or soteriological interpretation in John 13,4–11 it can be read as a symbolic interpretation of Jesus' death.¹⁰⁰ Against the misunderstandings of Peter, the act is symbolically interpreted as a partial cleansing which is necessary but at the same time sufficient to make a person entirely clean for communion with Jesus (John 13,8–11). However, in view of the parallel in John 15,3, the cleansing of the disciples is actually performed by the word Jesus has spoken to them. This suggests, in my view that the footwashing is not

⁹⁷ On the metaphoric play with the notion of bread see J. FREY, *Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6*, in: R. Zimmermann (ed.), *Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, Übergänge 38*, München 2000, 349–379 (= no. 8 in this volume).

⁹⁸ THOMAS, *Footwashing* (see note 89), who assumes such a combination, does not address the problem posed by the presence of two different rites which are unrelated in the text.

⁹⁹ S. the examples quoted by THOMAS, *Footwashing* (see note 89), 129–146.

¹⁰⁰ It is most significant that the episode is situated at the place where the Synoptics narrate the Last Supper. In spite of their differences, both episodes are similarly related to the fundamental event of Jesus' death and provide a distinctive interpretation of it.

meant as a call for any outward purification or rite but as a symbolic act representing the salvation through the death of Jesus which makes any further purification rite unnecessary. It is, in fact, the word of Jesus, or in later times the proclamation of the disciples (cf. John 20,23), that communicates the forgiveness of sins and thereby cleanses for the communion with Jesus (John 13,8).

Even more important is the way in which the footwashing serves to interpret the death of Jesus. Here the cultural knowledge of footwashing in the ancient world becomes important:¹⁰¹ Jesus' death is interpreted by an action that could be conceived as an act of unexpected love towards the members of the family or towards guests and friends. In this, the act is an example for the disciples who should do as Jesus did (John 13,15), not merely washing someone's or each others' feet but loving each other, as Jesus loved them. Not in its literal meaning but in its symbolic value, the footwashing episode becomes an ethical example for the Johannine community, in close correspondence with the commandment of mutual or communal love in John 13,34f. which is, in some way, prepared by the preceding episode of the footwashing. |

4.3 The Love Commandment and the Fundamental Event of Love

The commandment of love is not only prepared by the footwashing episode. It is rather embedded into a larger metaphorical network of love expressions.¹⁰² The notion of love is already addressed in various aspects in the first part of the Gospel: Here, God's love for the world (John 3,16), the Father's love for the Son (John 3,35), Jesus' love for his friends (John 11,3, 5) and their love for him (John 12,1–8) is expressed in sayings, narrative commentaries and episodes. Even the notion of the mission of the Son, specified as laying down his life "for" others, is described as a manifestation of his love for "his friends" and linked with the notion of God's love (John 10,17f.).

At the beginning of the second part of the Gospel, the setting of the footwashing episode takes up this semantic thread when it is said that Jesus "loved his own ones ... onto completion (εἰς τέλος)" (John 13,1),¹⁰³

¹⁰¹ On this, see the monographs by THOMAS, *Footwashing* (see note 89), and NIEMAND, *Fusswaschungserzählung* (see note 62), but also the articles by HULTGREN, *The Johannine footwashing* (see note 89) and NEYREY, *The Foot Washing in John 13,6–11* (see note 89), and the material in the commentary by KOESTER, *Gospel II* (see note 69), 903–907.

¹⁰² Cf., for the following, my article: *Love Relations in the Fourth Gospel* (see note 10).

¹⁰³ In retrospective, the readers may already catch the link between this introduction and the scene in which Jesus dies and utters his last word: *τετέλεσται* (John 19,30).

and during the meal one of the disciples is explicitly characterized as the disciple “whom Jesus loved” (John 13,23). Whereas ‘love,’ however, is not explicitly mentioned in the footwashing episode, Jesus’ ‘example’ is referred to in the opening of the farewell discourse: When the betrayer has left (John 13,30) and the true disciples are gathered, the ‘love formula’ is entrusted to them as a testament: “That you love one another, as (καθὼς) I have loved you” (John 13,34). Such mutual love between the disciples shall be the sign of true discipleship in post-Easter times, and John 13,35 explicitly states that such love will be visible for everybody, being visible and functioning as a testimony even beyond the borders of the community.

After the earlier mention of God’s love for the world, Jesus’ love for his disciples and the disciples’ love for Jesus, the exhortation to mutual love among the disciples is the final aspect, the cornerstone in the Gospel’s network of love relations, which is now completed and only further elaborated in the farewell discourse. The consequence of this insight is, however, that the commandment of love should not be interpreted in isolation but only within that broader narrative framework of love expressions, i.e. within the Johannine “dramatic Christology of love.”¹⁰⁴

In John 13,34–35, the precise meaning of the “as I loved you” is not made explicit. But within the Gospel as a whole, on the basis of the εἰς τέλος | in John 13,1 and the footwashing episode, it is clear that the fundamental event referred to is Jesus’ death which is viewed as an act of unsurpassed love “for his friends” (cf. John 15,13). This is also confirmed by a traditional confession formula in 1John 4,10, “In this is love ... that he loved us and sent his son to be an atoning sacrifice for our sins.” What is phrased there as an act of God’s love,¹⁰⁵ but with clear reference to the salvific death of Jesus, is now expressed as an act of Jesus’ own love, in conformity with the Christological focus of the Gospel. In the Johannine tradition, the salvific death of Jesus can be phrased as a manifestation of the love of God *and* Jesus, although the former is more prominent in the Epistles and the latter is more developed and consistently strengthened in the Gospel’s narrative. It is Jesus who loves his friends (John 11,3.5) and even weeps at Lazarus’ tomb (John 11,35), or, more generally, who “loved his own ones in the world ... onto completion” (John 13,1). Thus Jesus’ willingness to lay down his life “for the sheep” (John 10,11.15), to die for „his own ones“ or “for his friends” (John 15,13) is proleptically interpreted within the network of love expressions. Therefore, the “even as I have loved you” (John 13,34) clearly refers to the willing death of Jesus for his friends, as it is, then, ultimately expressed in the saying which most

¹⁰⁴ Thus the characterization by POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes* (see note 55), 355, who phrases the term “dramaturgische Christologie der Liebe Gottes.”

¹⁰⁵ Cf. also 1John 4,9 and John 3,16.

strongly draws on the ancient ethos of friendship and family relations: “No one has greater love than this, to lay down one’s life for one’s friends.” (John 15,13). Jesus’ whole mission, culminating in his death ‘for others,’ is interpreted as an act of unsurpassed love – and such love is the standard for the mutual love to which the disciples are called.

‘Loving one another’ is here explicitly called a ‘commandment’ (ἐντολή), and later in the farewell discourses, the mention of Jesus’ ‘commandments’ and the call to keep his ‘commandments’ (John 14,21; cf. 15,14) or likewise his ‘word’ or ‘words’ (John 14,23f.) seems to refer only to the single and pivotal commandment of love. Accordingly, the disciples are admonished to ‘remain’ in Jesus’ love (John 15,9f.), to love one another, as is repeated twice in the same passage (John 15,12.17). The love commandment is, therefore, the only explicit commandment in John, and it seems to imply the whole of Johannine ethics. Interpreters are tempted to view this as a notable reduction of ethics, as long as they ignore the framework of the family ethos upon which the exhortation to love is developed and within which it takes on its concrete dimensions.

In John 13,34, the commandment is introduced as a “new commandment.” This stands in marked contrast to some expressions of the Epistles, where | the commandment is said to be “not new” but to exist “from the beginning” (2John 5; 1John 2,7), although it is also “new,” because it is „true in him“ (1John 2,8). These expressions point to the fact that the “new commandment” is neither a new invention of the Evangelist nor a new idea of Jesus himself, but ultimately rooted in the Scriptures (Lev 19,18) and early Jewish tradition (e.g. TestXII).¹⁰⁶ Love of one’s neighbor is a firm part of the early Jesus tradition (Mark 12,31), and the Q-tradition even knows a teaching about loving one’s enemies (Matt 5,44; Luke 6,27.35). In view of these Synoptic traditions, the Johannine call for loving ‘the brothers’ rather appears to narrow the range of the demanded love, as a reduction of the challenge, the call for loving one’s neighbor or even enemy provides. In any case, the ‘newness’ of the Johannine love command is not to be understood chronologically but merely from the fact that it is rooted in the eschatological event of the ministry and death of Jesus. The commandment itself might have been valid from the beginning of the Johannine community; this is in accordance with our observations regarding the roots of the commandment in the family ethos adopted by the community.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cf. on this, M. KONRADT, Menschen- und Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, ZNW 88 (1997), 296–310.

¹⁰⁷ The attribute ‘new’ might be inspired by the traditional notion of the ‘new covenant’ mentioned in the words of institution of the Last Supper in Paul (1Cor 11,25) and especially in Luke (22,20), but this must remain speculative.

The interpretation of the Christ event as an act of unsurpassed love and as the true standard of communal love provides the strongest possible motivation for the internal ethos of the Johannine community. Being empowered and set free by the preceding love of Jesus, they are ultimately called to an imitation of his love. But what does this mean? Although the prototype of the disciples' love is laying down one's life for the friends, the Gospel's exhortation should not be read as a call for martyrdom. Following Jesus into death is a fate that is foretold only for one disciple, but this is clearly a *vaticinium ex eventu*. The remark on Peter's fate in John 21,18 draws on some knowledge of the actual crucifixion of Peter, and the passage is also strongly shaped by the antagonism between Peter and the 'Beloved Disciple,' who is said to abide (even though he also died),¹⁰⁸ through his witness and, ultimately, through his book. In John 13,36–38, Peter's willingness to die for his master is instead clearly rejected as a misunderstanding of discipleship. In contrast to pre-Easter discipleship which comes to an end in Jesus' death, the disciples will | have to follow Jesus in a different manner. Thus, Peter's misunderstanding is used to correct his views in terms of a call to believe (John 14,1).

But what is, then, the precise meaning of 'laying down one's life for others' or of 'love' corresponding to Jesus' love? Probably, this exhortation also points to the in-group solidarity which is likewise demanded in the Epistles. The exhortation to "love one another" calls for unity in the face of internal diversity (cf. John 11,51f.; 17,21–23) and demands the reconciliation of social, ethnic and other differences in the new 'family' or 'community of friends.' The situation of the community in the midst of a world with different religious and cultural orientation, where the proclamation of the Gospel was rejected and the disciples even had to face hostility (cf. John 15,18–24) suggests that such a practice of loving solidarity was a matter of survival. Such an ethos is basically rooted in the family ethos that is visible in the Epistles and the Gospel, but it is further motivated by the common identity of believers as God's children, brothers (cf. John 21,23) and friends and, most impressively, by the example of unsurpassed love in the death of Jesus 'for his own.'

The split in the school reflected in the Johannine Epistles and possibly also in the Gospel may have sharpened the necessity of such "cohesiveness to the community."¹⁰⁹ But the situation might have been basically the same, however, when the distance from the Gentile world and, also, the separation from the synagogue determined the life of the communities. On the other hand, it would be inadequate to see the Johannine ethics only related to the situation of the communities. The Johannine ethics of love is

¹⁰⁸ Cf. John 21,22–23.

¹⁰⁹ KOESTER, *Gospel II* (see note 69), 923.

more than a mere reaction to a situation of distress and opposition but an ethos which is basically rooted in the ethos of Jewish communities in the diaspora and further shaped by basic elements of the early Jesus tradition.

4. Conclusions and Perspectives

a) It is true that neither the Fourth Gospel nor the Epistles present a more detailed paraenesis regarding the different fields of ethical life. There is no list of virtues and vices, no exhortation about sexual life, matters of economy, or political issues. Some elements of community life which are probably derived from a Diaspora-Jewish tradition, such as the avoidance of idols | and the distance from Pagan houses, are only mentioned in passing. To what extent other matters of 'purity' were reflected in the Johannine communities remains unclear, but the Johannine use of terms like *καθαρός* and the distanced reference to the purity of 'the Jews' in John 2,6 strongly suggest that the Johannine community no longer practiced any kind of ritual Jewish purity. It is true that the knowledge and authority of the Jewish law is still presupposed not only for Jesus' contemporaries but also for (at least part of) the readers of the Gospel. But the law is most strongly interpreted as a testimony for Jesus, whereas there is hardly any discussion on the issue of 'doing' the law or observance of Diaspora-Jewish 'boundary markers.' This suggests that the question of keeping the law was no longer vital within the Johannine community, the Johannine circle rather presupposes developments as we know them from the Pauline mission (which was especially strong in Asia Minor). The Jewish law is still relevant as the Scriptures which were handed over to the fathers (cf. John 10,35), but it no longer is a source of ethical instruction.

b) On the other hand, the Johannine position cannot be viewed as ,antinomistic.' Although Christology is the all-embracing theme of the Gospel *and* the Epistles, the stress on the Christological teaching and the use of Christological criteria does not exclude ethical consequences. This holds true for the Gospel and the Epistles as we read them today, and every attempt to reconstruct pre-redactional layers has to consider that pre-redactional elements were also phrased within a community with particular values and a particular ethos. A non-ethical, purely Christological ,original' Gospel is a phantom. It should rather be noticed that Christology and ethics are closely linked and cannot be divided according to common theological patterns such as 'law' and 'gospel' or 'indicative' and 'imperative.'

c) The most promising approach to Johannine ethics seems to be the approach from the family ethos which can be seen in the Epistles as well as in the Gospel. Such family ethos (or, likewise, the ethos of friendship) implies that behavior is inevitably linked with affiliation. Being a disciple, a

child of God, or a friend of Jesus implies acting accordingly, and from the behavior, the respective affiliation or 'origin' can be deduced.

d) Such an ethos is not as late as the texts of the Johannine school. Nor is it simply caused by certain situations within the communities' history. It draws on an ethical tradition which partly originated in the (diaspora) synagogue, was adopted and continued from the origins of the Johannine community and further developed in different crises, the separation from the synagogue and then the split within the school. Thus the commandment of communal love is 'old' and ,from the beginning, although it is 'new' | in terms of its eschatological motivation. In spite of the lack of detailed exposition, the Johannine commandment of 'love' is far from being merely theoretical, but implies all practical issues of in-group solidarity, hospitality and mutual supply.

e) In the Johannine texts, the shape and degree of reflection of ethical themes is dependent on the situation and the intention of the author. Thus, 2John and, especially 1John are much more strongly shaped by ethical concerns, or by the use of ethical motives, since the challenge is to manage the crisis caused by the split in the school. The addressees are encouraged to remain with the author, and the secessionists are polemically depicted as violating the love-command, hating their brothers and, therefore, in fact belonging to another family, that of Cain or, rather, that of the devil. In the Gospel, the indirect communication does not allow such a straightforward argument. Only in the Farewell Discourses with their high degree of transparency for the situation of the post-Easter community, the exhortation to abide in love is phrased directly. The most important contribution of the Gospel, however, is that such love is strongly motivated in the example of Jesus' love for his own. Therefore, his death 'for his friends' is interpreted as an example of unsurpassed love, yet his entire mission is designed as a result of God's love for the world.

f) From here, one might further consider whether communal love, as a consequence of the Christ event, should really find its limits at the borders of the community or whether the particular shape of the Johannine love command is actually a narrowing of Jesus' 'original' command to love one's neighbor or even one's enemy. In my view, caution is necessary against such an assumption which was often linked with the view of a closed, 'sectarian' group. There is at least some textual data that keeps the window open for a broader horizon of love. When John 13,35 promises that the mutual love shall be seen by all people (within and outside the community) and bear witness to the discipleship of the disciples and thereby also to the love of Jesus towards the disciples (cf. John 17,23), there is at least a tendency to transgress the borders of the in-group and to keep in view even the world outside as a potential recipient of loving care. Of

course, our sources do not allow further steps in such a direction; this is, however, due to a large extent to the limitations of the Johannine writings which are composed in a particular situation of the Johannine school.

18. Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie¹

Ferdinand Hahn zum 85. Geburtstag

Die neutestamentliche Wissenschaft erhebt begründeten Anspruch darauf, die Grundlagendisziplin einer jeden Theologie zu sein, die sich evangelisch nennen will. Sie hat etwas zu sagen über das Ganze der Theologie und der christlichen Existenz. Daß sie zugleich eine historisch-philologische Disziplin ist, versteht sich in der heutigen Diskussionslage von selbst. Als solche lebt sie vom präzisen Bezug auf Texte und Quellen, ihrer gründlichen historischen Analyse und ihrer umsichtigen Einordnung in ihren antiken Kontext. Voran kommt sie dabei weniger durch immer neue Methoden und Moden, als vielmehr durch neue Funde, die auf meist bekannte Texte und Sachverhalte neue Perspektiven eröffnen.²

Als theologische Disziplin zielt die neutestamentliche Wissenschaft zugleich über die Diskussion der religions- und traditionsgeschichtlichen Bezüge, der Genese, Semantik und Rhetorik der Texte hinaus auf die Frage nach der sachlichen Tragweite dessen, was die ihr aufgegebenen Texte über Gott und den Menschen zu sagen haben. Neutestamentliche Wissenschaft läßt sich – nach evangelischem Verständnis – nicht auf bloße Präli-

¹ Vorgetragen am 4. Februar 2010 als Abschiedsvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München. Ich danke allen Kollegen und Mitarbeitern meiner Münchener Zeit für vielerlei und widme den Beitrag dem Lehrer und Kollegen, der mir besonders zum Freund wurde. Für Hilfe bei den Korrekturen danke ich meiner Assistentin Nadine Kessler herzlich.

² In meiner Münchener Antrittsvorlesung im Sommer 2000 habe ich diesen Aspekt aufgenommen und das damals neue ‚Unbekannte Berliner Evangelienfragment‘ P. Berol. 22220 im Bezug auf die Gethsemane-Tradition interpretiert: J. FREY, Leidenskampf und Himmelsreise. Das unbekannte Berliner Evangelium (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition (BZ.NF 43 [2002], 71–96). Daß dieser Text, der damals (wie zuletzt das Judasevangelium Cod. Tchacos) als Sensation galt und von seinen ‚Entdeckern‘ sehr früh angesetzt wurde, inzwischen viel nüchterner interpretiert und noch deutlich später datiert wird, als ich selbst es seinerzeit sehen konnte, zeigt den Fortschritt der Forschung. S. zuletzt J. HAGEN, Ein anderer Kontext für die Berliner und Straßburger Evangelienfragmente. Das „Evangelium des Erlösers“ und andere „Apostel-evangelien“ in der koptischen Literatur (in: J. Frey/J. Schröter [Hgg.], Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, WUNT 254, Tübingen 2010, 339–371).

minarien beschränken, aus denen dann andere die eigentlich theologischen Aussagen formten. Als Anwältin der Texte, ihrer Fremdheit *und* ihres Anspruchs, konfrontiert sie die anderen theologischen Disziplinen mit Grundlagen der biblischen Überlieferung. Gäbe sie sich mit weniger zufrieden, wäre sie keine Theologie. Umgekehrt ist Theologie als Ganze auf den Rückbezug auf die Überlieferung des Anfangs angewiesen, wenn sie ihre Identität nicht preisgeben will. Eine protestantische Theologie, die die biblische Überlieferung ignorieren zu können meinte, hätte ihre Legitimität und Relevanz verspielt.

Der durchgehende Schwerpunkt meiner Forschungen der letzten Jahre war das johanneische Schrifttum, die langwierige Vorbereitung eines Kommentars zum Johannesevangelium.³ Dabei hat sich auch hier mein Interesse von den religions- und literargeschichtlichen Fragestellungen zunehmend auf die Frage nach der theologischen Eigenart des vierten Evangeliums und nach der im johanneischen Schrifttum wahrnehmbaren Theologie hin bewegt. Ich meine in der Tat, daß das johanneische Denken in vieler Hinsicht über die anderen Entwürfe im Neuen Testament hinausgeht und daß es trotz vieler Probleme nicht ohne Grund für viele spätere Diskurse maßstäblich geworden ist. Dies soll im Folgenden grundsätzlich und an exemplarischen Punkten erörtert werden. Inwiefern kann die johanneische Theologie als Gipfel oder Klimax der neutestamentlichen Theologie gelten?

1. Die traditionelle Hochschätzung des Johannesevangeliums und seine Problematisierung

Eine besondere Hochschätzung des Johannesevangeliums bestand in fast allen Epochen – von der Alten Kirche bis in die Gegenwart: Der erste Kommentar zu einer neutestamentlichen Schrift, von dem Valentinianer Herakleon, galt diesem Evangelium, und auch Irenäus schöpft in seiner antignostischen Argumentation ganz wesentlich aus ihm.⁴ Tatian legte es seiner Evangelienharmonie, dem Diatessaron, zugrunde. Clemens (bei Eus. h.e. VI 14,7) sah in ihm das ‚geistliche‘ Evangelium im Unterschied zu den eher auf die leiblichen Dinge konzentrierten Synoptikern, und für Origenes (in Ioh I 4,23) waren die Johannesschriften die vorrangigen Schriften der Bibel überhaupt. Johannes Chrysostomos und Augustin verfaßten berühmte Auslegungen über das Johannesevangelium; auch Thomas von

³ Die wichtigsten dieser Beiträge sind im vorliegenden Band wieder abgedruckt.

⁴ Dazu B. MUTSCHLER, Irenäus als johanneischer Theologe, STAC 21, Tübingen 2004; DERS., Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von *Adversus haereses*, WUNT 189, Tübingen 2006.

Aquin kommentierte es, und Meister Eckardt immerhin seinen Prolog. Luther schätzte Johannes als „das eine, zarte, rechte Hauptevangelium“, das „den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben“ sei.⁵ Herder sah in ihm „der ältern Evangelien Nachhall in höherm Ton“,⁶ die Philosophen des Deutschen Idealismus waren überwiegend dem Johannismus⁷ zugeneigt, und für Ferdinand Christian Baur steht dieses Evangelium „über allen anderen“.⁸ Daß das Johannesevangelium oder zumindest seine maßgebliche Schicht den Höhepunkt der neutestamentlichen Theologie bildet, haben auf je eigene Weise auch die theologischen ‚Summen‘ von Heinrich Julius Holtzmann und Rudolf Bultmann festgehalten.⁹ Deren theologiegeschichtliche und hermeneutische Grundmodelle differieren beträchtlich, aber stets ist es der ‚Adler‘-Evangelist, dem der Rang des hochfliegenden oder tiefgründigsten, des am meisten ‚geläuterten‘ oder auch des ‚modernsten‘ Theologen zuerkannt wird.

Zwar wurde in der neueren Diskussion zunehmend die theologische Legitimität des vierten Evangeliums bestritten – aus unterschiedlichen Gründen: Für *Ernst Käsemann* brachte der vermeintlich ‚naive Dokerismus‘¹⁰ und der damit verbundene Realitätsverlust Johannes in eine kryptohäretische Ecke. Andere Interpreten, die vor allem im historischen Jesus das Kriterium der theologischen Angemessenheit sehen wollen, verweisen auf den befremdlich freien Umgang mit der überlieferten Geschichte und die gegenüber der rekonstruierbaren Botschaft des irdischen Jesus massiv veränderte Form der Selbstverkündigung des johanneischen Christus. Im Kontext des postmodernen Pluralismus stört der christologische Exklusivismus des Johannesevangeliums empfindlich. Für den jüdisch-christlichen Dialog ist zudem seine antijüdische Polemik ärgerlich, so daß die Frage aufgeworfen wurde, inwiefern dieser Antijudaismus nicht der unvermeidliche ‚Schatten‘ des christologischen Glanzes ist.¹¹

⁵ M. Luther, Vorrede auf das Neue Testament, WA.DB VI, 10 (orthographisch angepaßt).

⁶ J.G. Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannis Evangelium, in: B. Suphan (Hg.) Sämtliche Werke, Bd. XIX, Berlin 1880, (253–424)424.

⁷ S. etwa die Auslegung von J.G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, in: I.H. v. Fichte (Hg.), J.G. Fichte's sämtliche Werke, Bd. V, Leipzig 1845, 397–574; vgl. W.A. SCHULZE, Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus, ZPhF 18 (1964), 85–118.

⁸ F.Ch. BAUR, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847, 386.

⁹ H.J. HOLTZMANN, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2 Bde., Freiburg i.B./Leipzig 1897; R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, bearb. v. O. Merk, UTB 630, ⁹1984.

¹⁰ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980, 62.

¹¹ P. VON DER OSTEN-SACKEN, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, EvTh 56 (1976), 154–176.

Doch trotz all dieser Kritik wird auch in der neueren Forschung wahrgenommen, daß das vierte Evangelium sich nicht nur in der ‚Höhe‘ seiner christologischen Aussagen, sondern auch in der ‚Tiefe‘ seiner (oft ‚mystisch‘ genannten) Spiritualität und in der Dichte seiner Metaphorik von anderen Entwürfen unterscheidet und darin besondere Faszination ausübt.¹²

Kann man angesichts der skizzierten Kritik davon reden, daß das johanneische Denken den Höhepunkt des theologischen Denkens im Neuen Testament bildet? Kann man überhaupt in der neutestamentlichen Theologie von einer ‚Klimax‘ sprechen? Gibt es hier eine ‚Leiter‘, eine Entwicklung, die von ‚niedrigeren‘ zu ‚höheren‘ Stufen des religiösen Bewußtseins oder der theologischen Durchdringung führt? Und läßt sich ihr Gipfelpunkt wirklich im johanneischen Denken – des Evangeliums oder unter Ein-schluß der Briefe – lokalisieren?¹³ Einige Voraussetzungen und Probleme dieser – zugegebenermaßen gewagten – These sind knapp zu benennen: sowohl im Blick auf die zugrundeliegende Johannes-Interpretation als auch – zunächst – im Blick auf die Frage nach der neutestamentlichen Theologie.

2. Besitzt neutestamentliche Theologie eine ‚Klimax‘ – und wie läßt sich diese erfassen?

Die Fragestellung hat zunächst Anteil an der Grundproblematik der Disziplin ‚Theologie des Neuen Testaments‘. Deren Aufgabe gleicht ja insofern einer Quadratur des Kreises, als sie als *historische* Disziplin den *theologischen* Sach|gehalt neutestamentlicher Texte erhebt und die Frage nach ihrem sachlichen ‚Anspruch‘ – oder gar ‚Wahrheitsanspruch‘ – stellt.¹⁴ His-

¹² Weniger vorteilhaft kommen meist die Johannesbriefe weg, denen man gerne eine dogmatische Verfestigung und eine für heutiges Verständnis unangemessene Gegnerpolemik vorwirft.

¹³ Vgl. etwa die Erwägungen bei H. SCHLIER, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, WdF 367, Darmstadt 1975, (323–344)336f. Als Abschluß des Durchgangs durch das Neue Testament erscheint die johanneische Theologie z.B. bei L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments, hg. J. Roloff, Göttingen ³1981 bei P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. II, Göttingen 1999, und bei U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 619–711 (wobei noch die Besprechung der Johannesapokalypse folgt), nicht aber bei BULTMANN, Theologie (s. Anm. 9), und auch nicht im I. Band der Theologie von F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Tübingen ²2005.

¹⁴ S. dazu J. FREY, Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, in: C. Breytenbach/J. Frey (Hgg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, WUNT 205, Tübingen 2007, 3–53), und die weiteren Beiträge in diesem Band; weiter G. SELLIN, Zwischen Deskription und Reduktion. Apo-

torie und Theologie, Rekonstruktion und Interpretation sind dabei unlöslich miteinander verbunden. Dabei ist es kaum zu vermeiden, daß die organisierenden Prinzipien sich nicht allein aus dem Stoff selbst ergeben, sondern als – am Material zu bewährende – Modelle von außen kommen. Dies galt und gilt gleichermaßen für die alte Loci- und Lehrbegriff-Methode wie für die hegelianische Geschichtstheorie bei Baur, das existentielle Interpretationsprinzip Bultmanns oder das traditionsgeschichtliche Kontinuitätsmodell der Biblischen Theologie Peter Stuhlmachers. Auch dort, wo man ‚neutestamentliche Theologie‘ programmatisch im Sinne einer ‚urchristlichen Religionsgeschichte‘ konzipiert,¹⁵ ist man auf externe Modelle eines Zusammenhangs angewiesen. Dem hermeneutischen Zirkel ist auch durch den Verzicht auf eine theologische Interpretationsperspektive nicht zu entkommen. Am differenziertesten ist die Sachproblematik m.E. in der doppelten Perspektive von historischer und sachlicher Darstellung in Ferdinand Hahns „Theologie des Neuen Testaments“ durchdacht, der im zweiten Band nach dem theologischen Sachgehalt und nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie fragt, ohne daß die historische Tiefenschärfe und das Wissen um die Vielfalt und auch bleibende Widersprüche innerhalb des Neuen Testaments preisgegeben würden.¹⁶

Strittig ist aber nach wie vor, ob zwischen den neutestamentlichen ‚Theologien‘ (und anderen frühchristlichen Entwürfen) ein Zusammenhang oder gar eine ‚Einheit‘ aufgezeigt werden kann. Viele neuere Entwürfe weisen diese Fragestellung unter Verweis auf die grundsätzliche geschichtliche Mannigfaltigkeit der Theologien im Neuen Testament ab,¹⁷ doch wird man kaum bestreiten können, daß das historisch differenzierte und facettenreiche Phänomen des frühen Christentums in seinem Rückbezug auf das Christusgeschehen einen Zusammenhang bildet und daß frühchristliche Glaubende und Autoren sich – bei allen Differenzen und Streitigkeiten – untereinander in diesem gemeinsamen Zusammenhang erkannten. Insofern läßt sich die Frage nach Entwicklungslinien und sachlichen Kohärenzen als *Aufgabe* der neutestamentlichen Theologie nicht | abweisen – obwohl literarische Bezugnahmen und Rezeptionsprozesse zwischen den einzelnen Entwürfen nur partiell erweisbar sind.

Die Rede von einer ‚Klimax‘ impliziert die Vorstellung einer *Entwicklung*. Auch dies bedarf der Präzisierung: Natürlich gab es im frühen Chris-

rien und Möglichkeiten einer Theologie des Neuen Testaments, EvTh 64 (2004), 172–186.

¹⁵ So im Rückgriff auf William Wrede bei H. RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative, SBS 186, Stuttgart 2000, und G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

¹⁶ Vgl. HAHN, Theologie (s. Anm. 13).

