DIE SELBSTAUSLEGUNG

DES WORTES

Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums

Leicht überarbeitete Fassung der

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg,

vorgelegt von

Astrid Schlüter

aus Hamburg

Heidelberg 1996

Referent: Gerd Theißen

Koreferent: Hartwig Thyen

Einleitung: Das Johannesevangelium als Gegenstand einer systemtheoretischen Betrachtung

A. Warum Systemtheorie in der Johannesauslegung?

Wenn in dieser Arbeit versucht wird, das Johannesevangelium (im Folgenden: JohEv) mithilfe systemtheoretischer Überlegungen auszulegen, mögen viele zunächst den Verdacht haben, hier hielte lediglich eine Modeerscheinung nun auch noch auf dem Gebiet der Exegese Einzug. Es gibt m.E. aber gute - und d.h. textimmanente - Gründe, gerade das vierte Evangelium einmal unter systemtheoretischen Aspekten zu betrachten. Ob sich so neue theologisch relevante Einsichten gewinnen lassen, mögen die Skeptiker angesichts der hier vorgelegten Exegese beurteilen. Zunächst aber einige Vorbemerkungen:

Ausgangspunkt für eine systemtheoretische Betrachtung des JohEv ist die ausgeprägte Selbstbezüglichkeit des Textes. RUDOLF BULTMANN prägte dafür die bekannte Formel, daß im JohEv der Offenbarer offenbart, daß er der Offenbarer ist.[1] In systemtheoretischer Sicht wäre dies als selbstreferentielle Struktur zu bezeichnen. Die Selbstbezüglichkeit des joh Offenbarungskonzeptes - und die Selbstunterscheidung von der Umwelt im sog. joh Dualismus - bieten also innerhalb des Textes selbst einen Anhaltspunkt dafür, das JohEv als autopoietisches, d.h. sich selbst konstituierendes System aufzufassen.

Hinzu kommt ein forschungsgeschichtliches Argument: Die in der neueren Johannesforschung vorherrschenden Tendenzen einerseits hin zur Theorie eines kohärenten Textes (in Deutschland vor allem durch HARTWIG THYEN vertreten) andererseits zur soziologischen Verortung der joh Zeichenwelt (hier ist besonders KLAUS WENGST zu nennen) streben beide jeweils für sich genommen in Richtung einer systemtheoretischen Zugangsweise, ohne daß diese bisher explizit in Angriff genommen wäre. Zudem bietet gerade die Systemtheorie mit den auf einander aufbauenden Systemtypen eine Chance, texttheoretische und sozialgeschichtliche Zugangsweise mit einander zu verbinden.

Die Aufnahme systemtheoretischer Überlegungen hat sich in der Theologie bislang auf die Grenzbereiche Religionssoziologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft konzentriert. In der Synkretismusforschung wurde der Begriff des "Systems" von ULRICH BERNER eingeführt.[2] Synkretismus liegt nach BERNER vor, wenn die Grenzen zwischen Religionssystemen nicht mehr feststellbar sind, also etwa Elemente sich nicht eindeutig zuordnen lassen. Der Neutestamentler

---

[1] Vgl. BULTMANN, Bedeutung 102.

ANDREAS FELDTKELLER[3] hat aber inzwischen darauf hingewiesen, daß BERNERS die Subjektivität ausschließende Konzeption von Systemtheoretikern wie LUHMANN längst überholt ist: Die Subjektivität des untersuchten Gegenstandes wird nun als "Selbstreferenz" bezeichnet, durch die sich das System selbst von seiner Umwelt unterscheidet, und bildet eine tragende Säule des gesamten Theoriegebäudes.

Da die soziologische Verortung gerade des JohEvs und sein Verhältnis zu den religiösen Zeichensystemen seiner Zeit noch immer wesentliche Probleme seiner Erforschung sind, lassen sich die Anregungen aus der Synkretismusforschung gewinnbringend aufnehmen, wenngleich sich der Akzent von der Selbstunterscheidung von anderen Religionssystemen hin zu der Selbstablösung eines neuen Systems von einem alten verschiebt, also zusätzlich eine zeitliche Komponente bedacht werden muß.

Während aber die Anwendung der Systemtheorie in der Synkretismusforschung noch auf ein religions*soziologisches* Phänomen beschränkt bleibt, könnte die allgemeine Systemtheorie jedoch auch in anderen theologischen Disziplinen hilfreich sein, da es sich bei Systemen ja nicht nur um soziale, sondern ebenso um Überzeugungssysteme handeln kann, die ihren Ausdruck in Heiligen Texten finden.

Ansätze zu einer systemtheoretischen Dogmatik finden sich bei GEORGE A. LINDBECK und DIETRICH RITSCHL.[4] So nimmt RITSCHL ein Geflecht von "impliziten Axiomen" an, die gerade in ihrem Zusammenspiel die Regeln des christlichen Glaubens bilden.[5]

In unserem Fall ist der Begriff des Systems weniger eine Alternative zu "das Ganze und seine Teile", als vielmehr ein hilfreiches Gegenmodell zur Konzeption einer "Mitte der Schrift", bzw. "Mitte des JohEv", von der dann jede Einzelaussage abgeleitet werden muß, um nicht irrelevant zu werden.

Das hat, wie die Arbeit zeigen wird, unter anderem den Vorteil, daß man nicht dem AT unterstellen muß, Christus als "Mitte der Schrift" schon immer enthalten zu haben, da eine geschichtliche Veränderung in den Systemgedanken durchaus eingeflochten werden kann; es wird u.a. also darum gehen, das Verhältnis zwischen Kontinuität und Veränderung darzustellen.

---

[2] Vgl. BERNER, Untersuchungen. Einen frühen Vorläufer hat die Sichtweise BERNERS übrigens in der Konzeption HENDRIK KRAEMERS, Christliche Botschaft, der Religionen als "Systeme von Leben und Denken" versteht.

[3] Vgl. FELDTKELLER, Synkretismusbegriff.

[4] Vgl. LINDBECK, Nature und RITSCHL, Logik.

[5] Vgl. RITSCHL, Erfahrung. In Aufnahme einer Formulierung WITTGENSTEINS versteht er "Theologie als Grammatik" und die impliziten Axiome als die unausgesprochene Grammatik des christlichen Glaubens.

B. Was ist ein System?

Die Systemtheorie gibt es nicht. Darum ist es auch nicht möglich, die eine gültige Definition des Begriffs "System" zu referieren.[6]

Mit PARSONS und LUHMANN kommen die zwei Haupttheoretiker der Systemtheorie aus dem Bereich der Soziologie; sicher kein Zufall ist jedoch, daß beide ursprünglich in anderen Fachgebieten (Naturwissenschaft bzw. Jura) tätig waren. Doch obwohl beide sowohl in der allgemeinen Theorie (Paradigmenwechsel in der Wissenschaft) und auch in Einzelveröffentlichungen zu fachfremden Themen (aus systemtheoretischer Perspektive) den Rahmen der Soziologie verlassen, bleibt die Theorie bei ihnen von soziologischen Vorgaben geprägt. Die Soziologie mutiert dabei zur Meta-Wissenschaft.

Ihre Wurzeln hat die heutige Systemtheorie aber in der Kybernetik und der Biologie. In beiden Bereichen ging es um eine pragmatisch orientierte Funktionsanalyse.

Gemeint ist mit "System" also keine systematisierende Darstellung wie das botanische System von LINNÉ, auch nicht eine evolutionäre Ordnung, wie man sie seit HEGEL meist mit dem Begriff "System" verbindet.[7]

Derartige Hierachisierungen lassen sich zwar als "System" bezeichnen, doch stellen sie Spezialfälle von Theoriesystemen dar, anhand derer man nur schwer Beispiele für die Überlegungen der Systemtheorie gewinnen könnte. In der Systemtheorie wird das System dagegen nicht hierarchisch, d.h. auch: nicht ableitbar aufgefaßt, sondern als Zusammenspiel seiner Elemente.

Kurzgefaßt kann man sagen, ein System definiert sich dadurch, daß die Beziehungen zwischen seinen Elementen von grundsätzlich anderer Art sind, als die zu Elementen der Umwelt. Derartige Außenbeziehungen gibt es allerdings bei allen offenen Systemen - und nur solche sind der Betrachtung zugänglich - ebenfalls. Es handelt sich dabei aber um Beziehungen des *Systems*, nicht um solche der einzelnen *Elemente*.

Das Stichwort "Elemente" mag manch einen an die Mengenlehre erinnern. Während aber eine Menge aus einer Klasse von einzelnen Elementen mit bestimmten *gleichen* Eigenschaften besteht, kann ein System *ungleichartige*[8] Elemente umfassen und definiert sich über deren Beziehungen untereinander.

---

[6] Man vergleiche dazu nur etwa die (grundlegenden) Arbeiten von BERTALANFFY, PARSONS und LUHMANN.

[7] Auch die Systematische Theologie ist meistens keine systemtheoretische Theologie.

[8] Vgl. hierzu RUSCHS Kritik an den Modellen von S.J. SCHMIDT und LUHMANN, die beide nur Elemente eines einzigen Typs zulassen (RUSCH, Phänomene 231).

Wichtiger als die Elemente selbst sind für die systemische Darstellung deshalb die Beziehungen der Elemente untereinander. Zwischen den einzelnen Beziehungen bestehen Wechselwirkungen, z.T. komplexe Rückkopplungsmechanismen. Das System wird also vom Zusammenspiel der Elemente gebildet.

Das heißt nun nicht, daß alle Elemente eines Systems gleich wichtig, gleich unverzichtbar wären, wie sich am klassischen Beispiel des menschlichen Körpers verdeutlichen läßt: Nicht nur der Kopf ist lebensnotwendig; dagegen kommt man ohne einen kleinen Finger recht gut zurecht, vom Blinddarm ganz zu schweigen.

Das System *kann* allerdings durch den Verlust eines Elementes zusammenbrechen (es verändert sich dadurch in jedem Fall, weil jedes Element mindestens eine Verbindung zu einem anderen hat). Ein System kann durch den Verlust eines Elementes andererseits sogar funktionstüchtiger werden, sowohl hinsichtlich seiner Fähigkeit zur Selbsterhaltung als auch hinsichtlich seiner Funktion gegenüber dem übergeordneten System.

In unserem Fall geht es aber - wie wir sehen werden - um die Erweiterung eines Systems durch ein *hinzukommendes* Element. Ein neues Element im System bedeutet neue Verbindungen zu den bereits vorhandenen Elementen. Aufgrund der Wechselwirkungen zwischen den Beziehungen im System kann sich im Extremfall durch *ein* neues Element ein ganzes System vollkommen umstrukturieren. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß das Element keine dauerhaften Verbindungen aufbauen kann und wieder abgestoßen wird.

1. Autopoietische Systeme

Zu einer Zeit, als die Entwicklung der allgemeinen Systemtheorie bereits vorangeschritten war und in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft nutzbringend eingesetzt wurde, kam aus der Biologie ein völlig neuer Anstoß für das Verständnis von Systemen. Man entdeckte, daß manche Systeme eine Art "Selbstbewußtsein" haben. Sie können offenkundig unterscheiden zwischen sich selbst und ihrer Umwelt, was nur möglich ist, indem sie sich selbst in irgendeiner Weise wahrnehmen.[9]

Wem diese Sichtweise anthropomorphistisch vorkommt, der denke nur beispielsweise an die Immunabwehr bei organischen Systemen: Hier "erkennt" der Körper fremde Zellen als nicht zu ihm selbst gehörig und deshalb die Stabilität des Systems bedrohend. Ja mehr noch: Der Organismus kann auch unterscheiden zwischen sich selbst und der Nahrung, die er aufnimmt.

---

[9] Diese Theorie der autopoietischen Systeme liegt der speziellen Fassung der Systemtheorie bei LUHMANN, Soziale Systeme zugrunde. Ob LUHMANNS Übertragung vom Bereich der biologischen auf den der sozialen Systeme gerechtfertigt ist, ist freilich in der Forschung umstritten.

Autopoietische Systeme besitzen also Subjektivität, indem sie fähig sind, solche Oppositionen wie "ich / nicht-ich", "innen / außen", oder "selbst / fremd" zu bilden.

Damit war zugleich ein Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben, wie nicht von Menschen gemachte Systeme überhaupt entstehen können: Ein System bildet sich, indem es die Unterscheidung zwischen System und Umwelt einführt. Diesen Vorgang, bei dem sich das System in Münchhausen-Manier an seinem eigenen Schopf aus dem Umwelt-Sumpf ins Dasein zieht, nennt man "Autopoiese".
Wie kommt es dazu? Systeme sind Bereiche reduzierter Komplexität. D.h. die Anzahl *möglicher* Verbindungen eines Elements zu anderen Elementen ist - aufgrund der geringeren Anzahl von Elementen - geringer als in der Umwelt. Dem Komplexitätsdruck der Umwelt können die Elemente deshalb durch die Bildung von Systemen entgehen. (Natürlich wird die Umwelt erst durch die Bildung des Systems zur Umwelt.) Die Anzahl der *tatsächlich* realisierten Verbindungen kann freilich innerhalb des Systems weitaus größer sein als außerhalb. Einerseits stabilisieren diese Verbindungen das System, andererseits kann der erhöhte Komplexitätsdruck auch wiederum zur Ausdifferenzierung von Subsystemen zwingen.