¹⁷ So etwa SCHNELLE, Theologie (s. Anm. 13), 40f.

tentum Entwicklungen im Blick auf Sprachformen und Vorstellungsgehalte, in der geographischen Ausbreitung und der Herausbildung von Organisationsstrukturen etc. Allerdings sind diese Prozesse aufgrund der Lückenhaftigkeit der Daten nicht immer zu rekonstruieren, und man muß damit rechnen, daß sie in unterschiedlichen Kreisen oder Regionen ungleichzeitig und unterschiedlich verliefen. Wo man in der Vergangenheit solche Prozesse linear oder gar ‚gesetzmäßig‘ dachte, ließ sich zwar aus der Mannigfaltigkeit der Zeugnisse eine Einheit konstruieren,¹⁸ doch wurden dabei Konkretionen der Mannigfaltigkeit allzu oft eingeebnet nach dem gegebenen Schema.

Problematisch ist auch der Gedanke einer religiösen oder theologischen *Höherentwicklung*. Steht am Ende die Ätherhöhe, zu der sich der Adler-Evangelist Johannes aufschwingt, so wird man fragen müssen, wo man denn die ‚Niederungen‘ lokalisieren will, von denen eine solche Entwicklung ihren Ausgang nahm. Wohl kaum beim irdischen Jesus selbst – diesen hat man in solchen Überlegungen gerne ‚umgangen‘ –, sondern eher in den Vorstellungen des frühen Urchristentums, die man als ‚noch‘ stark jüdenchristlich oder apokalyptisch geprägt ansah, so daß nicht selten gerade die Abstoßung der ‚jüdischen Eierschalen‘ als ‚Weiter-‘ oder gar ‚Höherentwicklung‘ gewertet wurde. Die Problematik solcher Kriterien steht uns heute viel mehr vor Augen als früheren Generationen der Forschung.

Zu bedenken gilt, daß es sich *nie* um eine *einlinige* ‚Höherentwicklung‘ handeln kann, sondern daß in solchen geschichtlichen Prozessen auch Einsichten und Erfahrungen verschüttet werden und verloren gehen können: so z.B. die egalitäre Dynamik der frühen paulinischen Gemeinden mit der ‚gleichwertigen‘ Teilhabe von Heiden, Sklaven oder Frauen (Gal 3,28), die stark zur Attraktivität der jungen Gemeinden beitrug¹⁹ und die später zugunsten einer stärkeren Anpassung an gesellschaftliche Normen zurückgedrängt wurde, wenn in Haustafeln Unterordnung angemahnt oder wie in den Pastoralbriefen die aktive Beteiligung von Frauen am gottesdienstlichen Handeln abgelehnt wurde. In einer solchen | Entwicklung ging Wesentliches verloren, so daß hier nicht von einer Höherentwicklung zu sprechen ist.

Ich bin mir dieser Schwierigkeiten bewußt, wenn ich im Folgenden von einer Klimax oder einem Höhepunkt der Reflexion im johanneischen Den-

¹⁸ Signifikant ist, daß das Zerbrechen der Baur’schen Annahme einer solchen gesetzmäßigen Entwicklung bzw. die Einsicht in den konstruktiven Charakter dieser Annahme bei William Wrede zur Abweisung der Frage nach einer Einheit der neutestamentlichen Theologie und damit der historischen Legitimität dieser Disziplin geführt hat. S. dazu FREY, Zum Problem (s. Anm. 14), 27.

¹⁹ Dazu vgl. E. EBEL, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT II/178, Tübingen 2004, 219.

ken reden möchte. Die dahinter zu vermutenden Entwicklungen lassen sich in vielen Fällen nicht mehr im Detail rekonstruieren. Mir geht es im vorliegenden Rahmen daher um Diskurse und Fragestellungen, die im Johannesevangelium oder auch den Johannesbriefen in einer Weise ausgearbeitet werden, die im Neuen Testament nicht mehr überboten wird und die für die spätere Reflexion wesentliche Maßstäbe setzt. Natürlich können noch spätere Schriften (so m.E. die Pastoralbriefe, der 2. Petrusbrief und evtl. der Judasbrief sowie die Apokalypse) hinter der johanneischen Reflexion zurückbleiben, und umgekehrt können Fragestellungen, die in anderen Schriften weiter reflektiert sind, im johanneischen Kreis unterentwickelt erscheinen (so die Differenzierung von Gemeindestrukturen und -ämtern). Schließlich finden sich in einigen Themenfeldern auch problematische Ansätze, so vor allem in den Aussagen über ‚die Juden‘, die hermeneutisch hinter der bei Paulus in Röm 9–11 entwickelten Perspektive zurückbleiben, und m.E. auch im Umgang mit den ‚Sezessionisten‘, also mit der Abtrennung eines Teils der johanneischen Gemeinden, im ersten Johannesbrief (1 Joh 2,18ff) und ihrer prädestinarianischen Deutung.

3. Bemerkungen zu einigen Grundfragen der Johannesinterpretation

Bevor ich entfalte, wo das johanneische Denken m.E. besonders entwickelt und weiterführend ist, möchte ich die Voraussetzungen meiner Johanneslektüre knapp benennen. Nähere Begründungen, die ich anderswo geboten habe,²⁰ brauche ich hier nicht zu wiederholen.

a) *Historisch* steht das Johannesevangelium nicht ‚am Anfang‘, sondern – gemäß dem Zeugnis der Alten Kirche – am relativen Ende der neutestamentlichen Evangelienschreibung. Die Kirchenväter, die dies bezeugen – Irenäus (adv. haer. III 1,1) und Clemens (hypotyp. VI, nach Eus. h.e. VI 14,7) – haben dies zwar nicht aus historisch-kritischer Forschung, sondern nach frühen kleinasiatischen Traditionen festgehalten, und nicht alles daraus verdient auch historisch | Zustimmung. Für das vierte Evangelium ist es aber in der Tat am plausibelsten, eine Entstehung um oder gar kurz nach dem Jahr 100 anzunehmen,²¹ deutlich später als Markus und auch Lukas und wohl auch noch etwas später als Matthäus. Dies schließt das Vorliegen

²⁰ S. zuletzt J. FREY, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spiegel neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), 743–760, sowie die Beiträge im vorliegenden Sammelband, s. außerdem J. FREY, Die johanneische Eschatologie, Bd. I–III, WUNT 96.110.117, Tübingen 1997/1998/2000.

²¹ So U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen 62007, 510; sowie M. HENGEL, Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993, 15–18.

älterer Überlieferungsstücke nicht aus – auch wenn sich diese oft nicht mehr isolieren lassen. Auch die starke Bezugnahme auf jüdische (messianische) Diskurse (z.B. in Joh 1,19-23) kann m. E. keine frühere Datierung, etwa noch vor das Jahr 70, begründen.²²

Historische Fixpunkte werden wenige geboten: Immerhin weiß das Johannesevangelium vom Tod des Petrus (Joh 21,18; vgl. 13,36-38), und es spielt in seiner Wiedergabe des Kaiaphas-Ratschlags deutlich auf den jüdischen Krieg an, auf die Entmachtung der jüdischen Führungsschicht durch die Römer und den Verlust des Tempels (Joh 11,48). Und auch wenn die zeitweise populäre These einer Erklärung der ἀποσυνάγωγος-Aussagen durch die Annahme eines Ausschlusses der johanneischen (Juden-)Christen aufgrund der Beschlüsse der sogenannten ‚Synode von Jamnia/Jabne‘ in der Forschung mittlerweile pulverisiert wurde, zeigt das johanneische Bild ‚der Juden‘ doch eine deutliche Vereinheitlichung und spiegelt damit eine größere Distanz und eine Weiterentwicklung gegenüber dem noch differenzierteren Bild der Verhältnisse im Markus- oder auch noch im Lukasevangelium. Weitere Aspekte kommen hinzu: Die Fragen von Beschneidung und Toraobservanz, die in der Zeit der paulinischen Mission höchst strittig waren, scheinen kein Thema mehr zu sein; das Bild der Gemeinde aus Juden und Heiden als einer Herde unter einem Hirten hat seine nächsten Parallelen im Epheserbrief,²³ und die Gestalt der hohen Christologie mit Titeln wie θεός (Joh 1,1.18; 20,28) und σωτήρ (Joh 4,42) und mit ihrer ausgebauten und dicht vernetzten Metaphorik²⁴ weist ebenfalls in die Spätzeit des Neuen Testaments. Dies bestätigt dann auch die kritische Rezeption von Elementen der älteren Evangelientradition wie z.B. der Gethsemaneszene in Joh 12,27f. und 18,11, deren Bild des um Verschonung vom Tod bittenden Jesus ausdrücklich zurückgewiesen wird. |

b) Damit kommt die Frage nach den *Quellen* ins Spiel. Die Forschung ist hier in den letzten Jahrzehnten viel vorsichtiger geworden. Alle Komponenten der klassischen Quellentheorie Bultmanns sind ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Mit wenigen Ausnahmen²⁵ sind die Interpreten heute

²² So der aufsehenerregende Vorschlag von K. BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Gütersloh 1997.

²³ S. dazu U. HECKEL, *Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief* (in: J. Frey/U. Schnelle [Hgg., mit J. Schlegel], *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 613–640).

²⁴ Grundlegend J.G. VAN DER WATT, *The Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, BIS 47, Leiden 2000; R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, WUNT 171, Tübingen 2004.

²⁵ So einerseits der vorsichtig die Quellenkritik fortführende Entwurf von M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1–12*, RNT 4/1, Regensburg 2009, ande-

gegenüber der Rekonstruktion durchlaufender Quellen hinter dem Werk des Evangelisten skeptischer. Dies gilt für jede Form einer ursprünglicheren ‚Grundschrift‘, auch für die von manchen noch ‚mitgeschleppte‘ Semeiaquelle,²⁶ aber ebenso für die Annahme eines eigenständigen Passionsberichts.²⁷ Selbst die Annahme eines dem Evangelisten vorgegebenen Logoshymnus ist angesichts der gegensätzlichen Rekonstruktionsversuche mit größten Unsicherheiten belastet, und es ist m.E. durchaus fraglich, ob man mit der Existenz eines solchen rechnen darf.²⁸

Freilich ist die These der völligen literarischen Einheitlichkeit²⁹ gleichfalls unplausibel, denn sie basiert auf einer texttheoretischen Vorentscheidung, die die historische Dimension ausblendet. Hingegen ist damit zu rechnen, daß in den johanneischen Erzählungen und Reden³⁰ ältere Einzeltraditionen verarbeitet sind, deren Rekonstruktion und Isolation allerdings oft nicht mehr sicher zu stellen ist. Ich meine auch, daß Joh 21 nicht das Ziel ist, in dem alle narrativen Linien notwendig zusammenlaufen, sondern daß in diesem Kapitel ein narrativer Neueinsatz erkennbar ist, der die Annahme eines Nachtrags nahelegt, in welchem die Herausgeber des Werks – nicht im Gegensatz zum Evangelisten, sondern in Weiterführung seines Textes – zu Wort kommen. Alle anderen Ausscheidungen aus dem Text von Joh 1–20 sind hingegen nicht zwingend begründbar, zumal so kein ‚glatterer‘ Text zustande kommt und die Logik der alten und neuen

rerseits das idiosynkratische Hypothesengefüge bei F. SIEGERT, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar*, SIJD 7, Göttingen 2008.

²⁶ Vgl. die Kritik bei G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, BETL 116, Leuven 1994; s. auch U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, ³2004, 15f.

²⁷ Daß der johanneische Bericht vollständig auf dem Hintergrund von Mk (und Lk) erklärlich ist, hat M. LANG, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, FRLANT 182, Göttingen 1999, m.E. überzeugend gezeigt. Anders jedoch – unter Annahme der Unabhängigkeit von den Synoptikern – F. SCHLERITT, *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung von Joh 2,13–22, 11,47 – 14,31 und 18,1 – 20,29*, BZNW 154, Berlin 2007.

²⁸ So H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005; DERS., *Über die Versuche, eine Vorlage zum Johannesprolog zu rekonstruieren*, in: DERS., *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 368–407.

²⁹ So vertreten von THYEN, *Johannesevangelium* (s. Anm. 28); s. dazu kritisch FREY, *Grundfragen* (s. Anm. 20).

³⁰ S. zu den Reden M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannes-Evangelium*, HBS 34, Freiburg i.Br. 2002; FREY, *Die johanneische Eschatologie III* (s. Anm. 20), Tübingen 2000, 30–42; zu den Wundererzählungen M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, BZNW 98, Berlin 1998. Vgl. SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 26), 16f.

Literarkritiker allzu oft nur den eigenen sachlichen Interessen entspricht.³¹ Da die johanneische Literarkritik aber nicht durch Textparallelen zu stützen ist, bleibt offen, ob ihre Annahmen reale Vorgänge der antiken Textproduktion beschreiben oder nur ein geistreiches Glasperlenspiel sind.

Wenn die Rekonstruktion außersynoptischer schriftlicher Quellen nicht mehr gelingt, rückt das Modell einer Kenntnis der synoptischen Überlieferung wieder stärker ins Zentrum. Hier hat sich die Forschung in den letzten 25 Jahren gewandelt, und das lange vorherrschende Modell einer unabhängigen, ja vom übrigen Urchristentum abgeschotteten johanneischen Traditionslinie hat seine Plausibilität für viele verloren. Eine Kenntnis synoptischer Stoffe läßt sich nicht bestreiten, und es wäre eine unnötig komplizierte Hypothese, wenn man eine solche nur auf der Ebene der Tradition oder der Redaktion ansetzen und nicht auch für den Evangelisten gelten lassen wollte. Daher gehe ich davon aus, daß dieser Markus kennt und an einzelnen Stellen darauf Bezug nimmt, freilich ganz anders als Lukas und Matthäus dies tun, viel eklektischer und kritischer. Z.B. klingt die markinische Gethsemaneperikope an drei verschiedenen Stellen an (Joh 12,27f.; 14,31; 18,10f.), sie wird quasi aufgesprengt und zugleich sachlich zurückgewiesen: „Soll ich sagen: Rette mich aus dieser Stunde? Nein! Denn darum bin ich in diese Stunde gekommen.“ (12,27f.); „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“ (18,11). Und der johanneische Täuferbericht Joh 1,19–34 bringt drei Täuferworte (V. 23. 26f.33) in exakt der Reihenfolge, in der die entsprechenden Textelemente auch Mk 1,3.7.8 begegnen, doch in signifikanter Modifikation und Erweiterung (vor allem V. 29.34).³² Auch eine Kenntnis des Lukasevangeliums oder bestimmter lukanischer Stoffe ist zu erwägen, eine Rezeption des Matthäusevangeliums ist hingegen m.E. nicht nachweisbar. Das theologische Profil des Johannesevangeliums erschließt sich damit zu einem wesentlichen Teil im Gegenüber zu den Synoptikern.

Wesentlich schwieriger ist das Problem des Verhältnisses zu anderen Traditionsströmen des Urchristentums, etwa der paulinischen Tradition. Die alte These, daß Johannes „auf den Schultern des Paulus“³³ stehe, läßt sich kaum durch konkrete Textbezüge verifizieren, dennoch gibt es eine Reihe sachlicher und struktureller Übereinstimmungen zwischen dem paulinischen und dem johanneischen Denken, und die Tatsache, daß das jüdi-

³¹ Dazu forschungsgeschichtlich FREY, *Eschatologie I* (s. Anm. 20), passim, zusammenfassend 429–445.

³² Dazu J. FREY, *Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*, in: TH. SÖDING (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, QD 203, 2003, (60–118), 86–100 (= Nr. 5 in diesem Band).

³³ A. JÜLICHER, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum*, in: J. Wellhausen u.a. (Hgg.), *Geschichte der christlichen Religion, Die Kultur der Gegenwart I IV,1*, Berlin u.a. 1909², (42–131)96.

sche Gesetz im Sinne konkreter Observanz im johanneischen Kreis keine Rolle mehr spielt, setzt eben die Entwicklungen voraus, die sich in den paulinischen Missionsgebieten vollzogen haben. Wenn der johanneische Kreis in Ephesus zu suchen ist, dann ist auch mit einer solchen Kenntnis und auch mit dem Nebeneinander von johanneischen und (deutero)paulinischen Gemeindekreisen zu rechnen.³⁴ Je mehr man den Evangelisten als eklektisch sein Werk gestaltenden Theologen sieht (Joh 20,30f.), desto mehr muß man bei ihm mit der Kenntnis und kritischen Aufnahme vielfältiger frühchristlicher Traditionen rechnen. Auch die Spuren jüdischer Sprache und Überlieferung – etwa die vieldiskutierten Parallelen mit bestimmten in Qumran belegten Aussagen – belegen keine direkte ‚Übernahme‘, sondern sind primär durch die urchristliche Überlieferung vermittelt.³⁵

c) Dennoch ist m.E. von einer *johanneischen Schule*³⁶ zu reden. Dieser Terminus wurde zwar zuletzt problematisiert, weil die Analogien zu antiken Philosophenschulen brüchig sind³⁷ und keine direkten Hinweise auf einen eigentlichen ‚Schulbetrieb‘ oder eine entsprechende Organisation vorliegen. Doch scheint mir dieses Modell mehr als nur eine apologetische Konstruktion zu sein.³⁸ Joh 21,24f. belegt eine ‚Fortschreibung‘ des Werks des Evangelisten, und in den Johannesbriefen ist deutlich, daß es einen Kreis gab, der sich dem Autor loyal verbunden wußte und daß in diesem Kreis auch spezifische Unterweisungen tradiert wurden (1Joh 2,18). Die Sprachgestalt einzelner Stücke des Evangeliums³⁹ und weitere Elemente in den Briefen weisen auf interne Schuldiskurse hin, und vielleicht ist auch die Bezeichnung der Adressaten als Freunde (3Joh 15; vgl. Joh 15,13) ein Hinweis auf die spezifische Form dieser Gruppe. Zwischen dieser ‚Schule‘

³⁴ S. dazu instruktiv P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen 2004, der mit einem friedlichen Nebeneinander unterschiedlich geprägter Kreise rechnet – eines paulinisch-deuteropaulinischen, eines johanneischen (für den er nur die Briefe auswertet) und eines apokalyptischen.

³⁵ Dazu J. FREY, *Licht aus den Höhlen? Der johanneische ‚Dualismus‘ und das Schrifttum von Qumran* (in: J. Frey/U. Schnelle [Hgg., mit J. Schlegel], *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–203 (= Nr. 3 in diesem Band).

³⁶ S. dazu SCHNELLE, *Einleitung* (s. Anm. 21), 471–476; DERS., *Evangelium* (s. Anm. 26), 1–3; grundlegend R.A. CULPEPPER, *The Johannine School*, SBLDS 26, Missoula 1975.

³⁷ S. die Kritik bei CH. CEBULJ, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, in: Th. Schmeller (Hg.), *Schulen im Neuen Testament*, HBS 30, Freiburg i.Br. 2001, 254–342.

³⁸ W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZNW 64, Berlin/New York 1992, 208–214, hielt die ‚Schule‘ für eine Erfindung von Apologeten, die so noch den Einfluß des Zebedaiden festhalten wollten.

³⁹ Joh 16,13–15 weist z.B. auf Diskussionen um die Legitimität der johanneischen Verkündigung hin (s.u.).

und der weiteren ‚johanneischen Gemeinde‘ läßt sich nur idealtypisch unterscheiden, insofern die theologietreibenden Subjekte zur ‚Schule‘ gerechnet und von der Gesamtheit der mit dieser Tradition verbundenen Christen unterschieden werden. Allerdings sollte man das vierte Evangelium nicht auf einen engen, evtl. gar abgeschlossenen Zirkel hin konzipiert sehen. Seine Rezeption der älteren Evangelientradition und sein Anfang mit dem überbietenden Rückbezug auf den Anfang der Genesis (Joh 1,1–3) zeigen programmatisch einen weiter reichenden, tendenziell ‚biblischen‘ Anspruch an, der weit über einen bloßen Gruppen- oder Situationsbezug hinausgeht.

Deutlicher ist der situative Bezug in den drei Briefen, deren Verhältnis zum Evangelium bekanntlich strittig ist. Spiegeln sie bereits die Wirkung des Evangeliums, also eine ‚deuterojohanneische‘ Entwicklung, wie man lange mehrheitlich meinte, oder sind sie vor dessen Abschluß bzw. Verbreitung abgefaßt?⁴⁰ Wie auch immer man hier entscheidet: Die drei Johannesbriefe gehören aufgrund der sprachlichen und sachlichen Gemeinsamkeiten eng zum Evangelium und sind zu seinem Verständnis unverzichtbar. In diesem Sinn ist dann auch von der aus Evangelium und Briefen zu erhebenden ‚johanneischen Theologie‘ zu sprechen. Die Konvergenzen sind hier größer als die Divergenzen, und letztere lassen sich weithin den Unterschieden in der Textsorte und Sprechweise zuschreiben: Die Briefe reden unmittelbar in eine Konfliktsituation hinein, während das Evangelium im Medium der Erzählung kommuniziert und ein Adressatenbezug nur indirekt zu erkennen ist – am deutlichsten wohl in den Abschiedsreden Joh 13–17. Doch erzählt das Werk die vergangene Geschichte des irdischen Jesus programmatisch in einer Weise, die von den sachlichen und sprachlichen Entwicklungen der nachösterlichen Zeit und damit vom Standpunkt der johanneischen Gemeinde ‚angereichert‘ ist. Indem die Geschichte Jesu so erzählt wird, kann sie zugleich für die Situation und Probleme ihrer ersten Leser – und allgemeiner: der nachösterlichen Zeit – transparent und relevant werden. Der Text bietet so eine Zusammenschau unterschiedlicher Zeit- und Sachebenen, die das Wirken des irdischen Jesus sowie Entwicklungen und Konflikte der frühen Kirche und der johanneischen Gemeindegemeinschaft bis zur Abfassung des Werks einschließt. Wie klar sich aus diesem ‚Sandwich‘ noch die Situation der ersten oder intendierten Leserinnen und Leser erheben läßt, ist fraglich, weil alle konkreten Hinweise von einer Ebene größerer ‚Allgemeinheit‘ überlagert sind. Es geht nicht nur um den Unglauben ‚der Juden‘, weder derer,

⁴⁰ Dies scheint mir eher plausibel, auch angesichts der Tatsache, daß sich eine Unterscheidung zwischen dem Verfasser bzw. den Verfassern der Briefe und dem Evangelisten sprachlich nicht begründen läßt (s. FREY, Eschatologie [s. Anm. 20] I, 451–454, und III, 53–61).

die als Dialogpartner Jesu begegnen, noch derer, die der johanneischen Gemeinde gegenüberstanden oder noch -stehen, sondern es geht zugleich um den Haß ‚der Welt‘, und diese ‚Welt‘ scheint bereits allgemeiner und weiter gefaßt zu sein und Juden und Heiden einzuschließen.⁴¹

d) Das Johannesevangelium ist somit eine programmatisch aus der nachösterlichen Retrospektive gestaltete, ‚anamnetische‘ Darstellung des Weges des vorösterlichen Jesus.⁴² Diese will bei ihren Lesern nicht nur zu einer vertieften christologisch-soteriologischen Erkenntnis führen (vgl. Joh 20,30f.), sondern wohl auch zu einer Klärung der eigenen Situation im Lichte des Geschickes des fleischgewordenen Gotteswortes. Dieser pragmatischen Funktion dienen die im Text eingefügten dualistischen Sprachelemente⁴³ ebenso wie die vielen erläuternden und kommentierenden Bestandteile des Textes. Insofern verlangt dieses Werk nach einer Lektüre, die für die literarischen Subtilitäten und metaphorischen Tiefendimensionen des Textes sensibel ist. Zugleich verlangt das Werk aber nach einer theologischen Lektüre, die die Aussagen in ihrem sachlichen Anspruch ernst nimmt. Das Johannesevangelium ist ein Buch, das – vom Prolog mit dem Einsatz „im Anfang“ (Joh 1,1) bis zu seinem hyperbolischen Abschluß in Joh 21,25 – mit dem Anspruch auftritt, grundlegende und gültige Aussagen über Christus und über Gott, über den Glauben und über das ‚(ewige) Leben‘ zu machen.

4. Die johanneische Theologie als Höhepunkt des urchristlichen Denkens und Maßstab für die weitere theologische Reflexion

Welche sachlichen Bereiche und Aspekte lassen sich nun benennen, in denen die johanneische Theologie über ältere frühchristliche Denkansätze hinausführt und zugleich maßstäblich für die weitere theologische Reflexion wird? |

⁴¹ J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hgg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268 (= Nr. 6 in diesem Band).

⁴² S. dazu SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 26), 26–30; ausführlich CH. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium, WUNT II/84, Tübingen 1996.

⁴³ Dazu J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: D. Sänger/U. Mell (Hgg.), Paulus und Johannes, WUNT 198, Tübingen 2006, 3–73 (= Nr. 9 in diesem Band); grundlegend T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.

4.1 Die synthetische und zugleich bleibend dialektische ‚hohe‘ Christologie

Zunächst ist ein Bereich zu nennen, wo das Attribut ‚hoch‘ angemessen erscheint: die *Christologie*. Setzt man die Unterscheidung zwischen einer ‚niedrigen‘, Jesu Menschlichkeit betonenden, und einer ‚hohen‘, seine Göttlichkeit artikulierenden Christologie voraus, dann sind die johanneischen Schriften eindeutig Vertreter einer hohen Christologie.

a) Eine ‚hohe‘ Christologie ist zur Zeit des Johannesevangeliums keineswegs neu: Faßt man die Kategorie so, daß (im Rahmen des grundlegenden, jüdisch-urchristlichen Monotheismus) nur einem ‚göttlichen‘ Wesen ‚kultische‘ Verehrung, Anbetung und Anrufung zuteil werden können, dann ist eine solche Sicht des Erhöhten schon in den frühen vorpaulinischen Gemeinden festzustellen:⁴⁴ Der Philipperhymnus besingt seine göttliche ‚Gestalt‘ (Phil 2,6) und die universale Anbetung (Phil 2,10f.), und 1Kor 8,6 kann den κύριος in einer Linie mit Gott als präexistenten Schöpfungsmittler bezeichnen.⁴⁵ Allerdings ist das Prädikat θεός bei Paulus – vielleicht mit einer doxologischen Ausnahme (Röm 9,5) – noch nicht direkt auf Christus bezogen. Auch bei Markus steht der ‚Sohn Gottes‘ eindeutig auf der Seite Gottes, wenn er etwa nach Mk 2,7 den Menschen vollmächtig Sündenvergebung zusagt, aber das Prädikat θεός wird auch hier (noch) nicht auf ihn angewandt, und die Züge der Menschlichkeit Jesu, z.B. seiner Todesangst (Mk 14,32–43), treten daneben sehr deutlich hervor. Nach Kol 1,15 ist Christus das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3), und auch der Hebräerbrief wagt die θεός-Aussage nur in kühnen Schriftziten (Hebr 1,8f.). ‚Unverhüllt‘ begegnet diese Aussage erst in den spätesten Schriften des Neuen Testaments, in Verbindung mit der Rede vom σωτήρ in Tit 2,13 und formelhaft im Zweiten Petrusbrief (2 Petr 1,1 u.ö.) sowie – etwas früher – in den Ignatiusbriefen (Ign. Smyrn 1,1; Ign. Eph 18,2) und im Bericht des Statthalters Plinius d. J., der die Aussage berichtet, daß die Christen im Norden Kleinasiens Christus „wie einem Gott“ (*quasi Deo*) singen (Plin. ep. X 96,7). Neben der Johannesapokalypse, die in bildhafter Form das Lamm auf dem Gottesthron vor

⁴⁴ So insbesondere L. H. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids 2003, dessen Kriterium der ‚devotion‘ es erlaubt, innerhalb des jüdischen Monotheismus die dem Erhöhten zuteilwerdende Verehrung von der Art der Thematisierung anderer himmlischer Gestalten und ‚agents‘ zu unterscheiden.

⁴⁵ Beide stehen parataktisch nebeneinander, beiden wird das Prädikat der ‚Einheit‘ zugeschrieben. Hier dürfte eine christliche Entfaltung von Dtn 6,4LXX vorliegen, so mit Recht O. HOFIUS, „Einer ist Gott – einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1Kor 8,6, in: DERS., *Paulusstudien II*, WUNT 143, Tübingen 2002, 167–180); E. WAALER, *The ‚Shema‘ and the First Commandment in First Corinthians*, WUNT II /253, Tübingen 2008.

Augen führt (Apk 5,6) und den Erhöhten Gottes Worte | sprechen läßt (Apk 1,17 vgl. 1,8; 22,13 vgl. 21,6),⁴⁶ sind es die Johannesbriefe, die die Rede von Christus als ‚wahrem‘ Gott als eine letzte Aufgipfelung der neutestamentlichen Christologie programmatisch enthalten (1Joh 5,20). Aus diesem Grund gilt Johannes der Alten Kirche als ὁ θεολόγος, „der Theologe“, insofern er die Gottheit Christi am klarsten zur Darstellung bringt.⁴⁷ Damit wurde Johannes für die altkirchliche Bekenntnisentwicklung besonders maßgeblich und wichtig.

Zugleich scheint die Prädikation reflektierter gebraucht zu sein als z.B. im Titusbrief oder im Zweiten Petrusbrief, insofern das Verhältnis zwischen dem „Gott“ Jesus Christus (vgl. Joh 1,17f.) und seinem Vater sorgfältiger formuliert und auch die Kühnheit und Strittigkeit dieser hohen Christologie reflektiert werden. Dem Vorwurf, Jesus mache sich selbst zu Gott (Joh 5,18), wird ebenso Raum gegeben wie einer subtilen Schriftargumentation für die Legitimität dieses Anspruchs (Joh 10,34–36). Wenn es schon am Anfang heißt: „der Logos ‚war‘ θεός“ (1,1c), dann darf dies gerade nicht in einem bloß attributiven Sinn von ‚göttlich‘ verstanden werden, denn am Ende bekennt Thomas gerade den ihm erscheinenden Gekreuzigten, den er sehen, ja evtl. gar haptisch fassen konnte, uneingeschränkt als „mein Herr und mein Gott“ (20,28). Hier sind sachliche Spannungen schon angelegt: Der unsichtbare Gott (Joh 1,18) wird erkennbar und gibt sich zu sehen in dem Sohn, so daß, wer ihn (in seiner ganzen Geschichte) sieht, den Vater sieht (Joh 14,7.9). Daß damit keine simple Identität Jesu mit dem Vater und auch kein platter Ditheismus ausgesagt ist,⁴⁸ wird in der johanneischen Rede von Gott als ‚Vater‘ und Jesus als ‚dem‘ Sohn deutlich: Dieses Verhältnis ist unumkehrbar, der Vater liebt, bevollmächtigt und sendet den Sohn, zeigt ihm seine Werke und verherrlicht ihn, während umgekehrt der Sohn tut, was er den Vater tun sieht und sagen hört, sein Werk erfüllt und so den Vater verherrlicht. Der Vater ist insofern immer ‚größer‘ (Joh 14,28), ohne daß dies mit dem Begriff der

⁴⁶ Dazu M. HENGEL, Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, ThBeitr 27 (1996), 159–175; O. HOFIUS, Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi, in: H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer (Hgg.), Geschichte – Tradition – Reflexion, FS Martin Hengel, Bd. III, Tübingen 1996, 511–528.