Der Aufbau und Erhalt von innersystemischen Verbindungen wird als "Selbstorganisation" bezeichnet. Jedes Element findet dabei sozusagen seinen Platz. Da das System mit der Umwelt durch Input und Output in Verbindung steht, muß die dabei entstehende Ordnung innerhalb dauernder Veränderung aufrechterhalten werden. Die Selbsterhaltung eines Systems mithilfe der Umwelt (etwa durch Ernährung) gehört ebenfalls zur Autopoiese.

Autopoietische Systeme werfen aber auch die Frage nach der Differenz zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung auf.

2. Wie wirklich sind Systeme?

Unbeschadet des konstruktivistischen Vorbehalts, daß der Betrachter alles, was er betrachtet, besonders aber Zusammenhänge, konstruiert, muß man zumindest *autopoietischen* Systemen eine Realität unabhängig von der Fremdbeobachtung unterstellen. Die Theorie, daß diese Systeme sich selbst wahrnehmen, setzt voraus, daß sie nicht nur für den Betrachter, sondern auch für sich selbst existieren. Das ist aber keine ontologische, sondern eine konstruktivistische Aussage, nämlich über

die Beobachtung des sich selbst Beobachtenden, und deshalb kein *Beweis* für die Existenz von autopoietischen Systemen.[10]

Auch müssen sich Systeme an der Empirie bestätigen. Diese Empirie ist selbstverständlich wiederum vom Beobachter konstruiert - nicht mehr, aber auch nicht weniger als das "System".

Insofern ist der Begriff „System“ wirklichkeitsbezogen, nicht nur auf einen Modus der Darstellung.

Dennoch müssen wir uns noch kurz dem Verhältnis zwischen dem System und seinem Betrachter zuwenden: Der Betrachter betrachtet etwas als System. Daß er dieses "Etwas" auch anders betrachten könnte, impliziert jedoch keine vollkommene Willkür des Betrachters. Der Betrachter entscheidet sich zwar frei für die Perspektive "systemisch" statt für eine andere, muß sich dann aber an gewisse grundlegende Spielregeln der Systemtheorie halten und natürlich an die Gegebenheiten des beobachteten Objekts. D.h. daß ich etwas "als System" sehe, bestimmt zunächst einmal nicht, was ich sehe, sondern wie ich sehe. Daß ich aus einer bestimmten Perspektive einige Einzelheiten und Zusammenhänge erkenne, die sonst nicht oder nur schwer auszumachen sind, versteht sich aber ebenso von selbst.

Eine besondere Situation ergibt sich, wenn das Beobachtete selbst wiederum eine Theorie ist, eine Konstellation, die ja ad infinitum fortsetzen läßt, wie jeder aus eigener Erfahrung mit Sekundär-, Tertiär-, etc.-Literatur weiß. Zwar gibt es dann immer noch eine logische Vor- und Nachordnung, doch Beobachtung und Beobachtetes gehören dann, sofern die Beobachtung wieder beobachtet wird, zum selben Systemtyp.

1) Systeme mit Modellcharakter

Systeme, die den Charakter von Abbildungen haben, lassen sich mit CLIFFORD GEERTZ als Modelle verstehen.[11]

Man kann unterscheiden zwischen Modellen *für* etwas, die dem Abgebildeten logisch vorangehen, und Modellen *von* etwas, die dem Abgebildeten logisch nachgeordnet sind. Ein Modell *für* etwas ist z.B. der DNS-Strang oder der Bauplan eines Hauses.

Baupläne kann man auch nachträglich anfertigen, nicht als Modell *für* das Haus, sondern dann als Modell *von* dem Haus.

---

[10] Der nicht selten auf der konstruktivistischen Seite anzutreffende Vorwurf gegenüber LUHMANN, er betreibe eine Reontologisierung der Systemtheorie, trifft deshalb nicht zu.

[11] Vgl. GEERTZ, Religion , 52-54.

Auch Versuche, weniger konkrete Gegenstände als ein Haus zu verstehen, kurz gesagt: "Theorien" sind zugleich Modell *von* etwas und Modell *für* etwas. Sie bilden empirisch erhobene Sachverhalte ab und leiten zugleich den weiteren Umgang mit dem Gegenstand.

"Psychologische und soziale Systeme wie auch kulturelle Modelle, die wir gemeinhin nicht als »Theorien«, sondern als »Lehren«, »Melodien« oder »Riten« bezeichnen, unterscheiden sich hiervon überhaupt nicht. Im Unterschied zu den Genen und anderen nichtsymbolischen Informationsquellen, die nur Modelle *für* etwas und keine Modelle *von* etwas sind, enthalten Kulturmuster einen doppelten Aspekt: Sie verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit Bedeutung, d.h. in Vorstellungen objektivierte Form, indem sie sich auf diese Wirklichkeit ausrichten und zugleich die Wirklichkeit auf sich ausrichten."[12] Vorstellungssysteme sind also gleichzeitig deskriptiv und normativ. Das gilt nicht zuletzt von Vorstellungssystemen, die uns in Texten begegnen. Der Autor kann das instrumentalisieren und im Text eine Gegenwelt aufbauen, die die Welt außerhalb des Textes beschreibt, sie aber dabei umstrukturiert. Trifft der Text, das Modell, auf Leser, die sich diese Sicht der Welt zu eigen machen, formen sie in ihrem dadurch geleiteten Handeln die Welt um in Richtung auf das Modell.

Die Re-Konstruktion, die Bildung von Modellen *von* etwas, ist typisch menschlich[13], aber nicht nur das: Menschen müssen in Modellen, in Vorstellungssystemen denken, um überhaupt handeln zu können. "Menschen denken in Systemen - und das heißt, das sich Menschen ihre Welt konstruieren: Die Konstruktion der sozialen Realität vollzieht sich durch Systembildung."[14] Die Elemente von Vorstellungssystemen sind Symbole. "Sie drücken das jeweilige Leben aus und prägen es zugleich."[15] Denn die durch Vorstellungssysteme gesteuerten menschlichen Handlungen sind ja selbst wieder Teil der sozialen Realität.

"Die Abhängigkeit des Menschen von Symbolen und Symbolsystemen ist derart groß, daß sie über seine kreatürliche Lebensfähigkeit entscheiden."[16]

Jede Darstellung eines Systems ist ein Modell (in Sinne von GEERTZ „Modell von etwas“). Das Modell des Systems ist nicht das System selbst. Es ist ein System zweiter Ordnung.

---

[12] GEERTZ, Religion 52f.

[13] Vgl. GEERTZ, Religion 53f.

[14] JENSEN, Systemtheorie 22.

[15] GEERTZ, Religion 55.

[16] GEERTZ, Religion 60.

2) Muster (bzw. pattern)[17]

Der eben schon in dem Zitat von GEERTZ gefallene Begriff "Muster" gehört zwar eigentlich nicht in die Systemtheorie, kann hier aber m.E. im Bereich von Zeichensystemen[18], besonders aber bei fixierten Systemen wie etwa Texten hilfreich sein.

Ein "Muster" läßt sich als ein statisches System auffassen, also ein System, das unter Absehung von der Zeitdimension betrachtet wird, d.h. ohne verschiedene "Zustände". Damit ist die Zeit aus der Betrachtung jedoch nicht notwendig ausgeschlossen: sie läßt sich in der statischen Beschreibung abbilden, in sie sozusagen hineinprojizieren. Abfolgen werden dadurch zu Abfolgeelementen. Ein Muster kann also auch aus einer festgelegte Reihenfolge von Ereignissen bestehen bzw. solche enthalten.[19]

Das entspricht der Stellung der Zeit im statischen Text. Ich spreche deshalb auch von "Textabfolgeelementen". Ein solches Element ist etwa "Auftreten Johannes des Täufers *am Anfang* des Evangeliums", während "Auftreten Johannes des Täufers" ein davon zu unterscheidendes materiales Textelement ist.

Ein Muster definiert sich über die Wiedererkennbarkeit, also ein rezeptionsästhetisches Kriterium: Einzelne Elemente des Musters können ausfallen, ohne daß seine Rekonstruktion unmöglich würde. Es ist sogar möglich, daß das Muster nie vollständig vorliegt, sondern immer einzelne, allerdings unterschiedliche Elemente fehlen, d.h. das Muster also *immer* re-konstruiert wird (Ein gutes Beispiel bietet das Verhältnis der urchristlichen Religion zu den einzelnen Schriften des NT: Die einzelnen Schriften zeigen je für sich nie das gesamte Muster der urchristlichen Religion. Wir erkennen dieses aber in ihnen wieder, mal mehr mal weniger deutlich. Die urchristliche Religion, das Muster, ist ein Konstrukt! Dieser inneren Grenzziehung dessen, was ein urchristlicher Text ist, entspricht als äußere Grenze der Kanon, der seinerseits aber wieder auf der Wiedererkennung des Musters beruht.) Welche Repräsentationen in die Konstruktion des Musters einbezogen werden, ist eine Frage der Übereinkunft.

Ein Muster kann übrigens auch "erkannt" werden, ohne daß dieses Muster intendiert oder objektiv aufzeigbar wäre. Weil das Wahrgenommene per Suche nach schon Bekanntem strukturiert wird. Die Grenzen dessen, was als Repräsentation des Musters anerkannt wird, sind fließend und hängen

---

[17] Vgl. hierzu von SAVIGNY, Wittgensteins PU 15-24.

[18] Zeichensysteme haben einen Sonderstatus unter den Systemen insofern, als sie ein Repertoire bilden. Die einzelnen Aktualisierungen bieten jeweils nur eine Auswahl der Elemente, die gemäß den dem System inhärenten Regeln kombiniert werden. Das Repertoire ist der Aktualisierung (scheinbar) statisch vorgegeben. In Wirklichkeit verändert es sich doch durch die Aktualisierungen ständig.

[19] Vgl. von SAVIGNY, Wittgensteins PU 17.

sowohl vom Betrachter ab als auch von der Umgebung, in der das Muster steht. (So würden wir vielleicht im Jak keine christliche Schrift erkennen, wenn er nicht im Neuen Testament stände.)

3. System und Subsystem

Häufig lassen sich die Elemente von Systemen wiederum als Systeme auffassen. Man kann sie dann als Subsysteme des übergeordneten Systems betrachten.

Subsysteme eignen sich dazu, bestimmte Funktionen in Systemen zu übernehmen, wenn also etwa der Magen sich auf die Verdauung spezialisiert oder die Marketingabteilung auf die Verkaufsstrategie. Subsysteme sind also meist Spezialisten. Es ist aber nicht notwendig so, daß *einer* Spezialaufgabe auch genau *ein* Spezialist entspricht: So hat der Mensch zwar z.B. nur eine Leber, aber - jedenfalls in den meisten Fällen - zwei Nieren.

In diesem Sinne kann man das JohEv - oder vielmehr dessen Textwelt - als Subsystem des urchristlichen Zeichensystems bezeichnen.

Normalerweise trifft es wohl zu, daß - wie LUHMANN meint - Subsysteme sich aus einem System ausdifferenzieren, etwa wie sich Exegese oder Kirchengeschichte etc. aus der Wissenschaft Theologie ausdifferenziert haben. Es gibt allerdings auch Fälle, wo ein ursprünglich selbständiges System von einem anderen als Subsystem integriert wird. Ein Beispiel für diesen Vorgang aus dem Bereich der biologischen Systeme sind die Mitochondrien, jene Zellorganellen, die für die Energieversorgung zuständig sind. Heute nimmt man an, daß sie auf einer früheren evolutionsgeschichtlichen Stufe eigenständige Zellen waren.[20] Die Entstehung des Systems "Zelle" (diachrone Fragerichtung) und die Funktionen in diesem System (synchrone Fragerichtung) passen also nicht im Sinne von LUHMANNS Modell zusammen. Hier könnte man also eher von "Einverleibung" als von Ausdifferenzierung sprechen.[21]

Auch kann manchmal das System, aus dem sich Subsysteme ausdifferenziert haben, selbst zum Subsystem degradiert werden, wenn etwa das Mutterhaus eines Konzerns nur noch ein Unternehmen neben anderen ist, das der Konzern gegebenfalls auch stillegen kann.

Das JohEv entsteht jedoch tatsächlich aus dem urchristlichen Zeichensystem heraus als dessen Subsystem.

---

[20] Hauptgrund für diese Annahme ist, daß Mitochondrien eine eigene Vererbung, nur über die mütterliche Linie, haben.

[21] Auch in der Wirtschaft lassen sich dafür zahlreiche Beispiele finden, etwa Konzernbildungen.