⁴⁷ Zur Gottheit Christi nach Johannes s. G. REIM, Jesus as God in the Fourth Gospel: the Old Testament Background, NTS 30 (1984), 158–160; J. H. NEYREY, “I Said: You are Gods”: Psalm 82:6 and John 10, JBL 108 (1989), 647–663.

⁴⁸ Dies gilt auch für Joh 1,1, s. SCHNELLE, Evangelium (s. Anm. 26), 38f., und THEOBALD, Evangelium (s. Anm. 25), 110f.

„Subordination“ adäquat beschrieben wäre.⁴⁹ Die Einzigartigkeit | des Verhältnisses kommt in der Einheitsaussage Joh 10,30 zur Sprache: Jesus und der Vater sind *eins* – neutrisch ἓν, nicht εἷς –, und diese Einheit bezieht sich nicht allein auf das Wirken und Wollen, sondern geht nach johanneischer Überzeugung über dieses hinaus und soll durchaus auch ontologisch im Sinne einer Teilhabe am göttlichen Wesen verstanden werden.⁵⁰ Letzteres wird sprachlich deutlich, wenn Jesu vollmächtiges ἐγώ εἰμι aus Joh 8,12 in Joh 8,16 als „ich *und* der Vater“ expliziert wird oder wenn am Anfang vom Logos gesagt wird, daß er „war“ (Joh 1,1f.: ἦν), bevor die Welt ins Sein gerufen wurde (Joh 1,3: ἐγένετο), wie Jesus auch als Präexistenter *ist*, bevor Abraham *wurde* (Joh 8,58). Seine zeitübergreifende Präsenz umgreift die Vergangenheit der Erzväter wie die Zukunft der Glaubenden (Joh 14,3; 17,24). Man kann diesen Aussagen nur entnehmen, daß sich Jesu Sein von jedem menschlichen kategorial unterscheidet und daß er ganz auf Gottes Seite steht. Als der, der ‚das Leben‘ in sich selbst hat (5,26), ja sein Leben selbst wieder ‚nehmen‘ kann (Joh 10,17f.),⁵¹ kann er in göttlicher Vollmacht Leben geben, wie die Lazarus-Erzählung Joh 11 zeichenhaft und vorausdeutend vorführt.

Diese Prädikation übersteigt das hinaus, was andere christologische Hoheitstitel formulieren. So sehr Johannes intensiv jüdische messianische Diskurse aufnimmt,⁵² geht seine Darstellung doch über das hinaus, was innerjüdisch noch akzeptabel wäre oder gar unanstößig. Der Widerspruch der Zeitgenossen: „Er macht sich selbst zu Gott“ (5,18; vgl. 10,33; 19,7) verdient freilich im johanneischen Sinne nur eine Antwort: „Er ist es!“⁵³ Nach der Begründung Joh 5,19ff. ist diese Würde dem Sohn vom Vater selbst ‚gegeben‘, so daß dem Sohn letztlich – von Gott selbst her – gleiche Ehre wie dem Vater gebührt (Joh 5,23).

Diese hohe Christologie ist letztlich der Verständnishorizont für alle christologischen Aussagen im vierten Evangelium. Die vielfältigen christo-

⁴⁹ Auffällig in diesem Sinn ist auch Joh 20,17, wo der johanneische Christus spricht: „Ich steige hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott (!) und zu eurem Gott.“

⁵⁰ Natürlich sind die begrifflichen Differenzierungen der späteren Trinitätslehre hier noch nicht vorauszusetzen.

⁵¹ Dem entspricht die Darstellung der Auferstehung Jesu in Joh 20,6f., nach der er sein Grab geordnet hinterlassen hat und darin seine Lebensmächtigkeit demonstriert.

⁵² So bereits in den Fragen an den Täufer Joh 1,19–23, dann in den berichteten Diskussionen, woher der Messias kommen und welche Zeichen er tun würde (Joh 7,31.40–43.52 u.ö.).

⁵³ Die christologische Rede Joh 5,19–30 untermauert genau diesen Anspruch – durch den Verweis auf die Übertragung der exklusiv göttlichen Vollmacht, Leben zu geben und das Gericht zu halten, auf den Sohn bzw. Menschensohn (Joh 5,22f.26f.); s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 20), 354–369.

logischen Prädikationen der älteren Tradition werden aufgenommen, aber durch diesen Horizont überboten oder überformt. Schon das erste Kapitel ist ein Panoptikum der Christologie: Vom Messias und dem Propheten (1,20f.41) über den Auserwählten Gottes (1,34 v.l.), den Sohn Gottes und König Israels (1,49) | bis zum Menschensohn (1,51) wird eine breite Palette von Titeln rezipiert.⁵⁴ Am Ende der Reihe steht dieser Menschensohn in kühner Metaphorik und Aufnahme einer Jakob-Typologie an der Stelle des biblischen Bet-El, wo der Himmel offen ist und die Engel auf- und absteigen (Joh 1,51): Er ist insofern der neue Ort der Gottesbegegnung, der neue Tempel, ja der Leib (Joh 2,20), in dem Gott ‚wohnt‘ und auf Erden anschaulich wird. Diese Metaphorik des neuen Tempels zieht sich durch das ganze Evangelium bis in die Sterbeszene, in der Wasser und Blut – oder darf man sagen: „Ströme lebenden Wassers“ (7,38)? – aus dem Leib des Gekreuzigten fließen, der so nochmals als der Ort der heilvollen Präsenz Gottes erscheint.

Dem entspricht das Wirken und Reden Jesu in der johanneischen Darstellung: In den als ‚Zeichen‘ literarisch subtil ausgestalteten ‚Wundergeschichten‘ agiert Jesus so, daß sich seine ‚Herrlichkeit‘ erschließt (2,11). D.h., die erzählten irdischen Taten Jesu werden in ihrer literarischen und symbolischen Ausgestaltung bereits im Lichte der in Jesu ‚Stunde‘ erfolgten ‚Verherrlichung‘ zur Darstellung gebracht.⁵⁵ In seinen Reden präsentiert er sich, z.B. in der Aufnahme der alttestamentlichen Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι, in göttlicher Vollmacht und zugleich in Aufnahme großer alttestamentlicher Traditionslinien als das wahre Lebensbrot, der gute Hirte und wahre Weinstock, ja als Licht und Leben in Person. Selbst in seinen Tod geht er als derjenige, der Vollmacht hat, sein Leben freiwillig hinzugeben und in souveräner Lebensmächtigkeit wieder an sich zu nehmen (Joh 10,18).

Der erste Johannesbrief, der viele dieser metaphorischen Prädikationen aufnimmt (1Joh 1,1–3 u.ö.), formuliert am Ende fast summarisch: Dieser ist der ἀληθινὸς θεός und das ewige Leben (1Joh 5,20). Was – durchaus auch diasporajüdisch – als Bezeichnung des einen Gottes unter den Göttern dienen konnte (Joh 17,3; vgl. 1Thess 1,9), ist nun zur Prädikation des Sohnes geworden, der an dem Wesen des wahren Gottes Anteil hat, und auch wenn die späteren trinitätstheologischen Differenzierungen in der johanneischen Theologie noch nicht vorliegen, führt doch ein erkennbarer Weg von der hier angelegten Terminologie zu der späteren Bekenntnisbildung.

⁵⁴ Voraus gehen im Prolog bereits Logos (1,1.14), Einziggeborener (1,14.18), Gott (1,1c.18), und der Name Jesus Christus (1,17).

⁵⁵ Zu dieser ‚Doppelbödigkeit‘ der johanneischen Zeichenerzählungen s. CH. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht*. Mit einem Ausblick auf Joh 21, WUNT II/69, Tübingen 1994.

Wenn das Nicaeno-Constantinopolitanum Christus als „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ bezeichnet, dann dürfte dies in beiden Aussagen „vom johanneischen Schrifttum inspiriert sein“.⁵⁶

b) Maßstäblich für die weitere theologische Reflexion wurde aber nicht allein die ‚Höhe‘ der christologischen Prädikationen, sondern zugleich der Sach|verhalt, daß das johanneische Denken – vermutlich durch allerlei Kämpfe hindurch – eine wesentliche Grenze nicht überschreitet und das wirkliche Menschsein des irdischen Jesus nicht in Zweifel zieht. Dies hat die spiritualisierende und idealistische Deutungstradition meist übersehen.⁵⁷ Doch anders als in späteren apokryphen Traditionen ist Jesu Auftreten keine bloße ‚Erscheinung‘, sein Wandel hinterläßt auf Erden wirkliche Fußspuren, und sein Körper ist leiblich zu fassen.⁵⁸ Insbesondere aber sind seine Kreuzigung und die Realität seines Todes nicht zu bestreiten. Der doketischen Denkweise, daß einer der Gott ist, gerade nicht Mensch sein und v.a. nicht leiden und sterben könne, gibt das johanneische Denken letztlich nicht nach, sondern schiebt ihr – am deutlichsten in den Johannesbriefen – einen Riegel vor: Dort wird die Aussage, „daß Jesus Christus *in das Fleisch gekommen ist*“ (1Joh 4,2; vgl. 2Joh 7), geradezu zum Lackmus für die ‚richtige‘ Christologie. Der Begriff *σάρξ*, der schon in der älteren Tradition (Röm 1,3 etc.) die irdisch-menschliche Dimension des Auftretens und Wirkens Jesu bezeichnete, wird auch in der ‚Leseanweisung‘ zum Johannesevangelium, dem Prolog, betont festgehalten. Und auch wenn die Vorstellung von der *Fleischwerdung*, das *ἐγένετο* in Joh 1,14, semantisch nicht präzise zu klären ist,⁵⁹ deutet die folgende Aussage, daß nämlich der Logos unter uns Wohnung nahm (*ἐσκήνωσεν*), deutlich darauf hin, daß hier etwas anderes als die zeitweise ‚Epiphanie‘ einer Gottheit ausgesagt werden soll: Der göttliche Logos erfährt eine wirkliche „Veränderung“ und wird, „was er zuvor nicht war: wahrer und wirklicher

⁵⁶ H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief, EKK 23/1, Zürich 1991, 340. Vgl. 1Joh 1,5 und 5,20.

⁵⁷ S. zu diesem Aspekt J. FREY, Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium, in: T. Nicklas/F. V. Reiterer /J. Verheyden (Hgg.), *The Human Body in Death and Resurrection, Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2009*, Berlin/New York 2009, 285–327 (= Nr. 15 in diesem Band); zum Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung jetzt R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*, Habil.-Schrift Göttingen 2010 (erscheint in WUNT).

⁵⁸ Vgl. ActJoh 93 zu den Fußspuren; nach der bei Clem. Alex, *adumbrationes* zu 1Joh 1,1, in: GCS Clemens Alexandrinus Bd. III, hg. v. O. Stählin/L. Früchtel/U. Treu, Berlin 1970², (203-214)210,12–15, berichteten Position greift Johannes durch den Leib Jesu hindurch.

⁵⁹ S. dazu zuletzt die Diskussion bei THEOBALD, *Evangelium* (s. Anm. 25), 126.

Mensch.“⁶⁰ Für doketisches Denken mußte ein solcher Gedanke inakzeptabel bleiben.

So sehr die johanneische Geschichte Jesu im Lichte der österlichen Erkenntnis und der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Jesu erzählt wird, ist sie doch von Anfang an als Geschichte des Fleischgewordenen zu lesen, der zwar nicht ‚purer‘ Mensch,⁶¹ aber eben doch wirklicher Mensch war und dessen irdischer Weg an konkret benennbaren Orten verlief und in der präzise festgehaltenen ‚Stunde‘ seines Todes endete. Trotz | des österlichen Lichtes der johanneischen Darstellung sind die Spuren der Menschlichkeit Jesu unübersehbar: seine Erschöpfung (Joh 4,6), sein Durst (Joh 4,7), sein Weinen (Joh 11,35) und nicht zuletzt sein Tod durch die eigens betonte Todesart (Joh 12,33) der Kreuzigung, vor der er als der Verhöhn- und Geschlagene als „Mensch“ präsentiert wird: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Joh 19,5). Jesus starb (Joh 19,30), und die römischen Soldaten können nur noch seinen Tod feststellen (Joh 19,33) – an dieser ganz und gar ungöttlichen Realität ist im Sinne des Evangeliums nicht zu zweifeln, auch wenn Johannes den Aspekt des Leidens weniger betont und Jesu Tod scheinbar euphemistisch, faktisch aber im Licht der Schrift als ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘ zu sehen lehrt.⁶² Das wirkliche Menschsein Jesu wird so trotz der Rede von Jesu Gottheit nicht preisgegeben, vielmehr hält das vierte Evangelium beides in einer charakteristischen, für viele anstößigen, aber für die spätere Bekenntnisentwicklung entscheidenden Dialektik zusammen.

Zugleich wird im Sinne des Johannesevangeliums – wenngleich dies für jüdische Zeitgenossen anders erscheinen konnte – auch in der Prädikation Jesu als Gott die Einzigkeit des biblischen Gottes nicht angetastet, und nur die unüberbietbar enge Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und die Teilhabe an seinem Wesen bei gleichzeitig bleibender ‚personaler‘ Differenz formuliert. Diese Einheit aus Liebe, die gegenseitige Immanenz, verletzt nach johanneischer Überzeugung die Grenzen des ersten Gebotes und auch des Bilderverbotes gerade nicht.⁶³ Auch darin bleibt sie maßgeblich für die weitere christologische und trinitarische Reflexion.

⁶⁰ So mit Recht SCHNELLE, *Evangelium* (s. Anm. 26), 48.

⁶¹ So R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²¹1984, 40: „pure Menschlichkeit“.

⁶² S. dazu J. FREY, *Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BETL 200, Leuven 2007, 65–94 (= Nr. 11 in diesem Band).

⁶³ S. dazu TH. SÖDING, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f), ZNW 93 (2002), (177–199) 196–199.

4.2 Der Beitrag zur Gotteslehre: Die geschichtliche Bestimmtheit Gottes und die Prädikation seines Wesens als ‚Liebe‘

Damit kommen wir zu einem zweiten Bereich, in dem die johanneische Theologie über die ältere Tradition hinausführt und die neutestamentliche Theologie zu einem ‚Gipfel‘ führt: die christologische und zugleich geschichtliche Bestimmtheit des Gottesbildes und seine Bestimmung durch drei nominale Prädikationen: Geist (Joh 4,24), Licht (1Joh 1,5) und Liebe (1 Joh 4,8.16).⁶⁴

Zunächst verläuft die johanneische Rede von Gott durchaus in traditionellen Bahnen: Es ist der biblische Gott, der zu Mose und Israel geredet hat, der eine und wahre Gott Israels (3,33; 17,3) und – besonders häufig – ‚der Vater‘. Auch die Rede von Gott als Vater ist nicht neu: Sie ist dem Alten Testament und dem Frühjudentum nicht unbekannt,⁶⁵ aber wohl durch Jesu Gebetspraxis und Verkündigung in den Kreisen seiner Nachfolger so etabliert, daß ‚Abba‘ als aramäisches Fremdwort selbst in den paulinischen Gemeinden vertraut war (Röm 8,15; Gal 4,6). Daß die Rede von Gott als Vater in der frühchristlichen Theologiegeschichte immer breiteren Raum einnimmt, mag auch damit zu tun haben, daß diese Redeweise Menschen im hellenistisch-römischen Kulturkreis leicht zugänglich war.⁶⁶ Dies betrifft auch das Umfeld des Johannesevangeliums, wo freilich die Rede

⁶⁴ S. zu diesem etwas vernachlässigten Thema M.M. THOMPSON, *The God of the Gospel of John*, Grand Rapids, 2001; E. ZINGG, *Das Reden von Gott als ‚Vater‘ im Johannesevangelium*, HBS 48, Freiburg i.Br. 2006; J. FREY, „God is Love.“ On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (FAT II/33), 2008, 203–227. S. auch HAHN, *Theologie I* (s. Anm. 13), 600–611; SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 13), 620–628.

⁶⁵ „Vater“ ist im AT noch relativ selten, im antiken Judentum jedoch häufiger als Gottesanrede belegt, s. etwa Dtn 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 3,4; Sir 23,1.4; 51,10; Weish 14,3; Tobit 13,4 (LXX); 3Makk 6,2–15 sowie im Achtzehn-Bitten-Gebet (5. und 6. Bitte), sogar als Anrede an Gott durch einen einzelnen Beter, z.B. in 4QApocrJoseph 1,16 und 4Q460 5 i 5. S. dazu SCHNELLE *Theologie* (s. Anm. 13), 68; sowie CH. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten alttestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhintergrund*, AJEC 69, Leiden 2007, 42–64. Die verbreitete Meinung, daß die Vateranrede erst bei Jesus aufgekommen sei und zumal in der aramäischen Form Abba mit seinem besonderen Sohnesbewußtsein zusammenhängen müsse (so J. JEREMIAS, *Theologie des Neuen Testaments I*, Gütersloh³ 1979, 73), läßt sich allerdings nicht halten; vgl. etwa s. G. SCHELBERT, *Abba, Vater! Stand der Frage*, FZPhTh 40 (1993), 259–281; DERS., *Sprachgeschichtliches zu „Abba“*, in: P. Cassetti/O. Keel/A. Schenker (Hgg.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, Fribourg/Göttingen 1981, 395–447.

⁶⁶ Zu denken ist etwa an die verbreitete Rede von Zeus als ‚Vater‘ der Götter und Menschen, s. zum neutestamentlichen Sprachgebrauch CH. ZIMMERMANN, *Namen* (s. Anm. 65), 64–166.

vom Vater primär im Gegenüber zum Sohn begegnet. Als Vater der Glaubenden, der ‚Gotteskinder‘, wird Gott erstmals am Ostertag prädiert,⁶⁷ und wenn Jesus in Joh 20,17 sagt: „ich gehe hin zu *meinem* Vater und zu *eurem* Vater...“, dann wird betont, daß sein eigenes Sohnesverhältnis von dem der Gotteskinder bleibend kategorial unterschieden | ist. Ein von Jesus und seinen Jüngern gemeinsam gebetetes ‚Vater unser‘ wäre johanneisch undenkbar.

Die Einheit, ja wechselseitige ‚Durchdringung‘ von Vater und Sohn (Joh 10,38; 14,10)⁶⁸ bestimmt die johanneische Christologie, aber sie bestimmt zugleich die Rede von Gott, die spezielle Theologie: Jesus ist gerade darin, daß er in intimster Weise mit dem Vater verbunden, ja *eins* mit ihm ist, der einzige und wahre Offenbarer des Wesens des biblischen Gottes. Nicht ohne Grund endet der Johannesprolog in der Zielaussage (Joh 1,18), daß der *μονογενής*, der Gott ist,⁶⁹ den unsichtbaren Gott ‚ausgelegt‘ (*ἐξηγήσατο*), nämlich sichtbar gemacht (vgl. Joh 14,7.9) und in seinem wahren Wesen offenbart hat.

Damit hängt die – für viele ärgerliche – Exklusivität der Offenbarungstheologie der johanneischen Schriften zusammen: Zum Vater gelangt man ‚nur‘ durch den Sohn (vgl. Joh 14,6) und nicht an ihm vorbei, zur Herde kommt man ‚nur‘ durch die Tür (Joh 10,7) und nicht auf anderen Wegen, zum Leben kann der Mensch *nur* durch ‚den Sohn‘ kommen (1 Joh 5,12). Eine hinter dieser Offenbarung ‚verborgene‘, noch ganz andere Seite Gottes kann es in Wahrheit nicht geben, wenn in seiner Geschichte der heilvolle Wille und das Wesen des biblischen Gottes gültig offenbart sind.⁷⁰ Der theologische Ertrag dessen ist in zweifacher Hinsicht zu entfalten:

a) Wenn das Wesen des biblischen Gottes in der Sendung des Sohnes offenbart wird, die in seinen Tod am Kreuz mündet, dann läßt sich das nicht anders interpretieren, als daß sich der ewige Gott selbst darin auf eine Geschichte eingelassen hat: auf die räumlich und zeitlich konkrete Geschichte des irdischen Jesus. Die eschatologische Offenbarung Gottes, in der nicht nur das Heil, sondern auch Gottes innerstes Wesen zutage tritt, erfolgt somit nach dem Johannesevangelium in der irdischen, letztlich in seinen Tod mündenden Geschichte Jesu,⁷¹ zugespitzter: in dem geschicht-

⁶⁷ S. dazu F. BACK, Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium, WUNT II/336, Tübingen 2012.

⁶⁸ Zu diesen Immanenzformeln s. ausführlich K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben, HBS 21, Freiburg i.Br. 2000.

⁶⁹ Die v.l. *θεός* ist hier deutlich eine Erleichterung; die vorzuziehende *lectio difficilior* ist *θεός*.

⁷⁰ Die traditionelle Rede vom ‚*Deus absconditus*‘ mag zwar menschlicher Erfahrung entspringen, entspricht aber der hier formulierten Offenbarung Gottes in Christus nicht.

⁷¹ Daß Jesu gesamte Wirksamkeit auf seinen Tod hin führt, macht die johanneische Darstellung deutlich durch zahlreiche deutende Vorverweise (z.B. auf die ‚Stunde‘ in Joh

lichen Geschehen der ‚Stunde‘ Jesu, dem | (johanneisch allerdings nie abgelöst von der österlichen Dimension zu sehenden) Tod. Umgekehrt gründet in diesem *geschichtlichen* Geschehen seines Todes das *eschatologische Heil* für die Welt.

Daß dem Kreuz Jesu nach Johannes auch nach Ostern bleibende theologische Bedeutung zukommt, machen die österlichen Begegnungsszenen in Joh 20 deutlich.⁷² Die Jünger erkennen den Erscheinenden an seiner Anrede im Friedensgruß und an den Wundmalen des Kreuzes wieder als den, den sie kennen, als den Gekreuzigten – und nur so gelangen sie von der Furcht zur österlichen Freude (Joh 20,19f.). Auch die Thomas-Episode (Joh 20,24–29) verläuft nach demselben Schema. Der Auferstandene wird mithin an den Zeichen seiner irdischen Geschichte erkannt, er hat die Spuren seines Leidens und Sterbens gerade nicht abgestreift, sondern trägt die *signa crucifixi* weiter an sich. So überwindet er den Unglauben des Thomas und entlockt ihm das höchste Bekenntnis des ganzen Evangeliums: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Als Ort der Offenbarung Gottes ist Christus bleibend der Gekreuzigte, und als solcher ist er die eschatologische Offenbarung Gottes. Dies bedeutet nicht weniger, als daß Gott selbst *post Christum glorificatum* nicht mehr unter Absehung vom Kreuz Christi und damit von einem geschichtlichen Geschehen zu denken ist. In der Menschwerdung des Gottessohns und – letztlich – in seinem Kreuzestod bekundet sich definitiv die Kondezendenz des heilvoll begegnenden Gottes, ja seine bleibende Bindung an die Menschheit und die menschliche Geschichte: Gott selbst ist ebenso wie das von ihm geschaffene Heil nicht mehr in Absehung von Welt und Geschichte, von menschlichem Leid und menschlichem Tod zu denken.⁷³ Das Johannesevangelium bringt damit provokativ und unüberbietbar die Geschichtlichkeit der Offenbarung des biblischen Gottes zur Sprache. An dieser Wirklichkeit vorbei läßt sich wahrhaft und christlich von Gott nicht mehr reden.

2,4; 7,30; 8,20), durch die Dramaturgie des Konfliktes mit Jesu Zeitgenossen, durch die ausführlichen Abschiedsreden und nicht zuletzt durch die Begründung des Todesbeschlusses mit Jesu zentralem christologischen Anspruch (Joh 11,45–54) deutlich. S. dazu J. FREY, Die *theologia crucifixi* des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238 (= Nr. 10 in diesem Band); DERS., Edler Tod (s. Anm. 62).

⁷² S. dazu jetzt J. FREY, „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,28). Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20m in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), Studien zu Matthäus und Johannes. FS Jean Zumstein, AThANT 97, Zürich 2009, 267–284.

⁷³ Dazu J. FREY, Heil und Geschichte im Johannesevangelium (in: J. FREY/S. KRAUTER/H. LICHTENBERGER [Hg.], Heil und Geschichte, 2009, 459–510), 509f. (= Nr. 12 in diesem Band).

b) Damit verbindet sich ein zweiter Aspekt: Mit der Deutung des Todes Jesu als eines freiwillig und aus Liebe für seine Freunde eingegangenen Todes verbindet sich auch, daß Gottes eigener Wille letztlich als *Liebe* zu bestimmen ist. Auch die Rede von Gottes Liebe ist längst vorjohanneisch, zum Beispiel bei Paulus belegt (vgl. Röm 5,8; 8,33), doch findet sich erst im johanneischen Schriftenkreis die Verbindung dieses Motivs mit der Sendung bzw. Dahingabe des Sohnes in die | Welt und in den Tod. Das vielfältige ‚Netzwerk‘ von Liebesaussagen im Johannesevangelium⁷⁴ hat seine Mitte und seinen Grund in den Aussagen der Liebe des Vaters zum Sohn (Joh 3,35;17,24) bzw. der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16), die ihrerseits der Grund der Sendung und Hingabe des Sohnes ist. 1Joh 4,9f. formuliert noch programmatischer: „Darin ist die Liebe Gottes unter uns erschienen, daß Gott seinen einziggeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen. Darin besteht die Liebe: nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat zur Sühne für unsere Sünden.“ So kann die johanneische Theologie in einer analogielosen Spitzenaussage Gottes Wesen als Liebe beschreiben (1Joh 4,8.16), wobei der Erkenntnisgrund dieser Liebe im geschichtlichen Ereignis liegt: Es ist die Sendung des Sohnes in die Welt, zur Beseitigung von Sünden und zur Eröffnung des neuen Lebens (1Joh 4,10), in der Gottes Liebe „erschieden“ ist. Darin gründet die Erkenntnis und der Glaube, daß Gott „uns“ liebt (1Joh 4,17), ja daß er überhaupt unzweideutig und völlig undualistisch Liebe *ist* (1Joh 4,16).⁷⁵ Auch damit hat die johanneische Theologie für die spätere theologische Reflexion Maßstäbe gesetzt und das ultimative Prädikat einer christlichen Gotteslehre definiert.

c) Die Rede von Gottes Liebe steht im johanneischen Schrifttum neben zwei anderen Prädikationen, mit denen die johanneische Theologie zur zentralen Quelle einer christlichen Rede von den ‚Eigenschaften‘ Gottes wird: „Gott ist Licht“ (1Joh 1,5) nimmt die ‚dualistische‘ Licht-Finsternis-Terminologie auf, hält aber die Einsicht fest, daß Gott selbst jeder Ambiguität enthoben ist und daß damit auch – wenigstens am Ende – das Licht die Finsternis überwinden soll, wie es schon jetzt, seit Ostern, „in der Fins-

⁷⁴ Diese Aussagen betreffen nahezu alle Beziehungen: die Jünger untereinander, die Jünger zu Jesus, Jesus zu den Jüngern, die Jünger zu Gott, der Vater zu den Jüngern; s. dazu J. FREY, Love Relationships in the Fourth Gospel. Establishing a Semantic Network, in: G. van Belle/M. Labahn/P. Maritz (Hgg.), Repetitions and Variations in the Fourth Gospel, BETL 223, Leuven u.a. 2009, 171–198 (= Nr. 16 in diesem Band).

⁷⁵ Zum Verhältnis der johanneischen Liebesaussagen zu den ‚dualistischen‘ Sprachelementen im Evangelium und den Briefen s. die Klärungen bei E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften, WUNT II/197, Tübingen 2005.

ternis scheint“ (Joh 1,5).⁷⁶ Die zweite Prädikation ist von noch größerer Tragweite: „Gott ist Geist“ (πνεῦμα ὁ θεός: Joh 4,24) und in Geist und Wahrheit will er verehrt werden, wird im Kontext der Samaritanerperikope und der Frage nach dem rechten Ort (und der rechten Art) des Kultes formuliert. In diesem Zusammenhang offenbart sich Jesus als der Messias, der in solchen Fragen gültig Auskunft geben kann (Joh 4,26), und überwindet zugleich jede Festlegung auf konkrete Offenbarungs- und Kultorte. Weder in Jerusalem noch auf dem Garizim soll Gott verehrt werden, sondern ‚in Geist und Wahrheit‘ – was letztlich wieder impliziert: im Glauben an Christus, der (in der nachösterlichen Zeit) nicht mehr hier oder dort zu finden ist, sondern als der Erhöhte seine universale Herrschaft angetreten hat⁷⁷ und von dort aus alle zu sich ziehen will (Joh 12,32). Seine Verehrung ist – zumindest nach seinem ‚Abschied‘ bzw. nach Ostern – nicht mehr auf Israel noch auf einen spezifischen Ort begrenzt, sondern ‚in Geist und Wahrheit‘ in universaler Weite möglich: Dem entspricht, daß Gott πνεῦμα ist. Diese Aussagen sollten später dort maßstäblich werden, wo man gerade bei Johannes den Schritt von der ‚jüdischen Sekte‘ zur universalen ‚Weltreligion‘ sehen wollte. Gewiß hat diese ‚Universalität‘ des Glaubens an Christus Vorstufen. Sie wurde nicht zuletzt bei Paulus und in seiner Mission wesentlich errungen; doch Johannes expliziert sie am deutlichsten.

4.3 Der Geist als personale Größe und die Ansätze eines prototrinitarischen Denkens

Ein dritter Bereich, in dem die johanneische Theologie Maßstäbe setzt für die weitere theologische Reflexion ist die Pneumatologie. Johannes bietet – nach Paulus und Lukas – die dritte große pneumatologische Konzeption im Neuen Testament, mit ganz eigenen Akzenten. Dabei fällt vor allem die Rede vom ‚Geist-Parakleten‘ (παράκλητος) auf, die die Aussagen in den Abschiedsreden (und nur hier) bestimmt (und eine Entsprechung in der Rede vom erhöhten Christus als παράκλητος in 1Joh 2,1 hat. Die Paraklet-Sprüche (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,7–11.13–15) verleihen der johanneischen Rede vom Heiligen Geist (Joh 14,26; vgl. 1,33; 20,22) bzw. vom ‚Geist der Wahrheit‘ (Joh 14,17; 15,26; 16,13) ein eigenes Gepräge, auch wenn außerhalb der Abschiedsreden nicht vom παράκλητος geredet wird, sondern nur von dem (Heiligen) Geist, dessen Träger in Fülle Jesus ist (1,32f.; vgl. 3,34) und der dann erst am Ostertag – quasi dem ‚johannei-

⁷⁶ Joh 1,5 ist schon als Reflex der österlichen Sicht zu verstehen, daß die Finsternis das Licht der Welt nicht zu überwältigen und auszulöschen vermochte; s. dazu FREY, Zu Hintergrund und Funktion (s. Anm. 43), 31–33.

⁷⁷ So wird er als der wahre König in der Pilatusperikope (Joh 18,28–19,18) vorgeführt und am Kreuz in drei Weltsprachen als ‚König der Juden‘ proklamiert (Joh 19,20–22).

schen Pfingsten‘ – den Jüngern durch ‚Anhauchung‘ mitgeteilt wird, und zwar von Jesus selbst (Joh 20,22f.). Der in der Gemeinde wirksame Geist ist österliche Gabe Christi. Seine Wirksamkeit und die Bevollmächtigung der Jünger basiert auf dem Geschehen von Jesu Tod und Auferstehung (Joh 7,39), und als solcher führt der Geist – bzw. die Gemeinde durch ihn – Jesu Werk nach Ostern fort.⁷⁸ |

Trotz der formalen und terminologischen Differenz zwischen den Paraklet-Sprüchen und den übrigen Geist-Aussagen zeichnet sich die johanneische Pneumatologie in mehrfacher Hinsicht durch ein einheitliches und eigenes Gepräge aus: Von den Phänomenen, die die Rede vom Geist im Urchristentum kennzeichnen, wie ekstatischen Phänomenen oder ‚charismatischen‘ Wundertaten, ist hier nicht die Rede. Vielmehr ist die Funktion des Geistes ganz auf die ‚worthafte‘ Dimension beschränkt: Er soll lehren und erinnern an alles, was Jesus gesagt hat (Joh 14,26), er soll von Jesus „Zeugnis geben“ (Joh 15,26) und „verkündigen“ (Joh 16,13–15) und „in alle Wahrheit leiten“ (Joh 16,13). Er soll den universalen Streit um die Wahrheit des Glaubens als Beistand der Jüngergemeinde führen (Joh 16,8–11), und er soll vor allem anstelle des weggegangenen Jesus bei den Jüngern sein und bleiben (Joh 14,16f.). Das Spezifikum der Parakletsprüche ergibt sich dabei weniger aus einem spezifischen religionsgeschichtlichen Hintergrund⁷⁹ als vielmehr aus ihrer Stellung im Rahmen des Abschieds und aus der für παράκλητος semantisch möglichen,⁸⁰ in einigen Sprüchen betonten forensischen Dimension.

Im Rahmen der Abschiedsreden werden – quasi ‚auf der Grenze‘ zwischen dem Wirken des Irdischen und der nachösterlichen Zeit – die Fragen der späteren Gemeinde am deutlichsten expliziert.⁸¹ Hier wird der Sachverhalt reflektiert, daß der Geist später Jesu Präsenz bei den Jüngern ‚ersetzt‘ und so seinen Weggang bzw. seine Entzogenheit ‚kompensiert‘. Seine Präsenz vergewissert die Jünger aber nicht nur, daß sie nicht verwaist

⁷⁸ Entsprechend der im johanneischen Gemeindekreis relativ wenig entfalteten Ekklesiologie findet sich hier kein Versuch, das Wirken des Geistes mit kirchlichen Ämtern zu verbinden. Das johanneische Jüngerbild ist offen und transparent für alle späteren Jünger; so beschreibt auch die österliche Gabe des Geistes Joh 20,22f. die Bevollmächtigung *aller*, die in der nachösterlichen Zeit glauben, verkündigen und darin Jesu Werk in universaler Weite fortsetzen. Hier besteht eine Differenz zu Matthäus, wo das Schlüsselwort an Petrus adressiert ist (Mt 16,16–18), wengleich flankiert von der Überlieferung kollektiven Bindens und Lösens (Mt 18,18).

⁷⁹ Dazu s. zuletzt den kritischen Überblick bei D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, BZNW 142, Berlin/New York 2006, 4–39.

⁸⁰ S. zur Semantik PASTORELLI, *Paraclet* (s. Anm. 79), 40–104, wonach primär ein interzessorischer Sinn anzunehmen ist, nicht ein spezifisch forensischer Kontext. Dieser wird dann in einigen der johanneischen Sprüche verdeutlicht.

⁸¹ S. zu den Problemen FREY, *Eschatologie III* (s. Anm. 20), 104–109.124–133.

sind (vgl. Joh 14,18), sondern er führt darüber hinaus (wohl im Medium der Verkündigung) zu einem tieferen Verstehen, indem er den Jüngern in der rückblickenden ‚Erinnerung‘ (Joh 14,26; vgl. Joh 2,22; 12,16) an die Geschichte Jesu die Augen öffnet für den wahren Sinn seiner Worte und Taten sowie seines Geschicks. So ist die Jüngergemeinde in der Gegenwart des Geistes letztlich in einer besseren Situation als die Jünger des Irdischen (Joh 16,7). Der Geist ist somit nicht nur Ersatz, sondern die gesteigerte, verdichtete Präsenz Christi, dessen Heilswerk nun den Jüngern vermittelt und in seinen tieferen Dimensionen verständlich gemacht wird. |

Die vor allem in Joh 15,26 und 16,8–11 erkennbare ‚forensische‘ Dimension weist vielleicht auf eine der Wurzeln des johanneischen Geist-Verständnisses hin, die Tradition vom Beistand des Geistes vor irdischen Verhören und Gerichten (vgl. Mk 13,11). Freilich ist der ‚Prozeß‘, den der Geist zugunsten der Jünger führt, bei Johannes viel weiter gefaßt: Nach Joh 16,8 wird er „die Welt überführen“, „hinsichtlich der Sünde und der Gerechtigkeit und des Gerichts“. Dabei ist kaum an konkrete Prozesse zu denken, ebensowenig an öffentliche Foren der Mission. Es ist nicht erkennbar, wo ‚die Welt‘ ihr Unrecht einsehen und zugestehen sollte. Vielmehr vollzieht sich diese Beweisführung am ehesten in der Verkündigung der Gemeinde oder auch vor dem ‚inneren Gerichtshof‘ der Glaubenden, wo der universale Streit um die Wahrheit stets neu ausgefochten wird. Der Geist tritt so für die Jünger ein gegen die Anfechtung ihres Glaubens, gegen die Infragestellung, die durch die Situation der Gemeinde in der Welt gegeben ist, die scheinbare ‚Abwesenheit‘ Jesu und die Tatsache, daß die Wahrheit des Glaubens sich nicht *ad oculos* demonstrieren läßt. So ist es der Geist, der die Jünger vergewissert, daß der Unglaube der Welt im Unrecht ist, daß Jesus in Wahrheit nicht gescheitert, sondern zum Vater hingegangen ist, und daß der Gegenspieler, der „Herrscher dieser Welt“, bereits abgeurteilt ist und letztlich ausgespielt haben wird (Joh 16,9–11). Der Geist ermöglicht so, daß die Jünger glauben können und im Glauben bleiben, daß die Anfechtung durch den Unglauben und den Spott der ‚Welt‘ sie nicht zu Fall bringt, denn er selbst erschließt das Verständnis für den wahren Sinn des Todes Jesu, für die Wahrheit des Glaubens, die nicht ‚vor Augen‘ steht, sondern die sich nur vor den ‚geistigen‘ Augen, in der deutenden Erinnerung der Geschichte Jesu und im vertieften Verständnis der Schrift erschließt.

a) In der Gestalt des Parakleten, des Beistands der Glaubenden, erscheint der Heilige Geist im johanneischen Denken in unüberbietbarer Weise als *Person*. Von den dynamistischen Zügen des Geist-Wirkens, die im älteren Urchristentum und zum Beispiel auch im lukanischen Werk

noch stark hervortreten, ist praktisch nicht mehr die Rede,⁸² statt dessen dominieren die auf das Wort, das Verstehen und die Verkündigung bezogenen Funktionen und eben das Moment der personalen Gegenwart anstelle des ‚abwesenden‘ Jesus. Dabei sind die ‚personalen‘ Züge des Geistes weithin in Analogie zur Person Jesu formuliert: Er ist der „andere Beistand“ (Joh 14,16), da schon der erhöhte Christus beim Vater als ‚Beistand‘ für die Seinen fungiert (1Joh 2,1), und er ist Lehrer der Worte Jesu in erinnernder Fortsetzung der Lehre Jesu selbst (Joh 14,26), er agiert überhaupt nicht eigenmächtig, sondern in Anlehnung und Anschluß an Jesu Wirken | (Joh 16,13–15), und wenn die Jünger vom Geist bevollmächtigt verkündigen, setzen sie Jesu eigenes Werk fort (Joh 20,22f.).

Diese ‚Personalisierung‘ des Geistes ist bei Johannes nicht völlig neu. Schon Paulus kann – zum Beispiel in dem auffälligen Satz „Der Herr ist der Geist“ (2Kor 3,17) oder in der engen Parallelisierung von Aussagen über Christus und Aussagen über den Geist – eine solche ‚Personalisierung‘ des Geistes *in nuce* vornehmen. Schon bei ihm erscheint der Geist als ein Subjekt, das dem menschlichen Geist gegenübertreten kann (Röm 8,16), das Zeugnis gibt und das Gebet zum Vater ermöglicht. Auch bei Lukas erscheint der Geist gelegentlich in einer spezifischen Subjektsrolle, wenn er die Mission der ersten Zeugen leitet. Gleichwohl sind die ‚dynamischen‘ Züge und Wirkungen des Geistes dort noch viel stärker wahrgenommen, während Johannes eine beispiellose Zuspitzung auf die personalen und werthafter Funktionen vornimmt. Sollten die anderen Wirkweisen des urchristlichen Geistes in den johanneischen Gemeinden wirklich nicht mehr präsent gewesen sein, mag man darin auch einen Verlust sehen. Hinsichtlich der theologischen Durchdringung der Rolle des Geistes und seiner Bedeutung für die Vergegenwärtigung und das Verstehen des Heilsgeschehens und nicht zuletzt der Person des Erhöhten in der Gemeinde hat die johanneische Darstellung zweifellos Maßstäbe gesetzt.

b) Damit verbindet sich ein weiterer Schritt: Der Geist ist nicht mehr – wie in der älteren Tradition – die bevollmächtigende und inspirierende Kraft und Gabe *Gottes*, sondern die Gabe des Auferstandenen (Joh 20,22) bzw. Erhöhten (vgl. Joh 15,26; 16,7). Jesus selbst ist die Quelle des göttlichen Geistes, der „mit dem heiligen Geist tauft“ (Joh 1,33) und den Geist in Fülle gibt (Joh 3,34b), von seinem Leib geht der ‚Strom‘ des lebendigen Wassers aus (Joh 7,37f.). Damit wird zugleich deutlich, daß der Geist nicht einfach Jesus ‚ersetzt‘. Er ist weder ein bloßer ‚Platzhalter‘ oder ‚Stellvertreter‘ und auch nicht einfach ein anderer Modus des Kommens Jesu bzw. seiner Gegenwart, vielmehr ist die ‚personale‘ Unterscheidung zwischen

⁸² Nur noch blaß klingt das Moment der Prophetie in den ἐρχόμενα Joh 16,13 nach sowie in Joh 15,26 das Element der Inspiration der in Mk 13,11 vom Geist eingegebenen Worte vor irdischen Gerichten.

Geist und Jesus sowohl in den Parakletsprüchen als auch in den übrigen Geist-Passagen präzise festgehalten. Der in der nachösterlichen Gemeinde wirksame Geist ist in spezifischer Weise auf den Erhöhten (und den Vater) bezogen, wie vor allem Joh 16,13–15 zeigt: „Er wird nicht aus sich selbst reden, sondern, was er hören wird, wird er reden (...). Jener wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt: ‚Von dem Meinen wird er nehmen und euch verkündigen‘.“ Geist-Paraklet, erhöhter Christus und Vater sind hier klar voneinander unterschieden und einander zugeordnet, so daß man nicht umhinkommt, von einem *proto-trinitarischen Denken* zu sprechen.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Gewiß sind die johanneischen Aussagen von der später im 3. und 4. Jahrhundert auf der Basis griechischer, ontologisch geprägter Termini entwickelten Trinitätslehre noch weit entfernt. Sie sind noch nicht von den Implikationen der Termini οὐσία und ὑπόστασις, bestimmt, und das berühmte *Comma Johanneum*, das die Einheit von Gott, Logos und Geist formuliert, ist natürlich eine nachträglich in den Text von 1Joh 5,7 eingedrungene Interpretation. Gleichwohl bilden die johanneischen Aussagen die biblische Basis dafür, daß später vom Heiligen Geist als einer göttlichen Person in spezifischer Unterscheidung von und Zuordnung zu dem Sohn und dem Vater die Rede sein kann. Triadische Reihen und Formeln sind schon im älteren Urchristentum belegt – von 1Kor 12,4–6 und 2Kor 13,13 bis hin zur Taufformel in Mt 28,18. Doch das johanneische Denken geht über die bloße Aneinanderreihung dreier Größen hinaus und reflektiert deren Zusammenhang, innere Beziehung, ja ‚Einheit‘. Dies gilt für das Verhältnis von Gott und Logos bzw. Sohn (vgl. Joh 1,1f.18; 10,30 14,9 u.ö.), aber eben auch für das Verhältnis von Geist, Jesus und Gott, und zwar nicht nur in den sorgfältig differenzierenden Parakletsprüchen Joh 14,16.26; 15,26; 16,14f., sondern bereits zu Beginn des Evangeliums in der Täuferaussage Joh 1,33 und auch in Joh 7,39. „Wie man im johanneischen Sinne von Gott nicht reden kann, ohne von seinem Sohn (...) zu sprechen (...), so auch nicht vom Geist Gottes, ohne auf den zu schauen, der ihn an Ostern seinen Jüngern im Gestus der Neuschöpfung ‚zugehaucht‘ hat“.⁸³ Somit sind die johanneischen Schriften „von allen neutestamentlichen Schriften (...) diejenigen, in denen sich trinitarisches Denken am dichtesten zeigt“.⁸⁴ Die Personalität des Geistes und die präzise Zuordnung von Geist, Sohn und Vater sind hier in

⁸³ M. THEOBALD, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische Rede von Gott im Johannesevangelium“, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie*, QD 138, Freiburg i.Br. 1992, (41–87)64.

⁸⁴ U. WILCKENS, Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: A. RAFFELT (Hg.), *Weg und Weite*. FS Karl Lehmann, Freiburg i.B. 2001, 55–70.

einer Weise ausgesprochen, die neutestamentlich nicht mehr überboten wird und für die spätere Bekenntnisbildung die Grundlagen vorgab.⁸⁵

4.4 Die Hermeneutik der ‚Erinnerung‘:

Das Verstehen der Geschichte Jesu im Rückblick

Wegweisend ist die johanneische Reflexion schließlich besonders in *hermeneutischer* Hinsicht. Die johanneische Verkündigung, das spezifische Christusbild und die Deutung des Todes Jesu verdanken sich nach dem, was die Paraklet|sprüche erkennen lassen, dem Erinnern und Lehren des Geistes, der den Jüngern in der nachösterlichen Zeit vertiefte Einsicht in die Schrift, den Sinn der Worte Jesu und sein Geschick schenkte (Joh 14,26; vgl. 2,22; 12,16). Das ganze Evangelium ist als solches eine nachösterliche ‚Anamnesis‘ der Geschichte und der Reden Jesu. Dabei muß es den johanneischen Traditionsträgern bewußt gewesen sein, daß hier keine schlichte wortwörtliche Wiedergabe vorliegt, sondern eine tiefgreifende Transformation der älteren Überlieferung, sowohl hinsichtlich der Sprache und Diktion der Worte Jesu als auch hinsichtlich der Darstellung seiner Geschichte. Es ging bei Johannes gerade nicht darum, alles zu behalten und zu halten, was Jesus seinen Jüngern geboten hatte (so Mt 28,19), sondern vielmehr darum, den wahren, tieferen Sinn und die Bedeutung des ganzen Weges Christi im Rückblick zu verstehen. Die ganze literarische Gestalt des vierten Evangeliums mit seinen zahlreichen Erläuterungen und Sinndeutungen ist daraufhin angelegt. D.h. aber, das Kriterium der Legitimität einer theologischen Aussage liegt dezidiert nicht in der wortwörtlichen oder historischen Übereinstimmung mit dem, was zur Zeit des irdischen Jesus ‚wirklich‘ geschehen oder gesagt worden war. Vielmehr wird hier eine Weiterdeutung zugestanden und ausdrücklich durch Verweis auf den ‚erinnernden‘ Geist legitimiert.

In Joh 16,13–15 sind vielleicht noch Spuren einer Diskussion darüber zu erkennen: Der Gedanke, der Geist könne ‚aus sich selbst‘, d.h. eigenmächtig reden, mag den Einwand einzelner Glieder (der johanneischen Schule) spiegeln, daß die Transformation der Worte Jesu und die Modifikation im johanneischen Christusbild allzu kühn und weitgehend seien und von der überlieferten (und wohl durchaus bekannten) Gestalt (etwa der markinischen Tradition) zu sehr abwichen. Erhalten ist nur die Apologie und Kriteriologie der johanneischen Theologie: Der Geist redet nicht ‚eigenmächtig‘, sondern nimmt von dem, was (zu) Jesus gehört, und verherrlicht ihn (Joh 16,14). D.h., das Wirken und Reden des Geistes ist legitim,

⁸⁵ Zumindest nach der Überzeugung des johanneischen Autors bleibt dabei der Rahmen des monotheistischen Bekenntnisses nach wie vor gewahrt – wie für das Verhältnis von Vater und Sohn, so auch bei der eigenständigen Reflexion des nun vom Sohn gespendeten Geistes.

insofern es auf Jesus – und man muß sagen: auf den irdischen, geschichtlichen Jesus und seinen in der Hingabe in den Tod mündenden Weg – bezogen ist. Dementsprechend sind auch die explikativen johanneischen Abschiedsreden im Rahmen der Todesstunde situiert und nicht als nachträgliche erläuternde Reden des himmlischen Christus, wie später in gnostischen Texten.

Theologisch und hermeneutisch ist auch dies eine Denkfigur, die für die weitere Rezeption maßstäblich wurde: Nicht nur die Worte Jesu – und erst recht nicht die Rekonstrukte des ‚Historischen Jesus‘ – besitzen Autorität, sondern auch der weitere Weg der theologischen Einsichten, der ‚erinnernen‘ Deutung von der frühen Urgemeinde bis zum Abschluß des neutestamentlichen Kanons – oder sogar darüber hinaus –, kann als theologisch legitim gelten, nicht nur die palästinische Glaubens- und Denkweise der Urgemeinde, sondern auch die Weiterdeutung in der hellenistischen Diaspora, nicht nur die | Evangelien, sondern auch die Theologie des Paulus und weiterer Zeugen. Das hier formulierte Kriterium – quasi ein erstes ‚Kanonkriterium‘ – ist der Rückbezug, die bleibende Verankerung im geschichtlichen Jesus, dem Inkarnierten, Irdischen, Gekreuzigten und Erhöhten. Diese Verankerung ist unverzichtbar, weil sich im Kommen Jesu die eschatologische und damit bleibend gültige Offenbarung des biblischen Gottes ereignet hat.

Auf dieser hermeneutischen Grundlage kann Johannes die Geschichte Jesu im Rückblick tatsächlich anders erzählen, als es in der synoptischen Tradition und wohl auch in eigenen Gemeindefraditionen vorgegeben war. Denn die hermeneutische Bedeutung des Zeitabstandes ist hier positiv erfaßt: Das Ziel ist nicht mehr die Rückkehr zu den Ursprüngen, die faktisch nicht mehr erreichbar sind, nicht die Repristinatio ‚urchristlicher‘ Zustände, sondern nur die im dynamischen Rückbezug auf die ‚evangelische Urgeschichte‘ erfolgende Weiterdeutung, die theologische Kreativität im bleibenden Gebundensein an den Ursprung, an Jesu Werk und Wort.

Ob dieses Kriterium sich in den johanneischen Gemeindegemeinschaften und ihren Konflikten bewähren konnte, wissen wir nicht. Im Rahmen des späteren neutestamentlichen Kanons bietet es freilich ein Potential, das die Situation der Gemeinde Christi in der nachösterlichen Zeit und bis in die Gegenwart zu erfassen und zu reflektieren anleitet. Insofern ist die johanneische Theologie in der Tat eine ‚moderne‘ Theologie: Gewiß ist sie in ihrer Christologie hochmythologisch, sie geht nicht in kritische Distanz zu den erzählten Wundern, und sie gibt auch die eschatologische Hoffnung nicht preis. Doch bietet sie hermeneutische Ansatzpunkte, die in der späteren Rezeption leitend und maßstäblich geworden sind und die das theologische Denken bis in die Gegenwart herausfordern: In ihrer hohen, dialektischen Christologie, in ihrer Rede von dem allein in Christus und, noch

präziser, im Kreuz wahrhaft erkennbaren Gott und in der Bestimmung seines Wesens als ‚Liebe‘, in ihrer auf worthafte Funktionen konzentrierten und ganz personal gefaßten Rede vom Geist, ihren prototrinitarischen Denkansätzen und ihrer fundamentalen Rückbindung aller Theologie an die Geschichte des irdischen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus führt sie das neutestamentliche Denken zu Höhepunkten, die für die spätere theologische Reflexion maßgeblich wurden. Insofern ist Johannes in der Tat – aus anderen Gründen, als Clemens oder Luther meinten – das tiefste und subtilste ‚pneumatische‘ Evangelium, das Hauptevangelium, und sein Denken ist – bei allen offenen Problemen – der Höhepunkt und die ‚Klimax‘ der neutestamentlichen Theologie.

Nachweis der Erstveröffentlichung der in diesem Band gesammelten Studien

1. Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar

Bisher unveröffentlicht.

2. Auf der Suche nach dem Kontext des Johannesevangeliums. Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung.

Erstveröffentlichung unter dem Titel: Auf der Suche nach dem Kontext des Johannesevangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung, in: J. Frey / U. Schnelle (Hg., unter Mitwirkung von Juliane Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 3-45 (hier ohne den Schluß S. 44-45).

3. „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.

Erstveröffentlichung in: M. Hengel / H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153-205.

4. Licht aus den Höhlen? Der johanneische ‚Dualismus‘ und das Schrifttum von Qumran

Erstveröffentlichung in: in: J. Frey / U. Schnelle (Hg., unter Mitwirkung von Juliane Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 117-203.

5. Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition

Erstveröffentlichung in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, Quaestiones Disputatae 203, Freiburg – Basel – Wien 2003, 60-118.

6. Heiden - Griechen - Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium

Erstveröffentlichung in: R. Feldmeier / U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228-268.

7. ‚Die Juden‘ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‚Trennung der Wege‘ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge

Wesentlich erweiterte und aktualisierte Fassung des Aufsatzes: Das Bild ‚der Juden‘ im vierten Evangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde, erschienen in: M. Labahn / K. Scholtissek / A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im vierten Evangelium, Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn etc. 2004, 33-53.

8. Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6

Erstveröffentlichung in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, Übergänge 38, München 2000, 349-379.

9. Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus

Erstveröffentlichung in: D. Sänger / U. Mell (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, WUNT 198, Tübingen 2006, 3-73.

10. Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums

Erstveröffentlichung in: A. Dettwiler / J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169-238.

11. Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium

Erstveröffentlichung in: G. van Belle (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel, BETL, Leuven 2007, 65-94.

12. Heil und Geschichte im Johannesevangelium. Zum Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium

Erstveröffentlichung in: J. Frey / S. Krauter / H. Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248 Tübingen, 2009, 459-510.

13. „...dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu

Erstveröffentlichung in: *New Testament Studies* 54 (2008), 375-397.

14. Eschatology in the Johannine Circle

Erstveröffentlichung in: G. van Belle / J. G. van der Watt / P. Maritz (Hgg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, BETL 184, Leuven 2005, 47-82.

15. Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium,

Erstveröffentlichung in: T. Nicklas, F. V. Reiterer and J. Verheyden (Hg., in collaboration with Heike Braun), *The Human Body in Death and Resurrection, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*, Berlin – New York 2009, 285-327.

16. Love Relations in the Fourth Gospel. Establishing a Semantic Network

Erstveröffentlichung in: G. van Belle / M. Labahn / P. Maritz (Hg.), *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, BETL 223, Leuven 2009, 171-198.

17. ‘Ethical’ Traditions, Family Ethos and Love in the Johannine Literature

Erstveröffentlichung in: J. W. van Henten / J. Verheyden (eds.), *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*, STAR 17, Brill: Leiden – Boston 2013, 167-203.

18. Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie

Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010) 448-478.

Register der antiken Texte und Stellen (in Auswahl)

1. Bibel

1.1 Schriften des hebräischen Kanons

<i>Genesis</i>		21,8f	89, 96f, 122, 133f, 614
1,1	39, 438, 539, 617, 622	21,12	90
1,2–5	225f, 435	26,10	96f
2,1f	583		
2,7	731	<i>Deuteronomium</i>	
3	101f, 109, 114, 138f	2,7	109
14,18	194	2,14	90
38,25	112	7,6–8	459
47,29	424	11,7	165
49,16–18	101	25,18	106
		30,2f.10	100
<i>Exodus</i>		31,17f	330
3,14	445	32,6	822
12	105		
12,10	525f	<i>1. Samuel</i>	
12,22	526	6,4f	94
12,46	608, 611		
15,26	95	<i>2. Samuel</i>	
16	615	20,14–22	313
17	104–114, 139		
17,8–13	103	<i>1. Könige</i>	
20,17	777	17,17–24	720
29,38–42	524		
34,9	519	<i>2. Könige</i>	
		4,8–37	720
<i>Leviticus</i>		18,4	92–94
19,18	798	20,3	165
26,12	315	22,4	101
<i>Numeri</i>		<i>Jesaja</i>	
9,12	525f, 608, 611	2,3	225, 435
11,2	95	2,5	165, 225, 435
12,11f	95	4,2	650
21	89–145, 611	5,16	650
21,4–9	90–95, 333, 544, 651, 690, 716	5,26	129
		6,1	128, 631

6,9f	463f, 611	53,2	331
6,10	100, 135, 330, 332, 541, 608, 649	53,4	527, 577
8,23–9,1	335	53,7.11	525, 527
9,1f	165, 225, 435	53,8	545
9,5	333	54,13	608, 611
10,15	650	56,8	130, 535
11	130, 332	59,9	165
11,1	129, 333	60,1ff	225, 435
11,2f	333	60,4	316
11,6	129	61,1	333
11,10.12	96, 128–130, 132, 134, 138, 316, 333	62,10	128
13,2	96	63,10	165
14,12	210, 429	63,16	822
18,3	96	64,6	330
26,10	165, 424	64,7	822
26,19	694	65,25	109
27,1	100	<i>Jeremia</i>	
27,9	519	3,4	822
29,18	447	7,14	310
33,10	650	15,7	323
33,23	96, 129	23	319
35,4	447	23,2f	316
40,3	372, 611	28,12.27	96
40,23	608	31,3	459
42,1	333, 517	41,17	323
42,2.5	333	51,10	165
42,6f	225, 333, 435, 445, 447, 616	51,45	315
43,4–6	316	<i>Ezechiel</i>	
43,11	445	11,17	316
44,6.24	445	20,8	136
45,5	445	20,34	316
45,21f	100	28,25	316
49,1	333	34	319
49,3	331	34,12f	316
49,5	316	37,21.27	315f
49,6	225, 316, 323, 331, 333, 445, 447, 616	47,9	610
49,22	128–130, 333	<i>Hosea</i>	
50,10	165	1,6	315
51,4	225, 435	2,25	315
52,13	333, 540f, 544, 566, 603, 616, 649f, 711	4,1	165
52,13–53,12	126–128, 134f, 138, 331, 332, 525, 649, 652	4,12	99
52,15	333f	<i>Micha</i>	
53	144, 330, 332, 513, 528, 568, 574, 577, 616	2,12	316
53,1	608, 611, 648	4,6	316
		<i>Jona</i>	
		1,8–16	313

<i>Sacharja</i>		110,1	374
9,9	609, 612	111,2	165
11	319	118,25	608
12	144	119,105	225, 435, 445
12,10	135, 608, 661, 651, 717	147,2	323
13,7	218	146,8	447
14,8	610		
		<i>Hiob</i>	
<i>Maleachi</i>		33,30	165, 446
3,1	273		
		<i>Proverbien</i>	
<i>Psalmen</i>		2,13	165
21,19	135	6,23	165, 225, 435, 445
22	144	9,5	396
22,2	489	16,15	165
22,19	608, 612		
31,6	489	<i>Kohelet</i>	
33,21	608	2,14	165
34,21	252f, 608, 611	10,8	109
36,10	445		
41,6.12	268	<i>Daniel</i>	
41,7	268, 511	1,5.8–16	779
41,10	135, 608, 611	5,12	165
42,5	268	6,4	165
43	268	7,13	145, 609, 694
43,3	445	7,22	694
51,13	165	11,36	136
56,14	165	12,1–3	694
60,6	96	12,2	222, 280, 323
68	135	12,3	164, 280, 433
68,10	514, 599		
68,22	713	<i>Esra</i>	
69,5	608, 611	11,9	323
69,10	608		
69,22	608, 612	<i>Nehemia</i>	
77,38	136	4,7	310
78,24	401, 608, 615		
81	135	<i>2. Chronik</i>	
82	610	30,15–30	527
82,5	165	31,1	93
82,6	374, 608	31,20	424
106,15	109		
107,24	165		