C. Literaturwissenschaft und Systemtheorie

Wie in vielen anderen Wissenschaftsfeldern, so gibt es auch in der Literaturwissenschaft Versuche, in der Nachfolge LUHMANNS einen systemtheoretischen Paradigmenwechsel einzuleiten. Da wir es in der Exegese ebenfalls mit Texten zu tun haben, liegt es nahe, hier Anleitung für die Aufnahme der Systemtheorie zu suchen. Leider ist die Theoriebildung in diesem Bereich jedoch noch nicht so weit fortgeschritten, daß Exegeten einfach darauf zurückgreifen könnten, und es steht sogar zu befürchten, daß die Diskussion in der Literaturwissenschaft durch die Fixierung auf LUHMANNS Fassung der Theorie auf ein totes Gleis geraten ist.

Ein grundsätzliches Problem besteht darin, daß Texte eben keine *sozialen* Systeme sind und sich deshalb auch nicht - wie LUHMANN es fordert - aus Ereignis-Elementen zusammensetzen und reproduzieren. Die Lösung geht anscheinend dahin, nicht die Methode dem Gegenstand anzupassen, sondern sich einen zur Methode passenden Gegenstand zu suchen.

Gegenwärtig lassen sich v.a. drei Arten der Verbindung von Literaturwissenschaft und Systemtheorie feststellen, die aber alle unter dieser Diskrepanz leiden:[22]

1. Ein radikal-konstruktivistisches Konzept, wie es SIEGFRIED J.SCHMIDT vertritt.[23] Untersuchungsgegenstand ist dann das System "Literatur". Man beschäftigt sich nicht mehr mit dem Text selbst, sondern mit dem sozialen System, in dem Textproduktion und Textrezeption stattfinden.
2. Die Untersuchung sozialer Systeme *im Text*, die v.a. DIETRICH SCHWANITZ unternimmt.[24] Diese Modell hat den Vorteil, den Text zum Gegenstand zu machen, bleibt allerdings auf das im Text Dargestellte beschränkt, d.h. bietet keine Texttheorie, Hermeneutik o.ä.
3. Eine dritte Gruppe von Literaturwissenschaftlern folgert aus der Systemtheorie die Notwendigkeit eines rein historischen Textverstehens[25], da eine literarische Äußerung als ein Kommunikationselement systemisch mit anderen Äußerungen und Fragestellungen zusam-

---

[22] Zum gegenwärtigen Diskussionsstand vgl. die beiden Sammelbände KOMMUNIKATION UND DIFFERENZ und DIFFERENZEN.

[23] Vgl. SCHMIDT, Selbstorganisation.

[24] Vgl. SCHWANITZ, Systemtheorie.

[25] Vgl. hierzu v.a. die Arbeiten von HENK DE BERG und MATTHIAS PRANGEL. Vielleicht setzt sich für diese Variante die von KRAMASCHKI, Aufleuchten, vorgeschlagene Bezeichnung "Leidener Modell" durch.

menhänge. So verlangt HENK DE BERG eine "radikale Temporalisierung der Semantik"[26]. Der Sinn des Textes ist für ihn der der ursprünglichen Kommunikationssituation.[27]

Das ist aber lediglich eine Frage der Definition. Das radikal-historische Konzept führt sich selbst ad absurdum, will man damit nicht nur den Entstehungssinn, die Autorenintention erheben, sondern den *Sinn des Textes*.[28] Denn die ursprüngliche Kommunikationssituation ist ja nicht die einzige. Dem Text, der weiter existiert und weiter gelesen wird - übrigens auch von DE BERG und seinen Mitstreitern -, wird jede zeitüberdauernde Identität mit sich selbst abgesprochen.[29] Strenggenommen entsteht nach diesem Modell bei jeder neuen Lektüre ein anderer Text. Deren Verhältnis zu einander kann aber so nicht in den Blick genommen werden.

Diesen drei Verbindungen von Literaturwissenschaft und Systemtheorie, die man alle als "Literatursoziologie" beschreiben könnte, möchte ich nun skizzenhaft eine eigene gegenüberstellen, die versucht, beiden Seiten Rechnung zu tragen: der Identität des Textes und der Nicht-Identität der Lektüren. Dabei lehne ich mich weitgehend an die Überlegungen von WOLFGANG ISER an.[30]

Bei ihm zeichnet sich ein systemisches Denken bereits ab, und zwar sowohl hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Text und seinem Entstehungsumfeld wie auch hinsichtlich der Beziehung zwischen Text und Leser: "...ein fiktionaler Text bildet nicht die in der Lebenswelt herrschenden Normen- und Orientierungssysteme ab, vielmehr selektiert er nur aus ihren Beständen und erweist sich durch die Anordnung gewählter Elemente gegenüber solchen Systemen als kontingent. Ähnliche Kontingenzbeträge ergeben sich zwischen Text und Leser. So wenig der Text eine

---

[26] DE BERG, Ereignishaftigkeit 50.

[27] DE BERGS Bemerkungen über GUTZKOWS Haltungs gegenüber GOETHE (Ereignishaftigkeit 48ff) sind zwar eindrucksvoll, aber DE BERG ersetzt dabei doch nur eine (schlechte) historische Darstellung durch eine andere (bessere). Statt einer einfachen biographisch geordneten Auflistung von Äußerungen, die eine Entwicklung immer schon unterstellt, bietet er eine Analyse der jeweiligen Kommunikationssituationen, doch läßt sich dieses Konzept weder auf alle Texte gleich erfolgreich anwenden, noch erfaßt es alle Dimensionen eines Textes. Es kann darum zwar einen Beitrag zur Literaturwissenschaft liefern, das neue Paradigma der Literaturwissenschaft aber nicht.
Es ist mehr als ein Zufall oder eine bewußte Beschränkung aus arbeitsökonomischen Gründen, daß sich die Vertreter des "Leidener Modells" nicht mit literarischen Texten befassen, sondern mit metatextuellen Äußerungen (Rezeptionen, Programmschriften, Vorworte etc.), die ihre ursprüngliche Kommunikationssituation kaum überlebt haben; vgl. die Auflistung von Arbeiten und Projekten bei PRANGEL, Dekonstruktionismus 21f.

[28] Die ursprüngliche Kommunikationssituation verläßt ein *schriftlicher* Text schon im Moment seiner Entstehung. "Dadurch daß die Rede durch die Schrift zum Text geworden ist, ist sie zugleich der Intention ihres Autors gegenüber autonom geworden." (THYEN, Literarisches Werk 121).

[29] Vgl. PRANGEL, Dekonstruktivismus 19, der "aktualisierende[n] wie wirkungs- und rezeptionsgeschichtliche[n] Verfahren" vorwirft, daß sie "genaugenommen also gar nicht mehr von den Ausgangstexten, sondern *ganz anderen Texten* in ganz anderen Situationen handeln". [Hervorhebung A.S.]

[30] Vgl. ISER, Akt 101-143.

homologe Entsprechung zur Realität darstellt, so wenig steht er in homologer Beziehung zum Wert- und Dispositionsrepertoire seiner möglichen Leser. Doch gerade solche Kontingenzbeträge bringen die Interaktion zwischen Text und Leser in Gang."[31]

ISER schlägt vor, "sich das Verhältnis von Text und Leser nach dem Modell selbstgesteuerter Systeme vorzustellen"[32]: "Funktioniert die Beziehung von Text und Leser nach dem Modell selbstgesteuerter Systeme, dann vollzieht sich dieses Verhältnis in einer von ihm selbst erzeugten dynamischen Situation. Diese besagt, daß im Rückmeldeeffekt ständig Eingaben in den Wirkungsvorgang erfolgen, die eine situative und momentane Verständigung mit dem Text beinhalten. Die vielen situativen Verständigungen werden ihrerseits durch Rückmeldeeffekte korrigiert, um größere Verständigungsleistungen erzielen zu können. Verständigung mit dem Text kommt daher über die latente Selbstkorrektur der vom Leser situativ gebildeten Signifikate zustande."[33]

1. Ein Text als autopoietisches System?

Wer einen Text als autopoietisches System auffassen möchte, steht vor einem schwerwiegenden Problem: Texte entstehen nicht aus einer verbalen Ursuppe - auch wenn mancher Formgeschichtler so dachte -, sie erschaffen sich nicht ex nihilo selbst. Texte werden gemacht.

Ein Text ist in ähnlicher Weise ein Produkt von Menschen bzw. eines Menschen wie ein technisches Gerät. Sich selbst überlassen tut es nichts, es muß erst in Gang gesetzt werden. Im Fall von Texten geschieht das dadurch, daß sie gelesen werden.

Zur Autopoiese gehören Selbstherstellung und Selbsterhaltung (Selbstreproduktion der Elemente durch das System mithilfe der Umwelt). Wie andere Überzeugungssysteme auch reproduziert sich die Textwelt, indem sie von Menschen übernommen wird. Das übernommene System, die im Lesen geschehene Interpretation, ist eine Repräsentation[34] der Textwelt. Über den Umweg von Textwelt und Repräsentationen erhält sich der Text nun auch in der materiellen Welt, so daß man von einer Art "Leben" von Texten sprechen kann:

Der Text reproduziert zwar nicht im eigentlichen Sinne sich selbst, aber er sorgt für seine Erhaltung (z.B. Handschriften) und Vervielfältigung, indem er zur Interpretation seiner selbst Anlaß bietet. Und diese fortlaufende Interpretation erfordert nun wieder neue materielle Kopien des Textes. So

---

[31] ISER, Akt 108f.

[32] ISER, Akt 110.

[33] ISER, Akt 112.

[34] Eine ganz direkte Repräsentation eines Textes geschieht im Vorlesen.

erhält der Text sich tatsächlich selbst am Leben, indem er für identische Reproduktionen seiner selbst sorgt, die die Voraussetzung für den Fortbestand der Textwelt sind. Der Text ist also nicht nur "eine Maschine zur Erzeugung von Interpretationen" (Eco[35]) oder von "Bedeutungen", wie Thyen[36] richtig falsch zitiert, sondern damit auch eine Maschine zur Selbstreproduktion, d.h. ein autopoietisches System.

Übrigens gibt es, wie wir aus der Textkritik alle wissen, auch bei Texten Reproduktionsfehler wie in lebendigen Organismen.

Interpretierbarkeit ist für Texte somit ein Überlebensfaktor. Das JohEv macht daraus eine Überlebensstrategie, indem es die Interpretierbarkeit (ad infinitum?) des im Text Gesagten zu einer Behauptung des Textes selbst macht. Regressus ad infinitum, Selbstreferenz.

Tatsächlich pflanzt sich - um die biologische Metaphorik weiterzuführen - der Text sogar fort, indem die Interpretation selbst wieder neue Texte hervorbringt, beispielsweise "Palimpseste"[37] des Ursprungstextes.

Der Text kann auch "sterben", wenn die Reproduktion nicht mehr fortgeführt wird. Das hängt wie gesehen mit der Interpretation zusammen: Ein Text, der nicht mehr interpretiert wird, hat schlechtere Chancen, reproduziert zu werden. Daß ein Text nicht interpretiert wird, bedeutet aber noch nicht seinen Tod. Wirklich tot ist er erst, wenn keine materielle Kopie mehr existiert und auch keine mehr rekonstruiert werden kann und darum auch zukünftig keine Interpretation mehr möglich ist. Manchmal tauchen allerdings schon Totgeglaubte wieder auf oder uralte Fremde.

Die biblischen Texte sind bei der Selbstreproduktion bis heute außerordentlich erfolgreich. (Sie leben übrigens im Kanon wie Zellen in einem Zellverband zusammen; dieser Verband ist seinerseits sehr stabil und sichert das Überleben auch der schwächeren Einzeltexte.)

Eine andere, kurzfristig sehr erfolgreiche Strategie zur Selbstreproduktion als literarische Texte verfolgt beispielsweise der Kettenbrief: er enthält in seinem Text die Anweisung an den Leser, ihn zu vervielfältigen und weiterzugeben.[38]

Das JohEv weist zwar nicht direkt eine Reproduktionsanweisung auf, enthält aber - verdichtet in der Gestalt des Parakleten - eine Interpretationsanweisung.

---

[35] ECO, Nachschrift 9f.

[36] THYEN, Seht, euer Gott 12.

[37] So nennt GÉRARD GENETTE Texte, die andere Texte zugrundelegen; s.u. S.164.

[38] Vgl. auch das Beispiel eines autopoietischen Satzes bei SCHWANITZ, Systemtheorie 62f, der ebenfalls "Keimzelle" und "Bauanleitung" enthält.

2. Die Textwelt als selbstgesteuertes System

Ein gewisses Problem entsteht durch die Spannung zwischen dem Konzept einer autopoietischen Textwelt einerseits und dem - zudem kanonisch fixierten - Text andererseits: inwiefern kann der Textwelt eine autopoietische Funktion zugesprochen werden, wenn der Text selbst bis ins Detail festgeschrieben ist?