1.2 Zusätzliche Schriften der Septuaginta-Überlieferung

<i>Judith</i>		2,9	99
5,19	323	5,13	99
		7,26	445
<i>Weisheit Salomos</i>		11–19	97, 104
1,5	165	11,5.10	99

11,24f	459		
12,2.9f.20f	99		
13,10–19	99		
14,3	822		
14,12–21	99		
15,18f	100		
16	106		
16,5	690		
16,5–14	97–101, 136f, 165		
16,21	109		
18,3	445		
18,4	225, 435		
18,20	165, 690		
18,25	99		
19,1	99		
<i>Tobit</i>			
1,10–12	779		
4,6	165, 424		
13,4	822		
13,5	316		
13,6	165, 424		
<i>Jesus Sirach</i>			
23,1	822		
23,4–6	778, 822		
24,19.21	396		
36,13	316		
39,16	165		
47,11	519		
51,10	822		
<i>Baruch</i>			
2,30.34	316		
4,36f	316		
<i>1. Makkabäer</i>			
1,43	304		
6,44	568		
12,6	310		
15,2	310		
<i>2. Makkabäer</i>			
1,27	316, 323		
2,18	316		
5,17	136		
5,27	779		
6,18–31	568		
7,1–42	568		
7,9	165, 433, 568		
7,11	433, 568		
7,14	433		
7,18	568		
7,25	101		
7,32	568		
7,33	136		
7,37	568		
8,21	568		
14,37–46	568		
<i>3. Makkabäer</i>			
4,16	304		
6,2–15	822		
<i>4. Makkabäer</i>			
2,5f	777		
5,2.7–11	305		
9,3	101		
15,3	165f, 433		
<i>Psalmen Salomos</i>			
3,10–12	433		
3,12	164		
8,25	316		
8,28	323		
8,34	316, 323		
9,2	323		
11	316		
16,4	100		
102,9	99		

1.3 Neues Testament

<i>Matthäus</i>		4,24	300
3,7	271, 690	5,9	214, 430
3,9	214, 430	5,27–29	777
3,11	328	5,44	798
4,15	335	5,45	214, 430
4,19	329	8,5–12	262, 300

10,35	313	3,7–12	300
10,38	329	5,1–20	300
10,39	454	6–8	263
11,2ff. 7–9	271	6,9	652
11,14	271f	6,17–29	271
11,25–27	262	6,50	444
13,38	431	7,3	299
15,24	301	7,24ff	300
15,29–31	300	8,31	124, 489, 540
16,16–18	827	8,33	329
16,17–19	292	8,34ff	269, 329, 454
16,18	731	8,37	573
16,21	489	8,38	686
16,23	329	9,1	674
16,26	753	9,11–13	271f
16,34	329	9,12	489
17,12	272	9,43–47	280, 689
18,3	277	10,15	277
18,18	263, 731	10,17.30	165, 280, 433
19,16	280, 433	10,41–45	794
21,5–7	612	11,15–17	514
21,43	299	12,31	798
24,15	310	13,6.14.22	675
24,18	328	13,11	828f
25,31–46	691	13,16	328
25,46	433	13,26	674, 686
26,6–13	244	14,3–9	244
27,25	343	14,26	266
27,35	612	14,27	318
27,46	489	14,32–42	265–270, 536, 652, 711, 816
27,54	300	14,35	512, 563, 604
27,60f.66	724	14,41	512, 604, 706
28,1	724	14,43	266, 508
28,2–6	727	14,43–52	266
28,7	725	15,20	489
28,9	728, 730	15,23f	612
28,15	299	15,25.33	526, 604
28,17	733	15,34	489, 604
28,18–20	287, 300, 338, 831, 830	15,34–37	557
<i>Markus</i>		15,36	526
1	747	15,37–39	537
1,2–8	274	15,39	300
1,3	273, 274f, 812	15,46	724
1,4f	271–273	16,5	727
1,7f	262f, 274f, 328, 812	16,7	725
1,10	273		
1,11	275	<i>Lukas</i>	
1,16	772	1	271
1,17	328	1,17	272
1,20	329	2,1	708
2,7	374, 816	2,32	300

3,1	708	<i>Johannes</i>	
3,7	271, 690	1	271–277, 336, 550
3,10–14	271	1–6.12	261
5,1–11	263	1–12	353, 688
6,35	214, 430	1,1	39, 50, 375f, 539, 565f, 703, 751, 764, 810, 815, 817f, 830
6,17–19	300		
6,27.35	798	1,1–3	814
7,1–10	262, 299f	1,1–18	617–623
7,36–50	244, 628, 794	1,1–20,31	704, 788
9,22	489	1,3	155, 209, 438f, 600, 614, 705, 733, 818
9,23	329		
9,24	454	1,4	164, 221, 422f, 438f, 441, 446
10,15	210, 429	1,5	208, 223f, 235, 373, 422, 438f, 442, 448f, 467, 476, 556f, 600, 707, 826
10,18	210–212, 428f		
10,21f	262	1,6	220, 708
10,25	280, 433	1,6–8,15	151
11,2	652	1,7	422
11,30	122	1,8	422, 443
12,51	313	1,9	208, 220, 224, 422, 424, 438, 441, 449, 454
14,27	329	1,10	306, 374, 451, 454
16,8	165, 214, 223, 430, 434	1,11	228, 306, 351, 373, 452
17,23f.34f	686	1,12	214f, 317, 373f, 425, 430, 448, 707, 788
17,25	489	1,13	214, 215f, 317, 425, 431, 788
17,26	122	1,14	5, 164, 170, 424, 498, 504, 565, 632, 643f, 640, 654, 656, 659, 661, 703, 707f, 711f
17,31	328		
17,53	454	1,14–18	441, 600
18,17	277	1,15	328, 599
18,18	433	1,16	707
18,29f	280, 433	1,17	123, 137, 220, 424, 609, 614, 817
20,34	214, 430	1,18	119, 375, 566, 703, 749, 751, 764, 810, 817, 823, 830
22,15	489	1,19	306, 350, 452, 515, 620
22,19f	396, 574, 798	1,19–21	444, 818
22,24–26	794	1,19–34	812
22,24–38	263, 508	1,19–4,54	352
22,27	628	1,19–12,36	453
22,36	313	1,20–23	516, 810, 818, 819
22,53	167	1,23	539, 608, 611, 648
23,46	489, 537	1,25–31	577
23,51	299	1,26	517
24,1.10	724	1,27	262, 328, 517
24,4	727		
24,12	725f		
24,13	547		
24,26	489		
24,25–27,31f	284		
24,27	539, 794		
24,30	725		
24,32	539		
24,36–53	730		
24,36–49	26, 547f		
24,41	731		

1,28	300, 708		539, 599, 608–610
1,29	218, 228, 290, 314, 398, 454, 473, 497, 513, 517–519, 522, 524, 527f, 576f, 582f, 611, 706	2,18 2,18–22 2,18.23 2,19 2,20 2,21	675 137, 376 116, 132, 452 262, 276, 514 452, 603, 819 24, 160, 318, 470, 514, 516, 583, 660
1,29–24	261		
1,29–34	577		
1,30	328, 443, 517, 599	2,22	144, 284, 318, 470, 474, 506, 515f, 539, 543, 559, 600f, 623, 630, 640, 646, 732, 828, 831
1,31	350, 352		
1,32	577		
1,33	262, 443, 826, 829f		
1,34	819	2,23	512, 515
1,35	576	2,23–25	115f, 118, 132, 278, 714–716
1,35–39	148		
1,35–50	600, 626	2,23–3,36	145
1,35–2,12	747	2,25	299, 320, 452
1,36	314, 398, 517	3	140, 143, 277, 279, 283
1,36–40	772	3–12	755–761
1,37	152, 715, 728, 735	3,1f	116, 351, 452
1,37–51	747	3,2	132, 278, 282, 355, 442f, 705, 771
1,38	301, 708, 735		
1,39	334, 443f, 531, 708, 714, 735, 747	3,3	117, 140, 142, 214, 216, 235, 277f, 426, 432, 630, 678, 688f, 788, 790
1,40	290		
1,41f	301, 714, 735, 819	3,5	214, 277f, 287, 317, 404, 425, 630, 678, 688f, 715, 788
1,42	714, 735		
1,43	262, 714		
1,44.46	334f	3,6	215, 425
1,45	140, 145, 609, 613, 709	3,6–9	424
1,45–50	735	3,7	214, 693
1,47	314, 337, 350, 352, 371, 714	3,8	215, 425
1,48	320	3,10	350, 352, 443
1,49	322, 350, 352, 373f, 709, 819	3,10–21 3,11	278, 751 475
1,51	120, 416, 432, 528, 583, 609, 679, 819	3,11–21 3,11–14	118f, 122, 140, 143 458, 614
2–12	623, 787	3,13	119f, 125, 141, 145, 216, 278, 425, 432, 442, 475, 489, 557
2,1–11	137, 601, 628, 658, 709		
2,4	220, 266, 276, 327, 510f, 604, 650, 663, 824	3,13–21 3,14f	442, 742 89–145, 136f, 140–145, 164, 276, 333, 458f, 545f 490, 503f, 511, 514, 540, 559, 608f, 611, 614f, 651, 690, 717, 756
2,6	303, 351, 358, 452		
2,9	319, 717		
2,11	400, 490, 631, 639, 656, 659, 706, 819		
2,13	120, 303, 351, 358, 452, 512, 515	3,15	221, 279, 422, 503, 544, 583, 615, 688f, 790
2,13–22	488, 626		
2,14ff	306	3,16	137, 145, 164, 221, 228, 279, 329, 373, 422, 452, 457, 458–460, 466, 473,
2,14–22	261, 281, 514		
2,17	135, 140, 470, 506, 514,		

	475, 480, 520, 540, 557, 578, 582f, 664, 679, 689f, 710, 740f, 746, 752–757, 764, 797, 825	4,22	137, 228, 301, 326, 337, 345, 351f, 373, 452, 475
3,17	137, 442, 454f, 458f, 462, 688, 753–756	4,23	220, 322, 599, 635, 663f
3,18	136, 138, 219, 462, 476, 664, 668, 689, 691, 755	4,24	220, 352, 822, 826
3,19	164, 170, 223, 235, 448f, 455, 690, 746, 764	4,25	301
3,19–21	226, 411, 422, 436, 441f, 449, 688, 755	4,26	444, 714, 826
3,20	218f, 331, 424, 443, 462, 464	4,29	714
3,21	115, 164, 218f, 424	4,31–34	326
3,22	299, 626	4,32	397
3,25f	276	4,34	269, 321, 397, 507, 556, 710
3,26	300	4,36	334
3,29	275, 748	4,37f	82
3,29f	137	4,39–42	714
3,30	271	4,42	137, 228, 300, 326, 329, 373, 452, 454, 460, 715, 735, 756, 810
3,31	215f, 271, 432	4,44	262
3,31–36	382, 758	4,45	515
3,33	220, 424, 822	4,46–54	133, 262, 300, 658
3,34	829	4,48	716
3,35	755f, 796	5–10	352
3,36	142f, 164, 271, 279, 678, 380, 675, 689–691, 790	5–12	306, 343, 358–360, 372f
3,31	125, 216, 425f	5,1	120, 133, 303, 351, 358, 515
3,32	119	5,1–9	692
3,35	745f, 825	5,1–18	374, 718, 748
3,36	136f, 165, 279, 664	5,2	161
4	383, 747	5,2–9	261, 626
4,1–42	705, 748	5,3f	23
4,3	675	5,5	709
4,5	609, 614	5,10	351f
4,6	443, 705, 710, 821	5,16	352, 452
4,7	821	5,17	341, 692
4,9	228, 299, 303, 316, 345, 351, 358, 373, 452, 458, 789	5,18f	341, 352, 373, 514, 691f, 817f
4,12	609	5,19	375, 789, 818
4,13	400	5,19–30	693–696, 718, 721, 818
4,14	164, 400	5,19–47	692
4,15	401	5,20	133, 375, 745, 756
4,17	710	5,23	818
4,19	443	5,24	221, 235, 284, 423, 449, 664, 675, 680, 715
4,20	220, 310	5,25	599, 663f, 665, 680, 721, 758
4,20–26	137, 528	5,26	221, 281, 403, 423, 536, 552, 565f, 692, 711, 718, 720, 726, 818
4,21	663	5,27	609
4,21–24	160	5,28	663f, 665–668, 680, 718, 721f, 758
		5,30	375, 692

5,31–47	221, 394, 693	6,54	664, 667, 695, 697, 718
5,32	424	6,57	719
5,33	164, 235, 513	6,58	423, 425, 719
5,34–36	275	6,59	300, 316
5,37	119	6,60–65	465
5,39	373, 614	6,60–71	361
5,39.46	140, 144f	6,62	119f, 216, 425, 475, 489, 557
5,41	642		
5,44	373, 566, 642	6,63	424f
5,45–47	140, 609	6,64	290, 515, 538
5,46	614, 694	6,65	218, 320
6	263, 290, 341, 381–407	6,66–71	262, 290, 328
6,1–15	261, 718	6,69	678
6,4	303, 316, 351, 358, 512, 515	6,70	167, 515, 538
6,5–9	335	6,71	515f
6,15–21	262, 445, 449	7,1	352, 395, 514
6,17	300, 443	7,2	303, 351, 358, 515
6,18	443	7,4	445
6,20	444	7,6	510f
6,22–25	262	7,7	164, 451
6,23f	300	7,8	510f
6,26	262, 714, 716	7,8.10.14	120
6,28	164, 219	7,13	731
6,31	123, 539, 608f, 611, 615f	7,14	327
6,32ff	140, 326, 615	7,16	771
6,33	425, 454	7,18	221, 424, 642
6,35ff	320, 678, 795	7,19	303, 352, 514, 609
6,37	462	7,20	351
6,38	425	7,21	693
6,39f	532, 664, 667f, 695, 697, 718, 722	7,22f	140, 609
6,41	316, 340, 345, 425, 664	7,25	350, 514
6,42	262, 425	7,27	319
6,44	142, 320, 333, 462, 464, 664, 667, 695, 697, 718, 722	7,28	220, 319, 327, 424
6,45	218, 327, 338, 539, 608, 611, 790	7,30	266, 327, 375, 474, 511, 514, 516, 604, 650–652, 663, 824
6,46	119	7,32	514
6,47	678, 680	7,33f	125, 324, 326, 330, 489
6,47–50	423	7,35	322–327, 329, 337f, 358, 374, 787
6,48	795		
6,49	123	7,37	609, 678, 829
6,50	425	7,38f	160, 474, 514–516, 539–541, 583, 601, 819
6,51	425, 452, 454, 460, 497, 513f, 529–532, 569, 575f, 795	7,39	639, 651, 827, 830
6,51–58	326, , 715, 795	7,42	539
6,54	722	7,44	514
6,52	316, 340, 345	7,51	303, 358
		7,52	355
		7,53–8,11	24
		8	634
		8,2	309, 312
		8,5	609

8,12	164, 167, 223f, 422, 444–449, 452, 454, 460, 474, 818		454
		9,6f	302, 714
		9,18	341, 355
8,14	220, 424	9,22	13, 301, 350, 355, 358, 362, 364, 776
8,15	425		
8,16	216, 818	9,23	341
8,17	303, 358	9,24	642
8,20	266, 327, 375, 474, 511, 515f, 604, 650, 652, 663, 824	9,28f	140, 319
		9,30	319
		9,35–38	714
8,21	324–326, 330, 690	9,39	454f, 462
8,21–28	125, 142, 582	9,39–41	319, 649
8,22	324, 326	9,40	447
8,22–24	352	10,1	319, 532, 575
8,23	215f, 324, 426, 432, 451, 454f, 463	10,1–5	318f
		10,1–18	611
8,24	222, 690	10,3	715, 728
8,26	119, 220, 424	10,5	575
8,28	120, 124, 490, 503, 511, 514, 540, 559, 651	10,7	823
		10,7–18	318f
8,30f	341, 343f, 351	10,8	361
8,32	432	10,9	494, 575
8,33	140, 609	10,10	319, 361, 575
8,34	218, 582	10,11	314, 319, 497f, 514, 529–531, 535, 569, 575
8,34–36	317, 789		
8,36	582	10,11–18	532, 535
8,37–47	320, 514	10,12f	321
8,38	789	10,15	314, 319, 497f, 514, 529, 535, 569, 575, 787
8,39	214, 375, 430		
8,40	514	10,16	318–322, 320f, 358, 372, 374, 534f, 575f, 715
8,41	789		
8,42	425, 756, 762		
8,43	715	10,16–18	130, 135, 269, 319, 325
8,44	167, 211, 214f, 217, 220f, 340, 351, 371, 416, 425, 431, 452, 777	10,17	657, 745, 796, 818
		10,18	565, 711, 726, 756
		10,19	564
8,45f	218, 220, 424	10,17	325, 514, 529, 535f, 552, 565
8,47	215, 715		
8,48	344, 376	10,18	565f
8,50	642	10,22	515
8,51f	222, 678, 680, 690, 696, 719	10,22–39	376
		10,23	575
8,54	642	10,26	320
8,56	144, 510	10,27	320, 715, 728
8,58	599, 614, 692, 818	10,28	532, 535
8,59	330, 352	10,29	462
9	15, 445	10,30	209, 269, 319, 375, 566, 692, 830
9,1–41	709, 718		
9,3	164, 792	10,31	319, 352
9,4	133, 224, 331, 447, 460, 474f, 515, 602	10,31–33	515
		10,33	352, 374f, 818
9,5	167, 224, 331, 447, 452,	10,34	135, 144, 303, 358, 373,

	539, 608	11,41	144
10,34–38	692, 817	11,43	721, 758
10,35	140, 373, 800	11,44	579, 629, 721, 726, 749
10,36	373	11,45	351
10,37	462	11,45–54	281, 314, 352, 517, 533, 579, 629, 718, 749
10,38	319, 321, 462, 823		288, 350, 440
10,39	319, 330, 375, 515	11,47	308–315, 358, 535, 650
10,40	297, 300, 314, 517f, 533	11,47–53	228, 306, 626
10,40–11,54	705	11,47–54	318, 328, 534, 571, 810
10,41f	271, 276, 314, 513, 517f, 533	11,48	532
11	383, 695, 759, 818	11,49	319, 329, 532, 534, 569, 571, 575
11,1–5	719, 791f	11,50	787
11,1–44	314, 533, 628, 696, 717, 751	11,50–52	534, 569, 571, 575, 799
11,2	133, 290	11,51	130, 214, 319f, 326, 358, 372, 374, 497, 517, 529, 535
11,3	710, 720, 746, 757, 796f	11,51–53	297, 315–321, 430, 463, 517, 532, 569, 571, 575f, 799
11,4	514, 640, 656, 658		328, 375, 514, 575
11,5	579, 710, 746, 796f	11,52	330
11,6	720, 791		120, 303, 351, 358, 512, 515
11,6–16	719		515
11,7	538	11,53	127, 133, 144, 297–297, 422, 438, 447, 557f, 584, 762
11,8	352, 515, 579	11,54	262, 751, 758, 796
11,9	224, 331, 422, 447, 449, 454, 474, 602	11,55	475
11,10	224, 422, 443, 447, 602		328
11,11	189, 746, 757	11,57	714, 717, 750
11,11–15	326	12	334, 794
11,15	314		515
11,16	549, 564, 579, 733, 749	12,1–8	317, 328, 331, 351f, 722
11,17	720, 722	12,1–11	514
11,17–27	719	12,2	351f, 355, 747
11,18	515	12,3	515, 715
11,19	325, 351	12,3–8	262, 328, 475
11,21	696, 719, 792	12,4.7	322, 350, 608, 689
11,23–25	326	12,9	259, 297, 539
11,24–27	715	12,10	280, 297, 608, 689
11,25	221f, 423, 536, 552, 565, 579, 695–697, 718f, 722, 726, 757	12,11	144, 259, 284, 318, 470, 474, 506, 515f, 539f, 543, 559, 600f, 623, 630, 640, 646, 651f, 660, 732, 828, 831
11,26	564, 579	12,12	721
11,27	282, 564, 678	12,12–19	715
11,28–37	719	12,13	328f, 355, 460, 650
11,31	351, 696, 721	12,14	120, 297f, 338, 358,
11,32	719, 792	12,15	
11,33	269, 580, 710	12,16	
11,34f	710, 757, 797, 821		
11,36	710, 746, 757		
11,38	710, 722		
11,38–44	718–720, 719, 724		
11,39	709, 720		
11,40	640, 656, 717		

	374, 460, 651, 685, 706, 714, 787		648–650, 656, 716
		12,42	13, 116, 301f, 350, 355, 357f, 362, 364, 443, 463f, 716, 731, 776
12,20–36	125, 127f, 322–334		642, 716, 746, 758
12,21	141, 297f, 335f, 714		512, 758
12,23	266f, 508, 511f, 536, 540, 564, 604, 639f, 647, 650–653, 706, 711, 714	12,43 12,44–50 12,46	223f, 235, 446, 448f, 454, 476
12,24	423, 511, 542, 564, 566, 650f, 685, 76	12,47 12,48	455, 460, 462, 691 664f
12,25	216, 262, 269, 423, 451, 454, 678, 685, 746	12,49 12,58	119 667
12,26	269, 685, 695, 708	13	329f, 335, 745
12,27	267f, 290, 292, 511, 536, 538, 564, 580, 629, 650, 652f, 706, 711, 810, 812	13–17 13–19 13,1	11, 306, 353, 358, 360, 687, 787, 814 605 125, 141, 290, 321, 457, 474, 489, 508, 510f, 536, 564f, 663, 706, 710f, 744, 749f, 754, 757, 759f, 763, 796f
12,28	127, 267f, 269, 292, 490, 511, 514, 540f, 640, 647, 652, 711		759, 780
12,30	536		475, 793
12,31	167, 209–211, 227, 269, 426, 429, 451f, 455, 467, 511, 552, 605, 639f, 647, 650, 653	13,1–3 13,1–20 13,2	167, 211, 265, 290, 426, 515
12,32	123–125, 133, 137f, 141f, 211, 297, 326, 333–338, 373, 374, 460, 490, 511, 514, 540, 542, 545, 559, 639f, 647, 651, 654, 657, 826	13,3 13,4f 13,4–11 13,7 13,8 13,10	536, 538, 559, 564 714 795 601, 630, 759 796 583
12,33	120, 123, 326, 373, 503, 511, 516, 545, 559, 651, 657, 821	13,11 13,14f 13,15	538, 583 497, 749, 786, 795 760, 796
12,34	120, 124f, 141, 303, 326, 358, 490, 511, 514, 545, 559, 651	13,16.20 13,18 13,21	262, 678, 796 135, 539, 608, 611 269, 580, 710
12,35	164, 235, 422, 438, 448f, 474	13,22 13,23	749 8, 725, 746, 751, 758, 797
12,35–50	229, 468		744
12,36	164, 214, 223, 235, 306, 422, 430, 434, 449	13,24 13,26	711
12,37f	463f, 631, 660, 710, 716	13,27	165, 211, 426, 536, 711, 714
12,37–43	228, 230, 306, 320, 352, 512, 758		116, 361, 443, 515, 602, 705, 760, 797
12,37–50	141, 218, 221	13,30	490, 510, 514, 540f, 559, 652f
12,38	135, 462, 539, 604, 608f, 611f, 639	13,31	507
12,38–40	558, 648	13,31–38	229, 468, 471, 560, 571, 684, 686, 761f
12,40	135, 463, 539, 608, 611, 716	13,31–14,31	653, 760
12,41	128, 541, 609, 614,	13,32	

13,33	306, 324, 350, 352, 451, 509, 560, 570, 684f		764, 798
13,34	161, 314, 466, 475, 509, 569, 628, 739f, 742, 749, 754, 763, 773, 787, 793, 796, 797f	14,24 14,25 14,26	119, 135, 715, 798 506, 608, 646 163, 284, 470, 475, 506, 560, 584, 630, 640, 646, 685, 732, 790, 826–831
13,35	161, 218, 314, 456, 569, 742f, 761, 773, 797, 801	14,27	269, 471, 473, 542, 560, 580, 685, 687, 711, 732
13,36	324, 608	14,28	489, 687, 746, 762, 817
13,36–38	265, 288, 326, 509, 570, 684, 760, 761, 799, 810	14,29 14,30	509, 684 167, 209, 265, 426, 451f, 455, 565
13,37	531, 535, 569f, 575		
14,1	209, 269, 280, 375, 462, 471, 509, 540f, 560, 570, 580, 684, 687, 711, 799	14,31 15–17	10, 17, 265f, 269, 456, 473, 539, 682, 743, 745, 754, 762, 812 10f, 17, 207, 469, 682, 742, 773, 787, 793
14,1–31	686		
14,2ff	324, 489, 571, 635, 667, 669, 674, 679, 684f, 687, 695f, 738, 760, 789	15,1 15,1–8 15,2.4.5.8.16	220, 424, 508 763 334
14,3	595, 599, 686f, 708, 738, 818	15,3 15,4.5.7.9.12.17	795 763
14,4–6	326	15,6	690f
14,4–11	788	15,8	297, 640, 647, 654
14,5	733	15,9	475, 569, 744–746, 763, 798
14,6	220f, 341, 423f, 494, 552, 565, 823	15,10	745, 763
14,7	280, 326, 751, 754, 817, 823	15,11 15,12	732 161, 475, 569, 746
14,8	494	15,12–17	745, 762
14,9	280, 326, 333, 375, 494, 528, 754, 817, 823, 830	15,13	314, 321, 325, 489, 497, 514, 529f, 536, 540, 564, 569, 575, 710f, 779f, 754, 756–758, 763, 780, 797, 813
14,10	823	15,13–15	764, 790, 798
14,11	462	15,14	763
14,12	375, 489, 678, 733	15,15	771
14,13	640, 647, 654, 678	15,17	569, 798
14,14	678	15,18	361, 372, 373, 475, 509, 623, 684, 695, 754
14,15	549, 745f, 763	15,18–25	377, 412, 449f, 455, 477, 799
14,15–24	509, 763	15,19	215, 361, 373, 455, 746
14,15–28	762	15,20	452, 475, 678
14,16	475, 595, 687, 732, 762, 826f, 829f	15,22.24	218f
14,17	163, 167, 213, 220, 424, 451, 455, 475, 684, 687, 826	15,25	303, 308, 358, 539, 611
14,18	471, 509, 541, 560, 679, 684, 695, 828	15,26	163, 213, 220, 424, 472, 475, 508, 730, 732, 790, 826–830
14,19	455, 509, 602, 679, 684, 687		
14,21	745f, 762, 763f, 798		
14,22	455	15,27	312, 786
14,23	685, 687f, 745f, 762–	16,2	13, 301f, 350, 352, 358,

	362, 364, 372, 451, 455, 471, 684, 695, 776	17,2 17,3	462, 536, 647 819, 822
16,3	362, 364	17,4	125, 269, 321, 507, 510, 556, 639f, 647, 683
16,4	475		321, 463, 490, 540f, 622, 633, 639f, 647, 652, 654, 660, 703, 737
16,4–33	471, 560	17,5	462
16,5	142, 489, 560		451, 455, 462
16,5–7	509		640, 653
16,6	455, 560, 684	17,6	125, 451, 455, 475, 557, 601, 683
16,7	220, 306, 424, 471, 489, 542, 550, 684, 729, 828f	17,9 17,10	455, 532, 535, 538, 611 557
16,7–11	509, 826	17,11	451
16,8	218, 451, 455, 828		210–212, 215, 220, 424, 426, 451, 473
16,8–11	464, 472, 475, 732, 827f	17,12	455
16,8–15	685, 732	17,13	156, 473, 514
16,9	218, 455, 632	17,14	314, 497, 520, 529–531, 569, 575f, 583
16,10	471, 489, 541, 559f, 632, 684f, 734	17,15	327, 334, 639 321
16,11	167, 209f, 219, 227, 426, 451f, 455, 467, 475, 477, 510, 552, 557, 559, 601, 632	17,16 17,17 17,18 17,19	740, 743, 764 361, 372, 452, 456, 466, 480, 754, 799 375, 653, 799
16,12–18	509		456, 466, 473, 480, 745, 754, 799, 801
16,13	163, 167, 213, 220, 282, 284, 312, 424, 826f	17,20 17,20–22	463, 635, 639–662, 654, 659f, 662, 667, 677, 684, 686f, 695f, 708, 738, 756, 818, 825
16,13–15	265, 470, 475, 506, 560, 630, 646, 826f, 829–831	17,20–26 17,21	466, 745 466, 745
16,14	541, 543, 640, 647, 654, 661, 830f	17,22	
16,16–19	326, 541, 506, 595, 602, 679, 684, 684f	17,23	
16,16–33	790	17,24	
16,17	734		
16,20–22.33	211, 451, 455, 471, 541, 684, 732		
16,21	560	17,24–26	466, 745
16,22	135, 560, 685	17,26	771
16,23	790	17,32	321
16,24	685	18,1	538, 723
16,25	318, 630	18,1.4–6.8–11	657
16,27	745f, 763	18,1–11	265–267
16,28	125, 489	18,3–12	262
16,29	318	18,4	536, 538
16,32	262, 318, 664	18,5	565
16,33	308, 310f, 372f, 455, 464, 467, 473, 475, 477, 541–543, 557, 559–601, 605, 683, 658, 695, 732, 764, 786	18,5–9.32 18,6 18,8	539 328, 538, 629 314, 532f, 538, 564, 711, 749
17	457, 497, 656, 703, 745	18,10f	313, 570, 810, 812
17,1	268, 292, 490, 511, 540f, 566, 639f, 647, 652, 654	18,11 18,23 18,14	532, 536, 538, 564, 629, 711 657 309, 311f, 314, 529,