Von einer autopoietischen Funktion einer Textwelt kann nur im Zusammenhang mit der Rolle des Lesers gesprochen werden. Die Autopoiesis der Textwelt eines (kanonischen) verschrifteten Textes findet statt in der Zusammenwirkung von unveränderlichem Text und der veränderlichen Umwelt in der konkreten Gestalt des jeweiligen Lesers. Deshalb muß ebenfalls untersucht werden, in welcher Weise das JohEv die Mitarbeit des Lesers beim Aufbau der Textwelt erfordert, welche Anweisungen und Vorgaben der Text ihm gibt und mit welchen Aufgaben er alleine fertigwerden muß.

Eine Textwelt hat eine große Ähnlichkeit mit einem Computerprogramm. Man kann sie sich vorstellen als eine Art "virtuelle Realität". In der Textwelt kann man herumlaufen wie in einem Haus, einem Haus im Kopf natürlich.

Denn Texte, insbesondere fiktionale Texte, sind - um ein Modewort zu gebrauchen - "interaktiv". In ihnen gibt es eine Leerstelle ("impliziter Leser" im Gegensatz zum "idealen" oder "informierten Leser"), einen Freiraum für den Leser. Die Textwelt wird aber nur dann wirklich begehbar, wenn der Leser beim Aufbau dieser Welt mitarbeitet, also zusätzliche "Eingaben" macht, zum großen Teil dadurch, daß er Vorgaben, Verständnismuster einfach mitbringt, zum Teil aber auch indem er den Text im Akt des Lesens "versteht", also die meist unbewußte Wahl zwischen Rezeptionsalternativen trifft. Seine Auffassungen werden allerdings von den Textvorgaben wiederum fortlaufend verändert (Extremfall ist die Korrektur einer Lesererwartung). Textwelt und Leser beeinflussen sich also im Verlauf des Lesens wechselseitig - *making up the rules as we go along*[39]. Es findet eine Rückkopplung statt zwischen den Systemhälften "Textwelt" und "Rezipient".

Nur durch die Lektüre aktualisiert und konkretisiert sich die Textwelt, wird sie also von einem abstrakten Konstrukt von Möglichkeiten zu einer erfahrbaren Welt. Durch wiederholte Lektüre - oder etwa die Lektüre von Sekundärliteratur[40] bzw. den mündlichen Austausch über Lektüren - wird sie zugleich komplexer aber auch weniger konkret.

---

[39] Vgl. die Aufnahme der Redewendung bei WITTGENSTEIN PU §83.

[40] Unter "Sekundärliteratur" sind hier *alle* Texte zweiten Grades (s.u. S.164) zu verstehen, nicht nur das, was im wissenschaftlichen Sprachgebrauch so bezeichnet wird.

Eine Textwelt ist ein Raum reduzierter Komplexität, insofern als die Interpretationsmöglichkeiten durch die Textvorgaben eingeschränkt sind. Die Differenz mögliche/unmögliche Interpretation entspricht also der zwischen System und Umwelt.
Die Umwelt, aus der ein Text eine Auswahl darstellt, kann man mit WOLFGANG ISER als "Repertoire" bezeichnen.

3. Textwelt und Lebenswelt

Die Textwelt ist der Raum der möglichen Textverständnisse. Dieser Raum ist a) unendlich, da zwei Lesevorgänge sogar desselben Lesers niemals dasselbe Textverständnis zufolge haben, b) begrenzt, denn "nach der Partitur von BEETHOVENS Neunter kann SCHUBERTS Unvollendete *unmöglich* gespielt werden."[41] Zugespitzt kann man sagen: Die Unendlichkeit geht dabei auf den Leser zurück, die Begrenztheit auf den Text.
So definiert THYEN Texte als "*Klasse* ihrer möglichen Interpretationen"[42]. Den Begriff "Text" möchte ich hingegen lieber dem konkreten Wortbestand vorbehalten; deshalb spreche ich in diesem Zusammenhang von "Textwelt".

Die "Lebenswelt" ist demgegenüber die Welt außerhalb des Textes, allerdings die "konstruierte" bzw. kognitive Welt. Der Begriff stammt von EDMUND HUSSERL und wurde von ALFRED SCHÜTZ in die Soziologie übernommen.[43] Gemeint ist der Erfahrungsraum, der die unverzichtbare Basis für andere "Welten" wie Textwelten, Welt der Wissenschaft, Welt der Kunst etc. bietet.[44] Manchmal sprechen Soziologen stattdessen auch von "Alltagswelt", "alltäglicher Lebenswelt" o.ä. Dabei kann

---

[41] THYEN, Literarisches Werk 113 [Hervorhebung im Original].
Geometrisch dargestellt wäre die Textwelt ein durch zwei Halbgeraden mit gemeinsamem Endpunkt gebildetes Segment einer Ebene.

[42] THYEN, Literarisches Werk 113 [Hervorhebung im Original].

[43] Zur Problematik des Begriffs bei HUSSERL und seiner Verwendung in der Soziologie vgl. BERGMANN, Lebenswelt.

[44] Auch die ausdifferenzierten Subsysteme bei LUHMANN sind solche Welten auf Basis der Lebenswelt. Man könnte hier auch das Bild verwenden, mit dem WITTGENSTEIN das Verhältnis zwischen Alltagssprache und Wissenschaftssprachen beschreibt: "Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und einförmigen Häusern." (PU § 18) Die Wissenschaftssprachen sind Bereiche reduzierter (Sprach-)Komplexität, sprachliche Subsysteme.
Das Stadt-Gleichnis nimmt übrigens auch GEERTZ, Common sense 261, auf. Das Alltagswissen des common sense nimmt analog zur Alltagssprache den Platz der Altstadt ein. In Wahrheit enthält aber auch das Alltagswissen schon gedeutetes Wissen; was es von speziellen Wissensbereichen unterscheidet, ist daß der common sense dieses nicht wahrhaben will (Common sense 263). Als Ethnologe weiß GEERTZ, wie wenig allgemein der common sense wirklich ist, und nimmt deshalb eine kritische Position gegenüber WITTGENSTEIN, HUSSERL, SCHÜTZ und anderen Erforschern des Alltäglichen ein. Common sense ist für ihn ein kulturelles System neben anderen.

es sich sowohl um eine besondere Erfahrungswelt neben anderen, wie auch um "die Basis für alle höherstufigen zweckgerichteten Sonderwelten als auch das alle Teilsysteme letztlich Umschließende"[45] handeln.
Ein Text hat eine materielle Wirklichkeit außerhalb der Lesesituation. Damit gehört er zur Lebenswelt.