	532, 534, 539, 569, 571	19,22	354
18,19–21.23	564, 657	19,23	538, 565, 712
18,20	142, 303, 306, 351	19,24	539, 608, 612
18,22	564f	19,25–27	262, 297, 532f, 536, 564, 579, 725
18,23	536, 538, 564	19,26f	281, 314, 510, 744, 746, 754
18,25–27	262	19,28	321, 507, 539, 559, 564f, 606, 608, 610, 612, 713
18,28	162, 398, 526, 558, 564, 604, 705f	19,28–30	556, 556, 584, 603, 612, 656
18,28–19,6	280	19,29	528, 564
18,28–19,18	629, 705, 826	19,30	281, 473, 489, 507, 536f, 538, 603, 626, 629, 632, 657, 710f, 723, 750, 821
18,30	327	19,31	526, 558
18,31	358, 373, 504	19,31–37	398, 723
18,32	123f, 504, 538, 545, 657	19,32	706
18,33	689	19,33	526, 537, 604, 632, 723, 821
18,34	536, 564, 657	19,34	537, 547, 583, 632, 713, 732
18,35	299, 309–311, 351	19,35	424, 537, 550, 639, 716, 760, 785
18,36	425, 451, 538, 543, 559, 564, 635, 657, 689	19,36	525f, 539, 558, 576, 608f, 611f, 706
18,37	164, 215, 220f, 235, 424, 489, 543, 564, 656f, 689, 715	19,37	135, 138, 142, 333f, 546, 604, 608, 611f, 648, 651, 662, 717
18,38	313f, 351, 424, 489, 532, 534, 538, 543, 579, 749	19,38	731
18,39f	262, 398, 532f, 579, 689	19,38–42	262, 351, 538, 559, 603, 713, 724, 750
18,39–19,1	314	19,39	422, 443
19	508, 558, 584, 595	19,40	303
19,1	532, 538, 559, 565	19,41	706
19,1–3	262, 656, 712	19,42	303
19,3	538, 565, 689	20	24, 468, 543, 556, 632, 737
19,4	300, 489, 532, 534, 538, 564, 657	20,1	422, 603, 723
19,5	538, 656, 712, 821	20,1–18	724, 747
19,6	300, 489, 532, 524, 538, 564, 657	20,2	744, 746, 750, 754
19,7	303, 358, 374f, 629, 818	20,2–10	603, 723–727, 750
19,9f	564, 657	20,7	696, 818
19,11	543, 564f, 657	20,8	335, 550, 633, 696, 714, 716, 736f
19,12	373, 689	20,9	601, 630
19,13	302, 656	20,11–18	556, 723, 727–730, 750
19,14f	300, 398, 526, 558, 582, 604, 689, 706	20,14	328
19,15	313, 373, 657, 689	20,16	302, 736
19,16b–19	262	20,17	489, 544, 603, 714, 750,
19,16–30	280		
19,17	302, 489, 513, 519, 536, 538, 564, 657, 711		
19,18	538, 559, 565, 712		
19,19	337, 689		
19,19–21	300, 534		
19,20	351, 657, 826		
19,21–32	657		

	771, 788, 790, 818, 823	5,31	124, 127, 503, 544, 651
20,18	724, 737	6,5	336
20,19	730, 824	6,13	310
20,19–23	547, 714, 723, 730–737	7,41	304
20,19–29	263, 551	8,4ff.26ff	336
20,20	550, 633, 696, 716, 736, 737, 826f	8,32	518
		10,22	309
20,21–23	375, 473, 578, 556	13,1	431
20,22	163, 537, 550, 578, 584, 597, 602, 630, 786, 829	15,20	304f
		15,29	305, 776
20,23	218, 473, 578, 678, 786, 796	18–19	355
		19	794
20,24–29	547, 605, 723, 730, 733, 824	19,3	151
		19,23–41	304
20,25	550, 714, 733f	21,8	336
20,27	292, 548, 633, 696, 714, 717, 735f	21,18	310
		21,24	424
20,28	141, 209, 375, 550, 556, 559, 566, 633, 660, 736, 810, 824	21,25	305
		26,18	226, 435
20,29	327, 334, 549, 644, 662, 716, 734	<i>Römerbrief</i>	
		1,3	820
20,30f	23, 83, 235, 259, 281, 449, 499, 542, 550, 659, 813	1,16	301
		2,7	165, 280, 433
		2,7	689
20,31	23, 639, 785	2,9f	301
21	20, 24f, 250, 252, 256, 260, 263, 292, 350, 357f, 437, 497, 500, 673f, 704, 727, 754, 770, 811	2,22	304
		3,24f	520, 574
		4,25	540, 568, 574, 576
		5,7	568
		5,8	753, 825
21,1.14	558	5,9	574
21,3	315, 422	5,21	165, 280, 433, 689
21,7	744, 746, 750	6,4	574
21,10	548	6,5	816
21,12	696	6,8	689
21,15–17	292, 744, 746, 750	6,22	165, 433, 689
21,18	288, 335, 570, 750, 799, 810	7,7f	777
		8,2.6.10	689, 777
21,19	640, 647, 656	8,3ff	424, 752f
21,20	744, 746	8,14.16	214, 430
21,21–23	674, 679, 686f	8,15	822
21,23	602, 719, 771, 788, 799	8,32	458, 540, 753
21,24	8, 149, 152, 497, 734, 760, 788, 813	8,32–34	574
		8,33	573, 825
21,25	23, 39, 239, 813, 815	8,35.39	753
		9,24–26	315
		9,26	214, 430
<i>Apostelgeschichte</i>		10,16	127, 332
1,21f	287	11,27	519
1,24	777	13,12–14	226, 435
2,1ff	731	15,21	332
2,33	124, 127, 503, 544, 651		

1. Korintherbrief

1,18ff	491, 493
1,20.26	552
1,23	553, 563, 711
1,29–31	493
2,2	553
2,6.8	210, 428, 552
4,5	674
8–10	776, 784
8,1ff	305
8,4	304
8,6	374, 816
8,7	304, 784
10,9	138
10,19	304f
10,28	305
11,23f	396
11,26	674
12,2	304
12,4–6	830
15,3	568, 725
15,5–8	592
15,6	674
15,12	682
15,29	573
15,45	689
15,51	674

2. Korintherbrief

3,17	829
4,4	210, 429
4,6	226, 435
4,10–12	689
5,14–21	574, 576
5,21	579
6,14f	167, 201, 574
6,15	428
6,16	304, 315
13,13	830

Galaterbrief

1,4	540
2,20	540, 689
3,1	546, 553
3,13	574, 576, 579
3,26	214, 730
3,28	808
4,4	752f
4,6	822
5,16	424, 777
6,8	165, 280, 433, 689

Epheserbrief

1,4	463
2,2	210, 214, 429f
2,3	777
2,7–9	335
2,11–18	372
2,14–18	322
3,6	322
5,2	540
5,8	165, 214, 223, 226, 430, 434, 435

Philipperbrief

2,6	374, 816
2,8	490
2,9	127, 503, 544, 652
2,10	816

Kolosserbrief

1,12f	226, 435
1,15	816
3,3f	689

1. Thessalonicherbrief

1,9	304, 784, 819
4,4f	777
4,16	686, 688
4,17	674, 679, 686
5,4–8	226, 435
5,5	165, 214, 223, 234, 430, 434
5,9	430
5,25	540

2. Thessalonicherbrief

2,3.10	676
--------	-----

1. Timotheusbrief

2,6	573
4,1	213
6,20	46

2. Timotheusbrief

2,18	668, 682
------	----------

Titusbrief

2,13	816
2,14	315

Hebräerbrief

1,3	127, 503, 816
-----	---------------

1,8	816	2,15–17	304, 677, 777f, 784
2,17	315	2,18ff.	16, 212, 227, 319, 360f, 427, 465, 480, 676, 681, 772, 774, 778, 809, 813
4,8	617		
7,11	617		
7,26	127, 503	2,21	215, 220
8,13	617	2,22	778
10,4	519	2,27	220, 790
10,9	617	2,28	602, 674f, 677, 691
10,30	315	3,1	214, 317, 430, 745
12,13	563, 711	3,2	214, 317, 430, 677, 681, 689
13,12	315		
14,9	315	3,3	675
		3,4.7	217
<i>Jakobusbrief</i>		3,5	217, 519
1,17.27	216	3,8	214f, 217, 227, 426
3,15.17	216	3,9	215, 217f
		3,10	167, 211, 214, 227, 426, 430f, 746, 779
<i>1. Petrusbrief</i>			
1,1	323, 336	3,12	212, 217f, 227, 426
1,19	518	3,14f	218, 222, 235, 284, 424, 675
2,9	226, 315, 435		
2,11	777	3,15	215, 779
		3,16	458, 530, 568, 574, 745, 780, 782
<i>2. Petrusbrief</i>			
1,1	816	3,17	778
1,14	335	3,18	746, 780
2,14	777	3,19	215, 220
		3,23	746
<i>1. Johannesbrief</i>		4,1ff	213, 215
1,1	782f	4,1–6	774
1,1–3	717, 777, 819	4,2	360, 553, 676, 772, 778, 820
1,2	235		
1,3	789	4,3	212, 227, 360, 772
1,5	223, 822, 825	4,5	215
1,6	164, 220, 235, 424, 777	4,6	163, 165, 213, 215, 220
1,7	235, 520, 522, 530, 569, 777	4,7f	161, 746
1,7–2,2	217	4,7–5,4	742, 781
1,8	220	4,8	822, 825
2,1	211, 217, 519, 573, 826, 829	4,9	457–459, 540, 579, 679, 745, 752f, 797, 825
2,2	314, 520–523, 528–530, 569, 574, 577, 581, 686	4,10	314, 458, 520, 522f, 529f, 540, 569, 574, 579, 581, 745, 797, 825
2,4	220, 791	4,11	579, 745f
2,7	314, 798	4,12	746
2,7–11	777f	4,14	459
2,8	220, 223f, 235, 314, 598, 677	4,16	822, 825
2,9	218, 223f, 783, 791	4,17	675f, 691, 825
2,10	161, 218, 746, 772	4,19	745f
2,13f	211f, 227, 426	4,20	783
2,15	161, 746	4,21	745f
		5,1	782

5,1.4.18	214f, 431	2,6.15	46
5,2	214, 317, 430	2,9	371
5,6	220	2,10	372
5,6–8	569	2,14	305, 776
5,7	830	2,17	314
5,12	675, 678, 680, 689, 823	2,20	305, 776
5,16f	217, 304	3,9	371
5,18	211f, 217, 227, 304, 426, 456	3,10	372
5,19	210, 212, 215, 426	3,12	314
5,20	220, 304, 817, 819	5,6	524, 817
5,21	304f, 372, 774	5,9	314f
		7,9	315
		9,20	304
<i>2. Johannesbrief</i>		10,11	315
1	746, 772	11,9	315
4	164, 220	12,7	416
5	314, 798	12,7–10.13	210f, 429
7	212, 227, 427, 553, 675f, 772, 778, 820	12,18–13,10	213
8	681, 783	13,1–11	676
10	783	13,7	315
		13,11–18	213
		14,3	314
<i>3. Johannesbrief</i>		14,6	315
allg.	783	16,13	213
1	746, 772	17,15	315
3	164, 220, 771	18,4	315
5	771	19–20	691
7	303, 305, 371, 635, 775	20,10	213
10	771	21,2	314
15	771, 813	21,6	817
		21,8	305
<i>Johannesapokalypse</i>		22,8	771f
1,1.4.9	771f	22,13	817
1,8	817	22,15	305
1,17	817		

2. Frühjüdische Autoren und Texte

2.1 Philo von Alexandria

<i>De Agricultura</i>		<i>De mutatione nominum</i>	
95–109	101	253–263	396
<i>De decalogo</i>		<i>De opificio mundi</i>	
153	777	29–35	434
<i>De fuga et inventione</i>		<i>De praemiis et poenis</i>	
137	396	163–172	316

1. Henochbuch (äthiopisch)

10,10	164, 433
15,4,6	164, 433
37,4	164, 433
40,9	164, 433
48,4	445
57	316
58,3	164, 433, 445
90,33	316
108,11	165
108,11–14	223

2. Henochbuch (slawisch)

24,4j	225, 434
25	225, 434
64,5	519

Ascensio Isaiae (Himmelfahrt Jesajas)

1,3	210f, 429
2,4	210, 429
10,29	210f, 429

Joseph und Aseneth

8,5,9	165, 396, 225f
15,4f	396
16,14,16	396
19,5	396
21,21	396

Jubiläenbuch

10,8	210, 429
------	----------

*Liber Antiquitatum**Biblicarum (=Pseudo-Philo)*

11,1	225, 435
19,4	225, 435
23,13	433
28f; 33,3; 60,2	225, 434

Pseudo-Phokylides

31	305
----	-----

Oracula Sibyllina

3,63.73	428
3,548	304
5,76	136

Testament Abrahams

14,14	433
20,15	433

Testamente der Zwölf Patriarchen

Testament Rubens

2,1	213
2,2	428
3,2	213
4,7.11	428
6,3	428
6,9	165, 424

Testament Simeons

3,1	213
5,3	428
6,6	213

Testament Levis

3,3	213, 428
8,11–17	312
17,11–18,14	312
18,12	428
19,1	226, 428, 435
25,3	428

Testament Judas

14,8	213
20,1–2	198
20,1–5	213
23,1	213

Testament Issachars

6,1	428
7,7	428

Testament Sebulons

9,7f	213, 428
------	----------

Testament Dans

1,7	428
4,7	428
5,1	428
5,5	213
5,10f	428

Testament Naphtalis

3,3	213
-----	-----

Testament Assers

1,8	428
3,2	428
5,2	433
6,2	213
6,5f	194, 433

		7,1f	428
<i>Testament Josefs</i>		10,3	165, 424
7,4	428	20,1ff	165
20,2	428		
		<i>Vitae Prophaetarum</i>	
<i>Testament Benjamins</i>		4,6.21B.22	428
3,3f.8	428	17,2.2B	428
6,1.7	428		

2.4 Schrifttum aus Qumran

<i>IQpHab (Pescher Habakuk)</i>		IV 24	196
I 9	164	IV 26–XI 22	179, 198f
II 16	164	V 1–III 12	179
III 13,24,25	164	V 1–IX 26	179
IV 3–14	161	V 1–XI 22	173
VII 7–14	161	V 1	179
		V 2.9	175
<i>IQS (Gemeinderegel)</i>		V 3	164, 169, 219, 424, 436
allg.	223	VIII 2	164, 169, 219, 424, 436
I 1–III 12	187, 191, 193, 198, 201	VIII 4.6	164
I 3f.9f	161, 459	VIII 18	163
I 5	164, 169, 219, 424, 436	IX 2b–22	187
I 9f	430, 434	IX 16f	178
I 10	162	X 24f	178
I 16–26	199		
I 16–III 12	181	<i>IQSa (Gemeinschaftsregel)</i>	
II 1–18	193	I 2,24	175
II 2–10	199	II 3	175
II 5	164		
II 11	774	<i>IQ Sb (Segensregel)</i>	
II 16	430, 434	II 24	163
III 7	163f, 446		
III 13	430, 434	<i>IQM (Kriegsregel)</i>	
III 13–IV 26	163f, 167f, 171, 179f, 187, 190, 193, 197, 200, 230, 234, 419f	allg.	223, 420
III 18f	163, 167, 213	I 1.3.9.11.13	164, 190f, 430, 434
III 20f	195	I 1.7f.10.16	190, 430
III 21	164	I 1.5.13	190
III 23	195	I 2.6	191
III 24	167, 181, 195, 430, 434	II 1ff.10–15	191
III 25	433	III 6.9	190
IV 4–7	164f	III 14	191
IV 8–9	199	IV 2	190
IV 10f.20f	164	IV 9	371
IV 12	164, 196	IX 15f	190
IV 13f	196	XI 6	191
IV 18f	195	XI 8	190
IV 21.23	163, 196, 201	XI 16	191
IV 22	181, 198	XII 12–15	191
		XIII 1–6	193
		XIII 2.4.11	190

XIII 8	191		
XIII 10	163, 167	<i>4Q177</i>	
XIII 16	190	allg.	188
XIV 9.17	190	10–11,7	164, 434
XV 3	190	12–13i5	163
XV 9	164	12–13i7.11	434
XVI 11	190	12–13i 7.11	164
XVII 6f	190		
XVIII 1.3	190	<i>4Q181</i>	
XIX 5–8	191	allg.	199
		l ii 3–6	164, 433
<i>1QH^a (Hymnenrolle)</i>			
IV 38	163	<i>4Q213</i>	
VI 23	198	allg.	188
VI 24	163, 198		
VII	187	<i>4Q225</i>	
VIII 29f.39	163	l i 9	164
IX 28	195		
X 15	96	<i>4Q228</i>	
X 24	371	l i 8	194
XI 20–27	187	l i 9	433
XII 6–XIII 6	187		
XII 16	774	<i>4Q255</i>	
XIII 38	164	2,1	163
XVI 13	163, 195		
XX 15	163	<i>4Q257</i>	
XX 34	195	allg.	180
		V 7	164, 433
<i>3Q15 (Kupferrolle)</i>			
XI 12f	162	<i>4Q258</i>	
		VII 4	163
<i>4QApocrJoseph</i>			
I 16	822	<i>4Q266</i>	
		6 i 12	164, 433
<i>4QMidrEschat</i>			
allg.	223	<i>4Q267</i>	
II 14	200	9 iv 4	164
<i>4QOtot</i>			
allg.	179	<i>4Q268</i>	
		1,9	164
<i>4QS^{a-j}</i>			
allg.	179	<i>4Q270</i>	
		2 ii 11.14	163
<i>4QS^d</i>			
l i 2	175	<i>4Q272</i>	
		l i 7	164, 433
		l ii 1	164, 433
<i>4Q171</i>			
3–10 iv 25	163	<i>4Q280</i>	
		allg.	188, 198, 201
<i>4Q174</i>			
allg.	188	2,1	164, 434
		2,2	193

<i>4Q286–287</i>		<i>4Q491+493</i>	
allg.	188, 198, 201	allg.	179
<i>4Q287</i>		<i>4Q502</i>	
2,5	163	allg.	182
10,13	163	<i>4Q504</i>	
<i>4Q299</i>		1–2 v 15	163
35,1; 73,3	195	4,4	195
<i>4Q299–301</i>		4,5	163
allg.	197	<i>4Q506</i>	
<i>4Q392</i>		131–132,9	195
1,4–7	225, 434	<i>4Q510–511</i>	
1,7	164	allg.	188, 223
<i>4Q402</i>		<i>4Q542</i>	
4 i 12	195	1 i 10	163
<i>4Q403</i>		1 ii 8	193
1 I 44	163	2	193
<i>4Q405</i>		<i>4Q543–549</i>	
14–15 I 2	163	allg.	193
19,2	163	<i>4Q548</i>	
20ii–22,10	163	1 ii–2,10f15f	223, 434
23ii 6.8	163	<i>4Q561</i>	
<i>4Q415–418.423</i>			188, 198
allg.	197	<i>5Q11</i>	
<i>4Q417</i>		allg.	179
1 i 8	195	<i>6Q19</i>	
<i>4Q418</i>		2,2	164, 433
8,6	163	<i>11Q17</i>	
43–45 i 6	195	IX 5	163
<i>4Q422</i>		<i>11QApPs^a</i>	
I 7	163	allg.	188
<i>4Q427</i>		<i>11QMelch</i>	
8 ii 18	163	allg.	188
<i>4Q444</i>		2i8.14	215, 430
1–4i+5,1	163	<i>11QTemp^a</i>	
6,4	163	allg.	188
<i>4Q460</i>		XLIX 5ff. 16ff.	162
5 I 5	822		

<i>CD</i>		IV 12–13	200
I 1	164	IV 12–VI 11	187
I 9–11	173	IV 15–17	200
II 2–13	187, 199	V 11	163
II 7	198	V 18	167
II 12	163	VII, 4	163
II 14f	164	XIII 7	164
III 1	161	XX 8–11	774
III 20	164, 433		

2.5 Rabbinisches Schrifttum

<i>Achtzehnbittengebet</i>		zu Ex 17,11	105, 139
5f	822	zu Ex 18,27	165
10	316		
Mischna		<i>Mekhilta de R. Shim'on bar Jochai</i>	
<i>Pesachim</i>		zu Ex 17,11	105
5,1	526	<i>Midrasch Tanchuma B</i>	
<i>Rosch ha-Schana</i>		§ 49	109
3,1-7	102	<i>Sifre Devarim</i>	
3,8	102-106, 112, 139	296	106
<i>Tamid</i>		<i>Bemidbar Rabba</i>	
7,4	165	19	108
		19,23	96
Jerusalemener Talmud		Targumim	
<i>Rosch ha-Schana</i>		<i>Fragmententargum</i>	
3,9	108	zu Num 21,9	113
<i>Sanhedrin</i>		<i>Targum Neofiti</i>	
18d	323	zu Num 21,9	110–113
<i>Terumot</i>		<i>Targum Onkelos</i>	
8	313	zu Num 21,9	103, 112
Babylonischer Talmud		<i>Targum Jonathan</i>	
<i>Berakhot</i>		allg.	129, 165, 333
33a	106, 114	zu Jes 11,1.6	129
<i>Megilla</i>		<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>	
18b	368	zu Num 21,9	112f
Midraschim		<i>Pirqe de R. Eliezer</i>	
<i>Mekhilta de R. Jishmael</i>		54	112f
zu Ex 17,8	106		

3. Griechisch-römische pagane Autoren und Werke

Cassius Dio		X 96,7	816
65,7,2	368		
67,14,2	369	Platon	
68,1,2	369f	<i>Philebos</i>	
		23e	317
Corpus Hermeticum			
I 9.12.17.21.32	432	Plutarch	
XI 13.14	432	<i>De Iside</i>	433
XII 15	432		
XIII 9.12.18f	432	<i>Vita Demosthenes</i>	
		29,7	537
Epiktet			
<i>Enchiridion</i>		<i>Moralia</i>	
53,4	563	669d	779
Euripides		<i>Quaestiones Convivales</i>	
<i>Orestie</i>		IV 5, 1–3	305
1640	317		
Juvenal		Ptolemaios	
<i>Satirae</i>		<i>Geographica</i>	
14,98f	305, 779	V 16,4	327
Lukian		Strabo	
<i>De morte Peregrini</i>		16,2,2	310
16	305	Sueton	
Maximus von Tyrus		<i>Domitian</i>	
6,1	433	12,2	310, 369
Minucius Felix		Tacitus	
<i>Octavius</i>		<i>Historiae</i>	
30	305	V,4,2	305
		V 4,2	779
Plinius der Jüngere			
<i>Epistulae</i>			
X 96f	370		

4. Frühchristliche Autoren und Werke

<i>I Clemensbrief</i>		Augustinus	
5,4	335	<i>De Consensu Evangelistarum</i>	
59,2	226, 435	I 2,4	246
		I 4,7	246
		II 18,42	244

II 67	11	III 24,7–14	244
		III 36,2	335
<i>Tractatus in evangelium Iohannis</i>		III 36,11f	731
49,27	315	III 39,3f	336
		III 39,15	699
<i>Barnabasbrief</i>		III 39,15	241
5,8	131	IV 7,7	305
10,9	777	IV 23,3	335
12,2f	107	V 1,26	305
12,5–7	131, 139	V 24,1	336
12,5	102, 107	VI 14,5	699
12,7	123	VI 14,7	5, 48, 244, 804
18,2	210	VI 14,7	699, 809
		VI 25,10	48
<i>Canon Muratori</i>		VI 25,24–26	48
13ff	336	VII 25,7ff.	48
37	335		
		<i>Praeparatio Evangelica</i>	
Clemens von Alexandrien		XIII 12,9–11	225, 434
<i>Hypotyposen</i>			
VI	5, 699, 809	Hirt des Hermas	
		Mandata 3,4	165
<i>Quis dives salvetur</i>			
42	699	Hieronmyus	
		<i>Adversus Pelagianos.</i>	
<i>Stromateis</i>		III 2	271
IV 97.1–3	776		
VI 5,41	305	<i>De viris illustribus</i>	
		9	244
Cyprian		9.18	48
<i>Ad Quirinium</i>		16	731
11,20f	107		
		<i>in Hieremiam</i>	
<i>Didache</i>		V 1,2	107
1,4	777		
6,3ff	305, 776	<i>in Isaiam</i>	
16,4	676	prol. 65	731
<i>An Diognet</i>		<i>Tractatus in Psalmos</i>	
1,1	308	77	242
Epiphanius von Salamis		Hippolyt	
<i>Adversus Haereses</i>		<i>Refutatio omnium haeresium</i>	
37,7	102	7,36	305
51,17f	243f		
60	243	Ignatius	
		<i>Ep. ad Ephesos</i>	
Eusebius		17,1	210, 428
<i>Historia ecclesiastica</i>		18,2	816
II 25,8	335	19,1	210, 428
III 1,2	335		
III 4,10	335		

Ep. ad Magnesios

1,3 210, 428

Ep. ad Philadelphios

4,1 404

6,2 210, 428

Ep. ad Romanos

7,1 210, 428

7,3 404

Ep. ad Smyrnaeos

1,1 816

3,1f 731

7,1 404

Ep. ad Trallianos

4,2 210, 428

Irenäus

Adversus Haereses

I 6,3 305, 776

I 24,5 305

I 23,5 682

I 26, 1 46

I 26,3 305

I 28,2 305

III 1,1 809

III 11,1 46

IV 2,7 102

IV 24,1 107

Acta Johannis

5 5, 700

93 820

Johannes Chrysostomos

Homiliae in Mattheum

XIV 244

Justin

Dialogus cum Tryphone Iudaeo

16,93.95.108.123.133

364

34,7–35,6 776

34,8 305

35,1.6 305

90f.112 107

91,4 131

91,94 102

94,1f 123

112,1–2 131

Apologia

I 13,4 563, 711

I 60 131

II 66,2 404

Laktanz

Diuinae Institutiones

IV 26 563, 711

Epitome divinarum institutionum

50f 563

Martyrium des Polykarp

8,2 370f

Origenes

Contra Celsum

VI 10 563, 711

VIII 28–30 776

Commentarii in Evangelium Iohannis

I 5, 700

I 2,23 804

I 4,23 804

II 244

X 2 9, 244

X 3,10 242

Commentarius in Matthaëum

XX 6 242

ser. 77 244

De Principiis

I, praef. 8 731

Homiliae in Lucam

XXV 194

XXVIII 242

Evangelium Petri

38–42 603

Pseudo-Klementinen

Recognitiones

4,36 305

10,69–72 335

Homiliae

4,7.8 305

8,19.23 305

Tertullian

Adversus Iudaeos

X 107

Adversus Marcionem

III 18, 6f 107

Apologia

9 305

De Idolatria

5 102

Oden Salomos

allg. 432f

Testament Salomos

2,9; 3,5f; 6,1 429

Theodor von Mopsuestia

allg. 244

Evangelium Thomae (NHC II/2)

77,1

Register der Autorinnen und Autoren

- Aalen, S. 188
Abbott, E.A. 742
Ådna, J. 10
Aland, K.u.B. 288, 317, 537
Albeck, Chr. 103
Albright, W.F. 156f
Alexander, P.S. 104, 173
Alkier, St. 259
Anderson, P.N. 9f, 12, 393, 625, 661
Anquetil du Perron, A. 51, 415
Applebaum, S. 365f
Arzt-Grabner, P. 27
Ashton, J. 148, 301, 316, 345
Attridge, H.W. 718
Augenstein, J. 360, 740, 744, 752, 761
Aune, D.E. 70, 74, 85, 147f, 152, 157f,
170f, 202, 210, 213, 216, 226, 261,
371, 426, 428, 435, 524, 687
Avermarie, F. 561–567
- Back, F. 729, 788, 790, 823
Backhaus, K. 275f, 574
Bacon, B. W. 68, 249, 251
Baentsch, B. 91
Baird, W. 50
Baldensperger, W. 151
Ballenstedt, H.Chr. 53
Baneth, E.
Barclay, J.M.G. 355, 359, 365, 367, 776
Bardtke, H. 173, 178
Barnett, R.D. 92
Barth, G. 486,
Barth, K. 7, 459
Barth, M. 254, 298f, 301, 316, 346
Barthes, R. 386
Bauckham, R. 9, 70, 83f, 148, 152, 157,
160, 163, 170f, 194, 202, 213f, 216,
223–225, 232, 286, 290, 293, 358,
375, 428, 434, 618, 672
Baudissin, W.W. Graf. von 93, 95
Bauer, W. 29, 56f, 59, 125, 241, 317,
323, 351, 537, 586
- Baumbach, G. 147, 154, 156, 164, 171,
205
Baumeister, Th. 563
Baur, F.Chr. 6, 17, 32, 54–56, 248
Beale, G.K. 524
Beasley-Murray, G. 11, 25, 29, 147
Beauchamp, P. 128
Becker, J. 29, 68, 76, 82, 84, 86, 115f,
141, 148, 155, 166, 206, 218f, 221,
230, 254, 260, 264, 277, 323, 325,
347, 351, 382, 395, 409–412, 419,
427, 436, 438, 442, 444, 450f, 486–
489, 495, 497–503, 517, 522, 549,
556f, 667f, 678, 680, 686, 690–693,
716, 734, 773, 787, 793
Beckwith, R.T. 150
Bee-Schroedter, H. 386
Bengel, A. 297f, 337
Berger, K. 9, 31, 74, 83, 86, 97, 158,
187, 254, 288, 346, 355, 360, 382,
396, 487, 513f, 519, 523, 540, 567f,
581, 644, 702, 810,
Berger, K. 9, 31, 74, 83, 86, 97, 158,
187, 354, 288, 346, 355, 360, 382,
396, 487, 513f, 519, 523, 540, 567f,
581, 644, 702, 810
Bergler, S. 20
Bergmeier, R. 61, 69, 147, 154–157,
171, 204, 207, 215–219, 230, 419,
425f, 430, 436, 451, 460, 486, 489,
504, 507, 552, 556
Bernard, J.H. 29, 90, 298, 323
Bertram, G. 141, 309
Bertrand, D. 243
Betz, H.-D. 548
Betz, O. 157, 211
Beutler, J. 127f, 215, 268, 318, 331f,
339, 350f, 354, 358, 360f, 394f, 452,
610, 618, 620, 692, 774, 785
Bianchi, U. 183f, 414f
Bieringer, R. 750
Bietenhard, H. 106, 109

- Billerbeck, P. 35, 64, 70, 166, 362
 Bittner, W.J. 128–133, 332f, 716
 Bjerkelund, C.J. 140, 311, 318, 395, 515
 Blackman, P. 103
 Blank, J. 120, 205, 211, 292, 423, 460f,
 503, 653, 688, 692, 755
 Blauert, H. 157
 Blinzler, J. 240, 253
 Blomberg, C.L. 10f, 625
 Böcher, O. 69, 85, 147, 171, 205, 213,
 410
 Bock, D.L. 375, 692
 Böhlig, A. 59
 Boismard, M.-E. 126, 138, 151, 253f
 Bonsirven, J. 65, 125
 Borchert, G.L. 11, 31
 Borgen, P. 75, 120, 147, 260, 303, 393–
 396, 426
 Bornhäuser, K. 64, 316, 345
 Bornkamm, G. 485, 491, 505f, 645
 Bousset, W. 57f, 62f, 74, 80, 203, 206,
 208, 233, 417, 597, 702
 Brandenburger, E. 187, 197
 Braun, F.-M. 74f, 87, 131, 135, 149f,
 156,
 Braun, H. 148, 155–157, 160, 165, 170f,
 Bretschneider, C.Th. 53, 247f
 Breytenbach, C. 124, 522f, 568, 581
 Brickham, N.H. 258
 Brito, E. 247
 Brodie, Th.L. 29, 393
 Broer, I. 147, 383, 671
 Brooke, G.J. 152f
 Brown, R.E. 4, 13f, 16, 19, 21f, 29, 70,
 75f, 82, 132, 147–149, 152, 156, 160,
 162, 166–171, 252, 286, 303–306,
 328, 331, 346, 356, 358–360, 374,
 420, 453, 497, 668, 686, 718, 769f,
 774, 780
 Brown, S. 65
 Brownlee, W.H. 149, 152
 Brox, N. 46
 Brumlik, M. 340, 348
 Brunson, A. 280, 609, 689
 Buchanan Gray, G. 91
 Bucher, A.A. 386
 Büchsel, F. 64
 Bühler, P. 486f, 493, 505, 507
 Bühner, J.A. 120, 557
 Bultmann, R. 6f, 18, 25, 29, 33f, 56–
 69, 72, 75f, 81f, 116, 120, 139, 141,
 154–157, 203–208, 221, 230–232,
 250–259, 290, 297, 304f, 309f, 323–
 325, 329, 351, 353, 364, 410, 415,
 418f, 421, 423f, 432, 435, 438, 452,
 461f, 494, 496, 501–506, 520, 538,
 549, 586–598, 606f, 621, 634, 643–
 646, 666–670, 686, 691, 696, 701,
 703, 707f, 712–716, 722, 734, 742,
 757, 761, 774, 787, 805f, 821
 Burge, G.M. 213
 Burkitt, F.C. 125f
 Burney, C.F. 65f
 Burrige, R.A. 261
 Burrows, M. 65
 Busch, P. 211, 429
 Busse, U. 21f, 29, 52f, 56, 84, 89, 262,
 323, 328, 351, 462, 713
 Caird, G.B. 641
 Callaway, R.P. 173
 Calvin, J. 246, 322, 463
 Capper, B.N. 149
 Carson, D.A. 10f, 29, 32, 134, 625
 Carter, D. 51
 Cassem, N.H. 228, 305f, 451
 Cebulj, Chr. 770, 816
 Chang, P.S.-C. 117f, 742
 Charlesworth, J.H. 70, 148–152, 157,
 160, 164, 168–172, 180f, 185, 190,
 200, 211, 216, 236, 341f, 348, 420,
 435, 549, 760
 Charlier, P. 131
 Chester, A. 110
 Chibici-Revneanu, N. 641–655
 Chilton, B. 127, 129
 Christophersen, A. 247f, 588, 669
 Clarke, E.G. 110, 112
 Collins, J.J. 192
 Collins, M.S. 642
 Collins, R.F. 785
 Colpe, C. 60f, 74, 154, 418
 Conzelmann, H. 207, 421, 487, 592f
 Cook, J.G. 242, 537, 563, 711
 Cross, F.M. 157
 Crossan, J.D. 394
 Crown, A.D. 73
 Cullmann, O. 67, 81f, 125, 149, 155f,
 160, 545, 587–601, 635, 665, 770f
 Culpepper, R.A. 22, 31, 75, 135, 144,
 148, 255, 299, 303, 306–308, 313,
 326, 352f, 359, 382, 392–395, 420,
 474, 512, 515, 557f, 604, 739, 767,
 770, 785, 813

- Dahl, N.A. 665, 692
 Dalferth, I.U. 521
 Dalman, G. 390, 396
 Daly-Denton, M. 608f
 Dana, H.E. 252
 Daniélou, J. 107
 Danker, F.W. 345
 Dauer, A. 240, 256f, 260
 Davies, P.R. 192, 392, 512
 De Boer, M.C. 486
 De Connick, A. 71
 De Jonge, H.J. 246, 344
 De Jonge, M. 14, 120, 253, 692
 De Valerio, K. 63
 De Vaux, R. 91, 172
 De Wette, W.M.L. 315
 Deissmann, A. 77, 159
 Delling, G., 98, 485
 Destro, A. 152, 164, 169
 Dettwiler, A. 471, 499f, 509, 683, 686, 785
 Dierken, J. 183
 Dietzfelbinger, Ch. 30, 209, 283, 285, 486, 505, 517, 522, 547, 580, 641, 679, 683, 686, 730
 Diez Macho, A. 110f, 113
 Dimant, D. 176, 181, 183, 187f
 Dinger, R. 494f
 Dinkler, E. 131, 486
 Dobschütz, E.V. 431
 Dodd, C.H. 68, 74, 81, 127, 131–133, 156, 251f, 277, 298, 312, 323f, 331, 353, 624f, 641, 686
 Donahue, J.R. 4, 22
 Donner, H. 92
 Döring, K. 563
 Dormeyer, D. 240, 261, 383
 Du Rand, J.A. 742
 Du Toit, D. 58
 Duchesne-Guillemin, J. 184, 414
 Duhaime, J. 185, 189–194
 Duke, D. 313, 382
 Dunderberg, I., 71, 84, 251, 254, 257–279, 291, 411, 549, 678, 733
 Dungan, D.L. 245f
 Dunn, J.D.G. 84, 255, 258, 347, 793
 Dupont-Sommer, A. 419

 Ebel, E. 808
 Ebeling, G. 246, 493
 Edwards, M. 27
 Egger, W. 36

 Ehrman, B.D. 360
 Eissfeldt, O. 91, 97
 Elbogen, I. 363
 Eliade, M. 184
 Ellis, E.E. 122
 Elowsky, J.C. 27
 Eltester, W. 618, 622
 Endo, M. 225, 435, 439, 441
 Ensor, P.W. 284
 Erlemann, K. 161, 360, 366
 Ernst, J. 516
 Eshel, E. u. H. 192
 Eskola, T. 73
 Esler, P.F. 152
 Eucken, R. 184, 187, 414
 Evans, C.A. 152, 618, 649
 Evanson, E. 52
 Ewald, H. 63, 322

 Fabry, H.-J. 91, 93, 96
 Fauré, A. 612, 666
 Feldmeier, R. 511
 Felton, T. 678
 Fichte, J.G. 381f, 701, 805
 Fichtner, J. 99
 Finner, S. 22, 36
 Fitzmyer, J.A. 175, 210, 289, 429
 Flusser, D. 102–107, 114
 Focke, F. 97
 Fohrer, G. 91
 Fontana, P.F.M. 184, 187
 Forestell, J.T. 485, 520
 Fortna, R.T. 20, 71, 84, 150, 253, 318, 340, 354, 665, 678, 787
 Fowler, R.M. 387
 Franke, A.H. 63, 134–136
 Frankemölle, H. 240, 383, 387, 518
 Fredouille, J.-C. 323
 Freed, E.D. 73, 134f, 303, 510, 607
 Freyne, S. 300
 Frickenschmidt, D. 261
 Friedlander, G. 112
 Friesen, S. 73
 Fritz, V. 91

 Gäckle, V. 776
 Gammie, J.G. 185
 García-Martínez, F. 163
 Gardner-Smith, P. 81, 251–257, 260, 287
 Garsky, Z. 37
 Gerth, B. 98

- Gese, H. 521, 582, 618f
 Gestrich, Chr. 572
 Ginsburger, M. 110
 Ginzberg, L. 109
 Glasson, T.F. 131f
 Glasswell, M.E. 291
 Godet, F. 337
 Goodenough, E.R. 104, 252
 Goodspeed, E.J. 123, 131
 Goppelt, L. 122, 589, 806
 Grässer, E. 299, 301, 329, 352f, 373, 452
 Grelot, P. 362
 Gressmann, H. 63, 94, 223
 Grill, J. 57, 59, 298
 Grillmeier, A. 5
 Grossfeld, B. 110
 Gunther, J.J. 47, 243
 Güting, E. 341, 345
 Gyllenberg, R. 81
- Haacker, K. 73, 351, 579
 Hadorn, W. 213
 Haenchen, E. 29, 89, 252, 351, 439, 462, 618, 713
 Hagen, J. 803
 Hahn, F. 124, 306, 351, 356, 470, 486, 500, 505, 517, 535, 549, 645, 716, 734, 803, 806f, 822
 Hakola, R. 339
 Haldiman, K. 254, 256, 265, 267, 511, 647, 745
 Hammes, A. 688, 692
 Harris, J.R. 59
 Hasitschka, M. 518f, 525, 577
 Hatch, E. 100, 159
 Heckel, U. 86, 810
 Heckel, T.K. 240f, 243, 292, 699
 Heemstra, M. 15
 Hegermann, H. 462, 485
 Heil, J.P. 537
 Heine, R.E. 47
 Heinze, A. 518
 Heitmüller, W. 54, 57, 202, 329, 417, 624, 644, 670, 702
 Hempel, Ch. 174f, 178
 Hengel, M. 12, 15, 23, 33, 47–49, 65, 71, 75, 79, 84f, 87, 104, 124–127, 131, 134f, 140f, 158, 160, 162, 165, 197, 211, 229, 240f, 254, 279f, 283, 287–289, 300–303, 306, 308, 310, 313f, 316, 319, 321, 330f, 336f, 349f, 353, 357, 361f, 364f, 368, 390, 458, 486, 493, 501, 508, 512, 518, 521, 526f, 538f, 542, 544, 556, 558f, 561, 563, 580, 583, 585, 607–613, 618, 625–629, 648, 651, 668, 673, 675, 682, 689f, 699f, 712, 717, 741, 752, 760, 770–778, 809, 817
 Herder, J.G. 51f, 80, 247, 298, 381, 415f, 670, 701, 805
 Hergenröder, C. 715
 Hilgenfeld, A. 55f, 62, 586, 670, 702
 Hinrichs, B. 319, 443f
 Hirsch-Luipold, R. 715, 820
 Hirsch, E. 248, 255, 351, 666
 Hirschberg, P. 365–373
 Hoegen-Rohls, Chr. 80, 86, 285, 356, 439, 475, 505f, 509, 557, 622, 645, 658, 683
 Hoffmann, P. 293, 587
 Hofius, O. 130, 279, 316, 438, 442, 451, 457f, 461, 518, 521, 524, 535, 540, 579, 649, 741, 816f
 Hofrichter, P. 9, 83, 254, 288, 619
 Holtzmann, H.J. 56f, 80, 202, 206, 249, 597, 702, 807, 805
 Horbury, W. 15, 362–364
 Horn, F.-W. 425, 520
 Horsley, G.H.R.
 Horst, G.K. 53
 Howard, W.F. 251
 Howell, D.B. 387
 Hübner, H. 607–610, 615
 Hultgren, A.J. 793, 796
 Hunzinger, C.-H. 171, 191f
 Huppenbauer, H.W. 172, 185
 Hurtado, L. 641, 816
 Hyde, Th. 183, 414
- Ibuki, Y. 115, 641f
 Ingarden, R. 388
 Iser, W. 384, 386–389
- Janowski, B. 188, 426, 521f, 524, 555, 575, 582, 589
 Janssens, Y. 71
 Jaros, K. 91–94
 Jastrow, M. 96, 103, 125
 Jaubert, A. 149
 Jauß, H.-R. 384, 386
 Jenks, G.C. 212, 429, 675
 Jeremias, J. 162, 173, 318, 404, 527, 626, 822

- Johnson, L.T. 87, 371
 Joines, K.R. 90, 93f
 Jones, H.S. 101
 Jülicher, A. 6, 56, 202, 249, 607, 624, 702, 812
 Jüngel, E. 488
- Kähler, M. 493f, 509
 Kalms, J.U. 210f, 429, 561
 Kammler, Chr. 375, 540, 667, 673, 681, 685f, 692, 741
 Kanagaray, J.J. 785
 Karrer, M. 525
 Käsemann, E. 67f, 156, 205, 293, 423, 451, 457, 485, 487, 490, 493–498, 503–506, 517, 538, 561, 572, 590, 592, 597, 640, 644–646, 654, 668, 703f, 707, 712, 741, 805
 Katz, S.T. 15, 362f
 Keck, L.E. 768
 Keefer, K. 5
 Keel, O. 90, 92,
 Keener, C.S. 11, 30, 32f, 35, 627, 744, 790
 Keim, T. 56
 Kiefer, R. 30, 261, 263, 288, 300f, 705
 Kierspel, L. 339, 342, 344, 253, 451f, 787
 Kimelman, R. 14, 362f
 Kittel, G. 64, 125, 521, 641
 Klaiber, W. 493, 506
 Klein, G. 394, 590, 592, 597, 668
 Klein, H. 317
 Klein, M.L. 100, 112,
 Klijn, A.F.J. 46, 676
 Knöppler, T. 276, 398, 486, 488, 508, 510, 514–582, 604, 641, 644, 696, 749
 Kobelski, P. 194
 Koch, D.-A. 271, 274, 516f
 Koch, K. 521, 669
 Koester, C.R. 476, 718, 788, 794, 796
 Koester, H. 71–73, 79, 82, 252, 256, 283, 668, 671
 Kohler, H. 116, 141, 485–487, 540, 547–551, 633, 644, 733f, 740
 Konradt, M. 798
 Körnter, U.H.J. 387
 Köstenberger, A.J. 10f, 29
 Kotzé, P.P.A. 392
 Kremer, J. 696, 718f
 Kreyenbühl, J. 55f, 203, 417, 586, 665, 703
- Kriener, T. 348, 375f
 Küchler, M. 162, 626
 Kügler, J. 359, 393, 673
 Kuhn, H.-W. 485, 491, 496
 Kuhn, K.G. 69, 147, 153–161, 166, 171, 205, 230, 233, 310, 362f, 410, 419, 435
 Kuhn, P. 109, 111f
 Kühner, R. 98,
 Kühschelm, R. 229, 307, 330, 421, 468, 477
 Kümmel, W.G. 8, 49–51, 248, 253f, 588, 665
 Küster, E. 93
 Kysar, R.A. 31, 239, 354
- Labahn, M. 35, 69, 81, 83f, 215, 240, 256, 262, 281, 349, 533, 607, 678, 692, 696, 718, 811
 Lagrange, M.-J. 30
 Lampbrecht, J. 371
 Lampe, G.W.H. 5
 Lampe, P. 368f
 Lanczkowski, G. 184f, 414
 Landmesser, Chr. 424
 Lang, M. 35, 69, 81, 83f, 240, 257, 263, 288f, 487, 489, 498, 532, 537–539, 547f, 550, 578, 730, 811
 Langbrandtner, W. 68, 76, 691
 Lange, A. 171, 176, 178–182, 190–200, 434
 Laperrousaz, M. 172
 Larcher, C. 98–102
 Lattey, C. 125
 Lattke, M. 23, 68, 457, 741
 Lausberg, H. 144, 303, 440, 618
 Lauterbach, J.Z. 105f
 Le Deaut, R. 97, 110
 Leany, A.R.C. 174, 181
 Leipoldt, J. 49
 Leistner, R. 339
 Léon-Dufour, X. 30, 325
 Leonhardt-Balzer, J. 428
 Lessing, G.E. 246f, 297f, 701, 739, 767
 Levey, S.H. 129
 Levine, E. 110, 129
 Levy, B.B. 110f
 Levy, J. 96, 103
 Lichtenberger, H. 170f, 174, 178–182, 188, 191f, 196, 198, 276, 434
 Lidzbarsky, M. 59, 68
 Lietaert Peerbolte, J.L. 212, 429, 675

- Lightfoot, J.B. 50, 65, 328
 Lincoln, A.T. 30, 560, 718
 Lindars, B. 252, 262, 689
 Lindemann, A. 486
 Link, H. 384–386,
 Loader, W.R.G. 641
 Loisy, A. 30, 585, 702
 Lorein, G.W. 430
 Lowe, M.F. 301, 316, 345
 Lücke, F. 53, 247, 669
 Luthardt, Ch.E. 63
 Luttkhuizen, G.P. 71
 Luz, U. 485, 491, 494, 505

 Macdonald, J. 73
 Magness, J. 172
 Maier, J. 163, 174, 192, 363
 Malina, B.J. 31, 111, 642
 Maneschg, H. 91, 93–105, 108, 113,
 122, 129
 Manns, F. 166, 362
 Manson, T.W. 81, 107, 109
 Marguerat, D. 256
 Marksches, C. 47, 75, 135, 243, 682,
 700
 Marrs, R.R. 122
 Marshall, I.H. 210, 429
 Martyn, J.L. 13–15, 252, 346, 354–356,
 358, 362–364, 374, 452, 665, 787
 Massyngberde Ford, J. 536
 Matson, M.A. 85, 263
 Maurer, Chr. 87
 McCafrey, J. 686
 McHugh, J. 30
 McNamara, M. 110f, 125f
 Meeks, W. 82, 116–118, 120, 123, 252,
 286, 300, 393, 395, 468f, 627, 785f
 Mell, U. 18, 409, 523, 581, 621, 680,
 741, 782, 815
 Menken, M.J.J. 514, 526, 608, 649
 Menoud, Ph.-H. 252
 Mercier, R. 30, 32
 Merk, O. 155, 410, 504, 588, 805
 Merkel, H. 9, 47f, 79, 241–246, 626,
 700
 Merkelbach, R. 93
 Metso, S. 173–175, 178–180
 Metzger, B.M. 119
 Metzner, R. 487, 517–519, 524–529
 Meyer, A. 747
 Meyer, E. 587
 Michaels, R. 29

 Milik, J.T. 193f
 Mirkin, M.A. 96, 108
 Mittmann-Richert, U. 574
 Mlakuzhyil, G. 115
 Mohr, T.A. 257
 Moloney, F.J. 19, 22, 30, 37, 76, 116,
 393, 396, 557, 643, 763, 769
 Moore, S.D. 3, 22
 Moretto, G. 247, 670
 Morris, L. 10f, 32, 81
 Motyer, S. 343
 Müller, U.B. 485–488, 491, 494–498,
 502, 507, 509, 517, 522, 531, 534,
 536, 540, 542, 551, 580, 593
 Mussner, F. 285, 506, 539
 Mutschler, B. 47, 79, 243, 637, 699f,
 712, 804

 Nagel, T. 47, 49, 71, 87, 259, 288, 701
 Nauck, W. 774
 Neirnyck, F. 84f, 240, 246, 253, 323,
 486, 516, 692
 Neufeld, D. 152, 160
 Neugebauer, J. 159, 683, 688
 Neusner, J. 103
 Newsom, C.H. 27, 176
 Neyrey, J.H. 31, 561f, 627, 786, 793,
 796, 817
 Niebuhr, K.-W. 74
 Nielsen, H.K. 30, 487, 535, 628
 Niemand, Chr. 627, 760, 786, 793–796
 Nilgen, U. 700
 Nissen, J. 751, 754
 Nißmüller, T. 386f
 Noack, B. 252, 255
 Norden, E. 77, 159
 Noth, M. 90f, 94

 O'Day, G.R. 22
 Obermann, A. 514, 525f, 539, 608,
 612f, 616, 649
 Odeberg, H. 66, 90, 102, 203, 303
 Okure, T. 300, 308, 326
 Olsson, B. 301, 315, 317, 326, 515
 Onuki, T. 205, 207, 229, 265, 286, 293,
 307, 356, 374, 421, 439, 452f, 467–
 476, 485, 503, 505, 580, 628, 643,
 644–646, 786, 815
 Ortkemper, F.-J. 493
 Osborn, E.F. 485
 Østenstad, G. 30
 Overbeck, F. 248, 509, 670

- Paeslack, M. 744
 Pagels, E.H. 49
 Painter, J. 360, 744
 Pamment, M. 642, 652
 Pancaro, S. 122, 126, 131, 137, 309,
 312, 315, 317
 Pastorelli, D. 827
 Pate, C.M. 147
 Patsch, H. 396
 Paulsen, H. 47, 124
 Paulus, H.E.G. 51
 Percy, E. 62, 203, 211, 232, 418
 Pétrement, S. 184
 Pfeleiderer, O. 56, 203, 208
 Phillips, G.A. 392f
 Philonenko, M. 152, 419
 Pilgaard, A. 152
 Plümacher, E. 610
 Popkes, E.E., 31, 71, 87, 208, 239, 413,
 422–426, 430–432, 436, 438, 441,
 445f, 451, 456f, 459, 466, 485f, 574,
 578, 739, 741–746, 752–754, 761,
 763f, 781, 797, 825
 Poplutz, U. 39, 724, 824
 Popp, Th. 682, 688, 742
 Porsch, F. 31
 Pratscher, W. 347
 Preisker, H. 67, 775
 Preiss, Th. 211
 Prigent, P. 73, 107, 139
 Pryor, J. 262
 Pucci ben Zeev, M. 366f
 Puech, É. 162, 193f
 Purvis, J.D. 73

 Qimron, E. 180

 Raguse, H. 395f, 391
 Rahner, J. 486, 488, 499, 502f, 514,
 524, 539, 551, 583
 Räisänen, H. 807
 Ramelli, I. 27
 Ratzinger, J. 625, 640, 661
 Rebell, W. 115–118, 382f, 441, 458
 Reed, A.Y. 347
 Reed, S.A. 396
 Reese, J.M. 97, 100
 Reim, G. 87, 122, 127, 134–137, 525,
 607, 817
 Reinbold, W. 257
 Reinink, G.J. 46

 Reitzenstein, R. 58–61, 66, 68, 154,
 202f, 415, 417f
 Renan, P. 177
 Rengstorf, K.H. 96f, 99, 129, 132
 Reuss, J. 297
 Reynolds, B.E. 367, 609
 Ricca, P. 205, 595, 665
 Richter, G. 18f, 68, 76, 93, 253, 360,
 486, 668, 672, 703
 Ricoeur, P. 383
 Ridderbos, H.N. 29, 393
 Riesner, R. 150f, 270, 346, 357
 Rings, S.H. 27
 Riniker, Chr. 258
 Rissi, M. 343f, 358
 Ritt, H. 321, 740
 Robinson, J.A.T. 9f, 32, 252, 254, 288,
 298–301, 316, 322
 Robinson, J.M. 70f, 79, 82, 506
 Rodriguez Ruiz, M. 300, 308f, 334
 Röhl, W. 49
 Rohrbaugh, R.L. 31
 Röhser, G. 218, 462, 518f, 573
 Rost, L. 96
 Ruckstuhl, E. 116, 149f, 256, 501, 682,
 761
 Rudolph, K. 71f, 82, 154
 Rüger, H.P., 112, 135
 Rusam, D. 214f, 360, 425, 430, 577f

 Sabbe, M. 260,
 Sandmel, S. 158
 Sänger, D. 18, 259, 487, 491, 493, 496,
 551, 621, 741, 782, 815
 Schaede, St. 572f
 Schaefer, H.H. 60, 66, 203, 418
 Schäfer, P. 14, 73, 302, 310, 362, 362f,
 518, 673, 817
 Schäferdieck, K. 245
 Schaller, B. 174, 485
 Schenke, G. 23, 71
 Schenke, H.-M. 61, 68, 72, 549
 Schenke, L. 22, 31, 319, 321, 383, 393,
 395, 397, 403, 705
 Schlatter, A. 63–65, 70, 90, 125f, 135,
 140, 166, 303, 310, 316, 323, 364, 587
 Schleiermacher, F.D.E. 8, 247f, 624,
 669f, 697, 701f, 713
 Schlier, H. 806
 Schlund, Chr. 576, 608
 Schmeller, Th. 768
 Schmid, H. 359, 361, 778

- Schmid, L. 57–59, 64, 66, 203, 418
 Schmidt, C. 47
 Schmidt, K.L. 309, 323
 Schmithals, W. 25, 34, 47, 49, 51, 53–57, 82, 142, 248–255, 288, 546, 666, 770, 813
 Schnackenburg, R. 5, 29, 33, 74f, 86, 115f, 127, 147, 160, 210, 219, 222, 261, 263, 317, 323, 328, 354, 404, 433, 442, 461–463, 551, 574, 616, 668, 774, 777
 Schneider, J. 641
 Schneiders, S.M. 717
 Schnelle, U. 30, 35, 69, 75, 83f, 86f, 115f, 132f, 228, 229f, 240, 253f, 256, 261, 263f, 273, 283, 287, 301f, 319, 321, 342, 349, 351–353, 357, 361f, 365, 372, 393, 395f, 398–400, 404, 451, 458, 459, 460, 464f, 486f, 499, 506, 508, 510, 514, 524, 528, 538, 569, 636, 673, 678f, 696, 708–713, 716, 720, 724–726, 729, 754, 770–772, 780, 806–817, 821f
 Schniewind, J. 263
 Scholtissek, K. 13, 30, 215, 349, 452, 499f, 569, 573, 608, 679, 686–688, 692, 763, 780, 790, 823
 Schottroff, L. 68, 156, 205, 207f, 410, 435, 485, 597, 620, 668, 741
 Schrage, W. 302, 362, 364, 492f, 655, 767
 Schram, T.L. 301, 339
 Schröer, S. 90, 92–94
 Schröter, J. 487, 513, 518f, 529, 535, 555, 561, 567–569, 572, 574, 577, 580f, 592, 749, 803
 Schubert, K. 149–154
 Schulz, S. 56, 68, 120, 143, 485, 487, 498, 501f, 517, 767
 Schulze, W.A. 247, 701, 805
 Schunack, G. 304
 Schürer, E. 54f, 63, 80, 233, 249, 303, 310, 365, 624
 Schüssler-Fiorenza, E. 85
 Schwank, B. 30, 32
 Schwankl, O. 392, 421, 437–450, 515
 Schwartz, D.R. 344f
 Schwartz, E. 17, 34, 241, 250, 255, 328, 598, 666, 668
 Schwarzwäller, K. 493
 Schwegler, A. 55
 Schweitzer, A. 56, 248–250, 588, 640
 Schweizer, A. 250
 Schweizer, E. 424, 485, 487, 624
 Schwemer, A.M. 489, 507, 556, 625
 Schwindt, R. 639–651, 655, 661
 Scott, E.F. 57, 68
 Scroggs, R.
 Seeley, D. 561f
 Seelig, G. 50, 57, 77f, 158f
 Segal, A.F. 209, 376, 692
 Segalla, G. 152
 Segovia, F.F. 3f, 21, 393, 683, 742
 Sellin, G. 806
 Semler, J.S. 51, 247, 322
 Senft, C. 486, 506, 710, 822
 Shellard, B. 85, 263
 Siegert, F. 20, 28f, 33f, 341, 354, 561, 598, 709, 728, 811
 Simoens, Y. 30, 762
 Simonis, A. 321
 Slotki, J.J. 96, 108
 Smalley, S.S. 147, 774
 Smallwood, M. 366, 368–370
 Smend, F. 612
 Smith, D.M. 4, 6, 13, 31, 75, 84, 147f, 240, 249, 251–256, 354, 420, 666, 785
 Smith, J.D. Jr. 48, 243
 Sperber, A. 103, 165
 Sperling, S.D. 428
 Sprecher, M.-T. 740, 743, 745
 Sproston North, W. 284, 677, 680f, 696, 718f
 Staley, J.L. 392
 Stare, M. 423, 432
 Stauffer, E. 67, 156, 588
 Stemberger, G. 14, 97, 103, 108, 174, 302, 362–364
 Stenning, J.F. 127, 129
 Steudel, A. 150, 176, 188, 200f, 428
 Stibbe, M.W.G. 392f
 Stimpfle, A. 120, 141, 207, 464, 653, 672f, 686, 688, 692, 696, 719, 722
 Stone, M. 193
 Storr, G.C. 51
 Strack, H.L. 64, 97, 103, 108, 166, 362
 Strathmann, H. 309, 323
 Strauss, D.F. 8, 17, 80, 248, 585, 624
 Streckler, G. 209, 214f, 230, 241, 304, 431, 520, 676, 774
 Street, D.R. 360
 Stroumsa, G. 183, 184, 414f
 Stuhlmacher, P. 127, 493, 518, 521, 524f, 527, 574, 580, 682, 806

- Sukenik, E.L. 163f
 Suleiman, S.R. 384
 Svensson, J. 153
- Taeger, J.W. 85, 304
 Tal, A. 73
 Talbert, Ch. H. 31, 393
 Taschl-Erber, A. 724
 Taylor, J.E. 516
 Teeple, H.M. 157, 164
 Thatcher, T. 3, 10, 12, 21f, 71, 678
 Theis, J. 493
 Theissen, G. 305, 586, 807
 Theobald, M. 19, 27, 29, 53, 55, 240, 256, 277f, 283f, 298, 349, 375f, 438f, 442, 444–446, 616–623, 667, 673f, 678–680, 685–691, 707, 810f, 817, 820, 830
 Thomas, J. Ch. 27, 166, 627, 793–796
 Thompson, M.M. 486, 506, 710, 822
 Thüsung, W. 121, 126f, 134, 137, 331, 641f, 774
 Thyen, H. 8, 16, 18f, 21–25, 29, 36, 85, 204, 254f, 262, 299, 301, 316, 351, 358f, 361, 383, 402, 418, 437f, 443, 444f, 448, 450, 486, 496, 500, 509, 527, 609–611, 619, 628, 649, 666, 703f, 710, 714, 718f, 721–729, 732, 741, 744, 747, 757, 769, 770, 785, 794, 811
 Tibbe, M.W.G. 31, 392–394
 Timm, H. 701
 Torrey, C.C. 65, 125
 Trebilco, P. 83, 86, 365–368, 774, 813
 Treloar, G.L. 65
 Trilling, W. 301, 306f, 376, 453
 Trumbower, J.A. 464
- Uebele, W. 87, 360
- Van Belle, G. 250, 256, 515, 644, 743, 811
 Van den Eynde, S. 750
 Van der Horst, P.W. 50, 428
 Van der Kooj, A. 127
 Van der Leeuw, G. 184
 Van der Watt, J.G. 214, 425, 745, 767f, 785, 788–790, 810
 Van der Woude, A. 178
 Van Hartingsveld, L. 298f, 316, 322, 667, 688
 Van Henten, J.W. 561–563, 567
- Van Tilborg, S. 31, 74, 373, 743, 746–748
 Van Unnik, W.C. 71, 298, 316, 322
 VanderKam, J.C. 150, 173
 Vellanickal, M. 214f, 311, 425
 Verheule, A. 58
 Verheyden, J. 81, 251f,
 Versnel, H.S. 519, 561f, 567f
 Vetter, D. 348
 Vielhauer, Ph. 256, 353, 360, 592
 Vogler, W. 282, 291, 675
 Vollenweider, S. 493, 536
 von Campenhausen, H. 241
 von der Osten-Sacken, P. 189f, 194, 340, 486, 805
 von Harnack, A. 59, 242, 298
 von Hofmann, J.Chr.K. 586f, 590
 von Loewenich, W. 87, 131, 493
 von Wahlde, U.C. 20, 30, 34, 150, 301, 339, 340, 342, 345, 354
 Voorwinde, S. 636, 710, 744f, 749, 757
 Vouga, F. 304, 307, 313, 372, 382, 491, 774
- Waaler, E. 816
 Wagner, S. 177
 Währen, G. 396
 Walter, N. 216, 305
 Weber, H.-D. 386
 Weder, H. 207, 254, 256, 393, 400, 421, 449, 458, 486–488, 493, 503, 515, 540, 618, 692, 742
 Wegscheider, J.A.L. 51, 247
 Wehmeier, G. 90
 Wehr, L. 87, 393
 Weidemann, H.-U. 27
 Weihs, A. 574
 Weiss, H. 627, 760, 786
 Weiss, J. 80, 670
 Weisse, CH.H. 250
 Welck, Chr. 133, 256, 281, 356, 475, 510, 578, 631, 658f, 696, 709, 718, 791, 819
 Wellhausen, J. 17, 34, 63, 80, 250, 255, 351, 450, 512, 598, 666, 668, 670, 715, 719, 753, 773, 812
 Welten, P. 92
 Wendt, H.H. 250, 624, 668, 715
 Wengst, K. 13f, 27, 29, 35f, 75, 123, 139, 166, 299, 301–304, 309, 316, 346f, 352, 357f, 362–365, 452, 471, 486, 540, 777f, 787

- Westcott, B.F. 10
Wetter, G.P. 58f
Wick, P. 36
Wilckens, U. 16, 30, 85, 217, 270, 360,
486f, 499, 507, 521, 528, 830
Wildberger, H. 129, 187
Williams, C.H. 375, 648
Windisch, H. 79f, 126, 139, 239f, 244,
246–252, 323, 343, 775
Winter, S.C. 106, 678, 683
Witherington III, B. 11, 31
Wolff, Ch. 139
Wolff, H.W. 127
Wolter, M. 768
Wördemann, D. 261
Wright, A.G. 97
Wucherpennig, A. 49, 700
Wünsche, A. 96, 106, 108f
Würthwein, E. 92
Wuttig, O. 250

Yadin, Y. 92
Yamauchi, E.M. 71f, 185

Yarbro Collins, A. 211, 371, 429, 561

Zahl, P.F.M. 485
Zahn, Th. 10, 29, 63, 131, 249, 323, 328
Zangenberg, J. 73
Zeller, D. 86,
Zerbst, R. 385
Ziegler, J. 96, 101
Ziener, G. 136f
Zimmerli, W.
Zimmermann, Ch. 822
Zimmermann, H. 445
Zimmermann, R. 158, 425, 431, 440,
476, 575, 610f, 615, 716, 718, 748,
750, 768, 788, 810
Zumstein, J. 22, 30, 267, 473, 485–487,
491, 493, 499, 547, 555, 602, 604,
618f, 643, 696, 704, 724, 727, 730,
736, 824
Zuntz, G. 563
Zur Mühlen, K.-H. 493
Zwi-Werblowski, R.J. 184, 186

Sachregister

- Abschiedsreden 229, 265, 306, 352f, 358, 372, 451, 453, 456, 468, 471, 506f, 509f, 514, 541, 560, 569, 600f, 645, 653, 683, 762, 798, 826f
– als Schlüssel zum Verständnis des Johannesevangeliums 646, 684
Abschied Jesu 684, 729
Allegorese 245
Allegorie/Allegorisierung 102
Altes Testament 74, 158, 400, 446, 524, 539, 568, 607, 615, 623, 641f
Anamnese (s. Erinnerung) 144, 291, 294, 506, 543, 600, 646, 815
Antidoketismus 19, 51, 142, 546, 696, 710, 732
Antichrist 212, 227, 429, 675f
Antijudaismus 39, 55, 299, 339f, 351f, 376f, 805
Apologetik 12, 32, 53, 81, 107, 142
Apokalyptik 154, 183, 211f, 216, 227, 428, 431, 478, 669–671, 686f, 698
Apostolizität 33, 48, 52, 54, 63f, 79–81, 250
Apostolische Väter 78, 87
Archäologie 172, 626
Augustin 5, 9, 11, 245f, 315, 463
Auferstandener Jesus 547f, 633, 733, 829
Auferstehung 222, 284, 552, 603, 621, 664f, 680, 688, 695f, 699–738
Auferweckung 655, 718–722

Bekenntnis 213, 116–118, 212f, 220, 262, 280, 308, 313, 355, 360, 375, 405, 550, 633, 736, 758, 821, 824
– Christusbekenntnis 212, 217, 231, 300, 551
Bekehrung 226
Belial 167, 181, 188–190, 199–202, 212, 224, 234, 428
Bild 381–407

Birkat ha-Minim 14, 302, 355, 357, 362f
Blasphemie 293, 375, 692
Blut Jesu 522f, 581, 713f, 819
Böse, das 168, 190, 196, 209–212, 426, 456
Bund Gottes 181, 191, 199f

Christologie 5, 39, 145, 205, 215, 220, 275–277, 285f, 292, 326, 373, 383, 413, 423, 434, 445, 479, 505, 550, 646, 740, 767, 783, 818–821
– Gesandtenchristologie 504, 557
Christophanie 655
Chronologie 9, 79, 149, 243f, 512, 526, 582, 604f, 626, 636, 705
Clemens v. Alexandrien 79f, 699
Corpus Johanneum 208, 771–773

Determination/Determinismus 219, 224, 412, 463
Dialog des Erlösers 71
Diotrephes 775f, 783
Doketismus 51, 142, 293, 495, 636, 703f, 708, 737f, 805, 821
Dualismus 69, 147–237, 409–482, 502f, 741f, 755, 782, 825

Einheit 320, 322, 830
– von Vater und Sohn 321, 818
Ekklesiologie 318, 321, 337f, 469
Emotion 710, 757, 759
Entmythologisierung 588, 594
Erbarmen 100, 104, 107
Erfüllungszitate 612, 648
Erhöhung (Jesu) 115, 118f, 123, 125, 134, 227, 280, 333, 504, 540, 544–546, 650
Erinnerung 284, 472, 539, 546, 559, 623, 659, 831
Erzählung (s. narrativ) 22, 389f, 453, 513, 607, 713, 768f, 785f

- Erzählelemente/Mittel 508, 512, 600
- Erzählerkommentar 274, 474, 515, 750
- Erzählfolge/Akoluthie 241, 259
- Erzähltempo 605
- Erzählte Zeit 354, 512
- Eschatologie 39, 167f, 189, 205, 216, 234, 361, 591, 632, 663–698
- doppelte 161
- futurische 595, 674, 697
- präsentische 664, 667, 681, 689
- „konsequente“ 588
- Essener 69, 150–152, 173, 177f, 189, 231, 234
- Ethik 167, 186, 190f, 194f, 206, 217, 219, 234, 304, 339f, 347f, 361, 437, 714, 740, 749, 762, 767–802
- Freundschaftsethik 569, 764, 780, 790f
- Ethos 768, 773
- Familienethos 778, 781–784, 788–791
- Eucharistie/Herrenmahl 361, 394, 396, 400, 404, 406, 576, 715, 795
- Euseb 244
- Evangelist 18, 148, 152, 167, 170, 202, 209, 229, 235, 253, 272, 286, 351, 354, 372, 376, 437, 452, 479, 498–500, 515, 542, 646, 667, 689
- Evangelium Veritatis 70f
- Forschungsgeschichte 251, 253
- Fußwaschung 627f, 749, 760f, 786, 793–796
- Gaius 47, 242, 775
- Gattung 261, 264, 537, 553, 619, 708
- Gebet 225, 265, 268f, 321, 455f, 466, 652, 686, 720
- Geburt, die neue 117, 216, 279
- Gegner 16, 47, 145, 174, 215, 229f, 242, 305, 347, 361, 372, 377, 447, 472, 476f, 481
- Gegner Jesu 300, 307, 325f, 340, 351, 431f, 470, 694
- Gegner der Gemeinde 361, 453, 455, 467
- Geist (s. Paraklet) 165, 220, 273, 285, 424, 552, 603, 630, 660, 685, 730, 735, 822, 826–831
- Gemeinde 450, 596
- johanneische Gemeinde 13, 17f, 85, 148, 162, 215, 280, 286, 308, 339–377, 410, 469, 507, 769–773, 809
- Adressatengemeinde 452, 471, 509, 541
- Gericht 330, 455, 462, 664, 675, 688–691, 698, 722, 756, 828
- Endgericht 200, 690
- Geschichte 605
- Bezug auf historische Geschichte 16, 585–587, 607, 623, 655, 660, 702, 737
- Geschichtlichkeit 614, 822
- Geschichtstheologie 195
- Gesetz 100, 105, 303, 343, 358, 371, 800
- Glaube 106, 117f, 132, 219, 279, 329, 344, 446–449, 462, 464, 541, 547, 549–551, 580, 611, 631, 633, 659, 662, 714, 725–730, 755, 826
- Gleichnis 391
- Gnosis/Gnostizismus 35f, 46f, 49f, 53, 59, 61, 66f, 154–156, 203, 205, 226, 410, 413, 416f, 446, 495, 596, 703
- Gotteskinder 214, 227, 297, 316f, 320, 426, 430, 788
- Gottesknecht(lieder) 126f, 331, 334, 445, 525, 527, 540, 577, 649f, 656
- Griechen 297–338
- Harmonisierung 9, 246f, 281
- Haß 161, 372, 450, 455, 461, 467, 471, 779, 815
- Hebräerbrief 86
- Heiden 297–338, 773–775
- Heidenchristen 308f, 316, 369
- Heil 345, 406, 448, 459, 462, 464, 492, 572, 585, 659, 675, 717, 751
- Heilsbegriff 164, 221, 279, 423, 433, 450
- Heilsereignis 122, 142, 544, 592, 602, 635
- Heilsgeschichte 337, 585–637
- Heilsmächtigkeit 113
- Heilswille Gottes 320, 460, 584
- Universalität des Heils 330, 333, 460, 480, 652, 654
- Hekhalot-Literatur 66, 72
- Hellenismus 45, 54, 57–59, 203, 216, 427, 431
- Henoch-Literatur/–Traditionen 66, 171, 176, 193, 216, 431

- Hermeneutik/hermeneutisch 15, 38, 205, 231, 285, 340, 342, 346, 348, 356, 359, 377, 400, 419, 470, 474, 482, 492, 496, 501, 505, 521f, 593, 596, 624, 630, 643, 661, 807, 831–833
- Hermetica 57f, 68
- Herrlichkeit/Doxa 128, 487, 490, 505, 639–662, 707
- Herrschaft 125, 141, 279
- Hirte 318f
- Historische Kritik 5, 671
- Historisch(e Fakten/Details) 244, 281, 293, 328, 537, 627, 631, 831
- Historizität 606, 624f, 633
- Horizontverschmelzung (s. auch Zeit) 356, 470, 474, 628
- Ich-Bin-Worte 283, 402, 407, 443
- Identität 19, 116, 191, 308, 324, 345, 359, 365, 373, 472f, 547f, 551, 714, 732, 768, 782, 789
- Ignatius/Ignatiusbriefe 87, 210
- Inkarnation 440, 498, 505, 617, 643f, 707f, 711
- Inschriften 73
- Inthronisation 126, 141, 543, 545, 551, 655
- Irenäus 46, 48, 243, 804
- Ironie 293, 306f, 312–314, 324–326, 382, 393, 447, 382, 531, 534, 559, 570f, 657, 712, 792
- Irrlehre(r) 212, 427
- Intertextualität 23, 255, 259, 609, 616
- Jesus
– historischer 20, 248f, 591, 624, 661, 805, 832
– irdischer 8, 307, 351, 354, 628, 808
- Johanneische Schule/Kreis 227, 286, 308, 575, 663–698, 813f
– Schulsprache 282
- Johannes, der Täufer 149, 152, 271–277, 516f
- Johannes, der Zebedaide 157
- Johannesapokalypse 305, 772
- Johannes-Apokryphon 71, 87
- Johannesbriefe 48, 51, 212, 303, 349f, 360f, 427, 522, 553, 673–681, 742, 769, 773–784, 814
– 1. Johannesbrief 223, 227, 353, 453, 520, 522, 530
- Johannesevangelium: Einleitungsfragen 25, 38, 809–813
– Abfassungsort 357
– Abfassungssituation 16, 86
– Abfassungszeit/Datierung 80, 150, 254, 288, 301, 346, 809f
– Adressaten 16, 358f, 452
– Autor/Verfasser 5, 13, 16, 32f, 45, 52f, 54, 63, 77, 80, 148, 239, 246, 259, 499, 599, 625
– historischer Ort/Kontext 14, 25, 45–87
– literarkritische Einheitlichkeit 25
– Quellen 18, 21, 35, 240, 255f, 259, 811f
– Quellenmodell 255, 678, 810f
– Redaktion 7, 252, 258, 260, 342, 344, 497f, 501, 522, 595, 665–668, 674, 740, 812
– religionsgeschichtliche Hintergründe 18, 35
– Schichten(modell) 19f, 34f, 618
– Semeiaquelle(nhypothese) 256, 811
– Verhältnis zu den johanneischen Briefen 85
– Verhältnis zu den Synoptikern 9, 21, 48, 79, 84, 239–294, 508, 812
– Verhältnis zu Paulus 812f
– Verhältnis zur johanneischen Apokalypse 79, 85
- Johannesevangelium: Auslegung
– altkirchliche 5, 9
– existentielle 61
– harmonistische 11, 79, 243, 247, 291, 700
– historisierende 8, 12, 16, 33
– psychologische 347
– rezeptionsästhetische (s. Rezeptionsästhetik)
– synchrone 19, 21, 25, 38, 254f, 349, 619
– zeitgeschichtliche 12, 15–17
- Joseph und Aseneth 226, 396
- Josephus Flavius 174, 366
- Juden, die ‚Juden‘ 13, 16, 228f, 301, 306f, 339–377, 468, 477, 571, 606, 623, 731, 810
- Judenchristen 343, 360, 363, 369, 372
- Judentum 35, 69, 72, 76

- Diasporajudentum 35, 316, 322, 365, 775
- hellenistisches 68, 73
- palästinisches 62–66, 70, 75, 236
- rabbinisches 75f

- Kanon 46, 78, 239, 291–294, 342, 832
- Kerinth 46–48
- Kinder 165, 223
 - Kinder Gottes 214, 297–338
 - Kinder des Teufels 214, 351
- Kirche 370, 437
- König 280, 542, 632, 657, 712, 819
 - Königstitulatur 542, 656
 - Königsherrschaft 280, 313, 433, 543
 - messianischer König 141, 313
 - alttestamentliches Königsritual 141
- Kommunikation 22f, 77, 322, 386, 770f, 785
- Komposition 16, 136, 143, 261, 263, 283, 322, 337, 456f, 491, 539
- Kosmos (s. Welt) 578
- Kreuz 107, 109, 114, 122, 131f, 140, 211, 490, 533, 552f, 621, 651, 717
- Kreuzestod/Kreuzigung 126, 459, 485–491, 503, 507, 535, 537, 544, 548, 556, 632, 821
- Kreuzestheologie 488, 491, 494, 505, 507, 528, 538

- Lamm 274f, 276, 398, 517–519, 524–528, 576f
- Lazarus 447, 533, 579, 658, 696, 757
- Leben 235, 450, 572, 680, 717f, 723
 - ewiges 164, 279, 432f, 635, 688f, 722
 - Leben und Tod 104, 187, 221f, 422, 433
- Leiblichkeit 548, 699–738, 820
- Leser 37, 77, 324, 382, 385–391, 472, 476, 612, 672, 734
 - implizite 259, 386f, 395, 400, 405
 - intendierte 144, 290, 516, 814
- Licht 235, 331f, 337, 435, 438, 441–449, 822
 - Licht und Finsternis 164, 169, 187, 193, 223–226, 422, 434
- Lichtmetaphorik (s. Metaphorik)
- Liebe 220, 222, 450, 456f, 461, 465, 480, 490, 536, 569, 728, 739–765, 767–769, 767–802, 822, 825, 833
 - Liebesgebot 161f, 739, 749, 760f, 764, 769, 777, 796–801
 - Gottes Liebe zu Jesus 745, 755
 - Gottes Liebe zur Welt 741f, 746, 751–754, 764f
 - Jesu Liebe 745f, 749, 756–758, 763
 - gegenseitige/brüderliche Liebe 746, 749, 759–764
 - Vollendung der Liebe 750, 757–759
- Lieblingsjünger 80, 149, 336, 532, 674, 724–727, 734, 746, 760
- Literarkritik 6, 17–21, 30, 33f, 76, 178, 226, 250, 253, 255, 340–342, 394, 419, 496f, 499, 666, 812
- Literaturwissenschaft 19, 22, 384, 597
 - „Literary criticism“ 21, 769
- Logos 49, 58, 65, 438
- Lukas(engelium) 434, 548, 592, 595, 634, 731f, 736, 829
- Luther, Martin 492–494, 701, 805, 833

- Märtyrer/Martyrium 288, 302, 570
- Mandäismus/Mandäer 66, 155, 205, 232, 419
- Manichäismus/Manichäer 61, 155, 232, 414, 419
 - Märtyrerakten 562
- Markus(engelium) 511, 559, 564, 604, 651, 816
- Matthäus(engelium) 612
- Menschensohn 132, 266, 643, 651, 819
- Messias/messianisch 129f, 313, 333, 819
- Metaphern 23, 381, 383, 391f, 440
- Metaphorik 231, 235, 318, 482, 716, 788, 808
 - Lichtmetaphorik 331, 474, 476, 621
 - Familienmetaphorik 214, 425f, 430
 - Opfermetaphorik 575
 - Raummetaphorik 215f, 425, 431f, 685
- Methodik/methodisch 32, 37, 170, 257f, 353, 523, 600, 627, 739, 803
 - „Mirror reading“ 13, 26, 353, 355
- Mißverständnis 283, 382, 401, 615, 728f, 792
- Monotheismus 293, 816
- Montanismus 47
- Mose 89–145, 333, 373, 401, 606, 709
- Mystik 58, 66, 72
- Mysterien 59
- Mythologie 12, 58, 66, 211
- Mythos 61, 417, 636, 705
 - gnostischer Erlösermythos 57, 60, 62, 231

- Nachfolge 262, 320f, 330, 335, 446, 474, 495, 531, 570, 633
 Nag-Hammadi(-Texte) 67, 69–72
 Narrativ(e Elemente) 446, 501, 555, 558, 575, 599, 602, 650, 704, 734, 737, 743, 746f, 760f, 811
 Narratologie 22f, 25, 30, 37, 597, 769
 Nathanael 373
 Nikodemus 116–118, 132, 278, 442f
 Nikolaiten 305
- Oden Salomos 66
 Offenbarung 205, 207, 222, 226, 228, 439, 443f, 449, 454, 590, 618, 644, 647
 – Offenbarung Gottes 307, 823f
 – Offenbarung Jesu 118, 236, 622
 Offenbarungsreden 204
 Opfer/Sühnopfer 520, 523, 527, 573, 581
 – Selbstopfer 567
 Origenes 242, 804
 Ostern 476, 545, 549, 646, 731, 824, 827
 Osterbotschaft 725, 734
- Papias v. Hierapolis 241, 336
 Paränese 191, 226, 231, 465
 Paraklet 163f, 213, 231, 218, 282, 472, 506, 560, 679, 827
 Parusie 588, 602, 673f
 – Parusieerwartung 592
 – ‚Parusieverzögerung‘ 161
 Passa(fest) 327, 397f, 512, 515, 525, 527f, 582
 Passion Jesu 269, 537, 613, 629, 656
 – Chronologie der Passion 149, 526, 705
 – Passionsgeschichte 263, 509, 513, 534, 605, 696, 705, 711
 Paulus 86, 138f, 210, 417, 424f, 430, 434, 458, 491–496, 552–554, 595, 616, 634, 641, 655, 753, 776, 784, 800, 816, 825, 829
 Perspektive (s. Sehweise)
 Petrus 288, 336, 725f
 Pharisäer 13
 Philo v. Alexandrien 53f, 68, 101, 121, 137f, 174
 Philosophie 36
 Pilatus 300, 564
- Pneumatologie 645
 Porphyrius 242
 Prädestination 39, 155, 168, 194, 199, 230f, 361, 411, 432, 451, 457, 463, 480, 741
 Präexistenz 197, 216, 274f, 440, 470, 505, 643–645, 654, 818
 Pragmatik 24, 37, 229, 471, 475, 477, 687, 815
 Presbyter 48, 297, 341, 699
 Prolog 60, 66, 225, 435, 438, 454, 618f
 Prophetie 309–314, 330
 Protologie 643
 Protophanie 724, 729
- Qumran(-Texte) 35, 67, 69f, 147–237, 411, 419f, 428
 Qumran-Gemeinde 174
- Rabbinica 36
 Redaktionskritik 682, 743, 761, 773
 Redaktionsgeschichte 17
 Reich Gottes (s. Herrschaft Gottes) 277–280
 Reinheit 775, 795, 800
 Relecture 500f, 511
 Religionsgeschichte 6, 35, 45–87, 150, 154, 172, 205f, 208, 217, 222, 226, 232, 298, 413–418, 421, 427, 431, 435f, 478, 557, 568, 585, 634, 702
 Retrospektive/Rückblick 313, 506, 510, 547, 551, 620, 653, 735
 Rettung 91f, 95, 99, 106, 112, 114, 138, 455, 531, 582
 Rezeption 23, 40, 95, 291, 386, 428
 – literarische Rezeption/Zitation 258f, 265
 Rezeptionsästhetik 381, 384–387, 391–394, 468
 Rezeptionsgeschichte 78, 87, 115, 385
 Rhetorik 23, 77
- Samaritaner 300
 Satan 167, 210f, 227, 371, 426–429
 Schau Gottes bzw. Christi (s. Sehen) 119
 Schisma, johanneisches 319, 361, 480, 778, 783
 Schlange 89–145, 333, 544, 614
 Schöpfung 196, 225, 439, 441, 446, 449, 454, 617, 623, 651, 690
 – Neuschöpfung 583, 731, 830

- Schöpfungstheologie 155, 194f, 414
 Schrift 140, 144, 334, 373f, 400, 539f,
 566, 584, 610, 613f, 635, 660, 727,
 798, 817
 Schriftauslegung 102, 160, 268, 607f
 Schriftverwendung 89f, 115, 121, 134,
 143–145, 616
 Sehen/Schauen/Blick 114, 122, 142,
 331, 334, 549, 659, 716, 733f
 Sehweise/Perspektive 630
 – nachösterliche 270, 450, 475, 539,
 556, 583, 600, 623
 Sekte/sektenhaft 162, 286, 469, 473,
 764, 787
 Sendung
 – Sendung Jesu 61, 119, 301, 397, 442,
 458f, 476, 480, 492, 507, 522f, 565,
 629, 823, 825
 – Sendung der Jünger 473, 511, 548,
 556, 730
 – Sendung der Gemeinde 466, 473
 Septuaginta 170, 309f, 610
 Sezessionisten (s. johanneische
 Schule/Schisma) 305
 Soteriologie 5, 168, 186, 215f, 222, 225,
 231, 269, 276, 314, 333, 402, 423,
 459, 466f, 479f, 498, 502, 513, 516,
 520, 529, 532, 551, 554, 574, 583,
 637, 740
 Spiritualisierung 632, 700, 737, 820
 Sprache/Stil im Johannesevangelium 51,
 64, 236, 287, 478, 501
 – semitisierende Stilelemente 65
 – semitische Sprache 280
 – Tempuswechsel 599, 620, 705
 Stellvertretung 269, 527f, 530–534,
 556f, 572–580, 749
 Strafe 99, 139, 576
 Stunde (Jesu) 266–268, 270, 327, 334,
 338, 510–515, 526, 539, 557f, 603,
 643, 648, 663, 706, 824
 Subordination 818
 Sühne (s. Sühnetod) 314, 521, 528,
 530f, 556, 572f, 580–583
 Sünde 102, 106, 113, 196, 217f, 273,
 463, 517–519, 521–525, 528, 573,
 577f, 752, 774, 825
 Symbolismus 230
 Synagoge 215, 302, 347, 349, 357, 360,
 367f, 371, 374, 610, 758, 776
 Synhedrium 318, 328, 352, 533
 Synkretismus 58f, 68
 Synoptiker 508, 538, 540, 558, 603,
 605, 626, 628
 Targumim 75
 Taufe 278, 715
 – Taufe Jesu 271, 273
 – Johannestaufe 276
 Tempel 160, 288, 310, 366f, 514, 528,
 583
 Tempelkritik 82
 Tempelkult 173, 192
 Tempelreinigung 10f, 244f, 281, 629
 Teufel 217, 429, 779
 Teufelskinder (s. Kinder des Teufels)
 Textpragmatik (s. Pragmatik) 207, 383,
 399, 407, 439, 467–469, 580
 Theologie, neutestamentliche 294, 803–
 833
 Theologiegeschichte 83, 206
 Thomasevangelium 71, 87
 Tod (s. Leben und Tod) 91, 404, 723
 – edler 555, 561–566, 657
 – „effective death“ 519, 555, 566–569
 – heilschaffender 555, 580–583, 753f
 – stellvertretender 572–580
 – Sühnetod 312, 319, 520
 – Tod Jesu 267, 314f, 325, 489, 491,
 508, 511, 518, 521–524, 529, 555–
 584, 604, 612, 756f, 780, 795
 Todesankündigung 324, 334
 Tora (s. Gesetz) 106f, 225, 359, 435,
 445, 608
 Tradition 82, 232, 253, 255
 Traditionsgeschichte 45–87, 159, 171,
 182, 206, 208, 331, 459, 512, 528,
 581, 584, 622, 641, 647f, 672
 Umkehr 100, 112
 Unglaube 142, 218, 306, 325, 447, 450f,
 462f, 476, 480, 644, 693, 736
 Unsichtbarkeit Jesu 471, 541, 560
 Verherrlichung Jesu 268, 540
 Verkündigung 61, 79, 119, 128, 161,
 277, 283, 299, 338, 462, 464, 466,
 476f, 506, 595, 731, 733, 828
 – durch die (Jünger-)Gemeinde 230,
 307, 461, 548
 – johanneische 52, 74, 84, 280, 285,
 292, 373, 453, 470, 660, 715, 831

- Selbstverkündigung Jesu 283, 399, 626, 640, 805
- Vollendung 269, 321, 473, 584, 603, 796f
- Vollmacht 218, 319, 490, 629, 660, 720, 733
- Vollmacht Jesu 536, 551, 565, 583, 609, 721, 726f, 756, 819

- Wahrheit 41, 164, 214, 235, 450, 533, 541, 552, 560
- Wahrheit und Lüge 164, 193, 220f, 423f
- Weggang (Entzogensein) Jesu 307, 325f, 471, 506, 541, 550, 560f, 827
- Weisheit 60, 101, 445
- Weisheit Salomos 97f, 136
- Welt (s. Kosmos) 228f, 306, 329, 361, 372, 429, 450, 454, 458, 466, 473, 477, 519, 552, 623, 741, 751–755, 764f, 825
- Werke 217, 411f, 694, 789, 801
- Werke Gottes 165, 817
- Werk Jesu 306, 473, 510, 548, 564, 657

- Wiedergeburt 416f
- Wirklichkeitsbezug 353
- Wirklichkeit(sverständnis) 184, 187, 206, 387, 410
- Wirkungsgeschichte 28, 352, 377
- Wunder 96, 105, 108, 114, 117, 464, 475, 636, 644, 709, 720

- Zeichen 96, 100, 110, 114, 124, 133, 278, 399, 533, 631, 658, 716, 791f, 819
- Zeit 601f, 620, 635
- Zeitverständnis 185f, 589, 591, 598f, 669
- Verschmelzung der Zeiten (s. Horizontverschmelzung) 601
- temporale Doppelperspektive/ Doppelzeitlichkeit 510, 647, 653
- Zeuge 140, 272, 275, 549, 611, 620, 659, 724, 727
- Zeugnis 276, 308, 334, 473, 477, 715f, 730, 734, 801
- Zorn (Gottes) 98, 142, 165

Register griechischer Wörter

- ἀγαπᾶν 744f
ἀλήθεια 220f
ἁμαρτία 518f
ἀντίχριστος 212, 427
ἀποσυνάγωγος 13, 301, 344, 350, 362
ἄρχων τοῦ κοσμοῦ 209, 426, 428
- βασιλεία 117
– βασιλεία τοῦ θεοῦ 277, 630
- διάβολος 167, 211, 227
δόξα 141, 504, 565, 630, 640–643
δοξάζεσθαι 127, 490, 494, 541
- ἔθνος 299, 308–311, 571
εἶδωλα 304f, 774f
Ἑλληνας 322–329
εὐαγγέλιον 240f
ἐξουσία 536
- ζωή 145
– ζωὴ αἰώνιος 222
- Ἰουδαῖοι 350–353, 451f
ἰλασμός 523, 530, 581
- κόσμος 305, 450f, 746
- λαός 309–313, 571
- νῦν 644
νόμος 99, 101, 136
- ὀργή 98, 136, 142
- παρρησία 318
πνεῦμα 214
- σάρξ 404, 424f, 504, 529, 553, 582, 640
σημεῖον 96f, 114, 116, 123f, 130f, 139
σωτηρία 137, 460
σύμβολον 99
- τετέλεσται 489, 507, 556, 583, 750
- ὑποῦσθαι 124–127, 140f, 490, 503, 541
- φιλεῖν 744f
- ψυχή 530