Um das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Textwelt zu beschreiben, mag ein Bild nützlich sein, das manche Physiker für das Verhältnis zwischen den uns bekannten und weiteren Dimensionen benutzen: Wie auf der zwei-dimensionalen Oberfläche einer Orange in Form der kleinen ölgefüllten Bläschen kleinräumig eine zusätzliche dritte Dimension vorhanden ist, so könnte es auch weitere Dimensionen geben, die sich aus den bekannten "ausbeulen" (und wegen ihrer Kleinräumigkeit unbemerkt bleiben). Ob das ein zutreffendes Bild der 4., 5., 6. usw. Dimension abgibt, kann hier offenbleiben; Textwelten jedenfalls bilden in der Tat genau solche Bläschen auf der Oberfläche der Lebenswelt: Sie gehören zugleich zu ihr hinzu und durchbrechen ihre Begrenztheit doch.

4. Die Besonderheiten* Heiliger *Texte

Durch ihre Kanonisierung als Heilige Texte verlieren Texte weitgehend ihre ursprüngliche Kommunikationssituation. Ihr bestimmender Kontext wird das religiöse Zeichensystem, zu dem sie gehören.[46] Nur soweit dieses Zeichensystem die Entstehungsbedingungen des Textes konserviert hat, bleiben sie für die Funktion des Textes im religiösen Zeichensystem relevant. Eine solche Konservierung kann innertextlich, also im Subsystem der Textwelt vorliegen, aber auch außertextlich im Gesamt-Zeichensystem oder in bestimmten textlichen oder nicht-textlichen Subsystemen.

Heilige Texte sind zugleich *Repräsentanten* religiöser Zeichensysteme und ihre *Elemente*. Traditionell könnte man sagen, sie sind zugleich Ausdruck des Glaubens und dessen Gegenstand.
Die Heiligen Texte stehen als Elemente des Zeichensystems miteinander und mit Elementen anderen Art in Verbindung. Diese Verbindungen bilden nun den "Sinn" der Texte.

---

[45] BERGMANN, Lebenswelt 56.

[46] Klassisch formuliert könnte man sagen, der "Sitz im Leben" wird durch den "Sitz im Kanon" ersetzt.

Innerhalb eines religiösen Zeichensystems besteht ein gewisser Druck in Richtung auf Selbstähnlichkeit. Die einzelnen Teilbereiche weisen jeweils dasselbe Muster auf wie das gesamte System.[47]

D. Die urchristliche Religion als religiöses Zeichensystem

1. Religion als Zeichensystem

Religion gehört zu den Kultur-Systemen, unbeschadet der Tatsache, daß im Bereich der Sozialen Systeme Entsprechungen bestehen, daß also zu einer konkreten Religion, die ein Kultur-System ist, eine Trägergruppe gehört. (Diese Trägergruppe mag wiederum ihr Symbol, ihr Abbild im Symbolsystem haben, sie ist jedoch nicht mit diesem identisch, z.B. die Kirche als Gruppe von Menschen mit der Kirche als Glaubensgegenstand.) In PARSONS Schichtmodell (1. physikalisch-chemische Systeme, einschließlich Technik, 2. Biosphäre, 3. Handlungssysteme, 4. telische Systeme) ist Religion zur 4. Schicht zu rechnen. Diese ist systemtheoretisch bislang am wenigsten bearbeitet. Auch die Aufnahme der Systemtheorie in der Theologie ist ja bislang unter dem (Ein-)Druck NIKLAS LUHMANNS praktisch ausschließlich über die Theorie der Sozialen Systeme erfolgt. [48]

Kulturelle Systeme unterscheiden sich von Systemen der drei unteren Schichten (technische Systeme einmal ausgenommen) nicht zuletzt dadurch, daß sie *gemacht* sind. Sie sind also schon immer menschliche Konstruktion und werden dies nicht erst durch ihre Betrachtung. Ihre Betrachtung ist darum in einem viel fundamentaleren Sinn, als man das sonst von System-Betrachtung sagen kann, Re-Konstruktion.

Zeichensysteme, nicht zuletzt religiöse Zeichensysteme, können sich verändern, ja sie verändern sich, *wo sie genutzt werden, ständig.* Dies geschieht teils durch Ausdifferenzierung (bei der Sprache könnte man da an Wortneubildungen denken), teils durch Aufnahme von Elementen aus der Umwelt (also etwa aus anderen Sprachen entlehnte Fremdwörter), teils aber auch durch Umstrukturierung (wenn etwa das Wort "weil" so lange zur Einleitung eines Hauptsatzes benutzt wird, bis das eine richtige Verwendung ist). Diese letzte Art von Veränderungen zeigt besonders

---

[47] Man denke nur daran, wie in mancher Sonntagspredigt die gesamte Glaubenslehre aus einer einzigen Perikope extrapoliert wird.

[48] Zu PARSONS eigener Religionstheorie vgl. BRANDT, Religiöses Handeln, bes. 113-126.153-168 und 249-296. Zumindest in Deutschland war aber wirkmächtiger LUHMANNS "Funktion der Religion". Zur theologischen Kritik dieses Werkes vgl. WELKER, Aufhebung.

deutlich, welche Rolle die Repräsentationen für Zeichensysteme spielen.[49] Zeichensysteme sind also innerhalb nicht voraussagbarer Grenzen elastisch.[50]

Mit den religiösen Zeichensystemen hat sich besonders der schon erwähnte Ethnologe CLIFFORD GEERTZ befaßt, ein Schüler von TALCOTT PARSONS und SUSANNE LANGER.[51] Religion definiert er als "ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen."[52]
"Wer sich die religiösen Symbole zu eigen machen kann, hat - solange er es kann - eine kosmische Garantie dafür, nicht nur die Welt zu verstehen, sondern auch seine Empfindungen und Gefühle präzise definieren zu können, wodurch es ihm möglich wird, diese Welt verdrießlich oder freudig, verbissen oder gelassen zu ertragen."[53] Das Ertragen darf man nicht ausschließlich passiv verstehen; es schließt die Handlungsfähigkeit ein. Religion ist nicht nur Weltbetrachtung: aus der Betrachtung resultieren selbst in einer so auf den Verzicht auf Aktivität bedachten Religion wie dem Buddhismus Handlungsmuster.
Die Religion ist also eng mit dem Alltag verbunden. Sie stellt aber eine bestimmte, darüber hinausgehende Perspektive auf die Welt dar. "Die religiöse Perspektive unterscheidet sich von der Common sense-Perspektive dadurch, daß sie […] über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen."[54]

Religion läßt sich als "Zeichensystem zweiter Ordnung"[55] bezeichnen. Es bedient sich der primären Zeichensysteme "Sprache", "Handlung" und "Bild". Entsprechend sind die übliche Elementarten eines religiösen Zeichensystems: gegenständliche, sprachliche, rituelle. Es gibt also Heilige Gegenstände oder Orte, Heilige Texte (die nicht schriftlich fixiert zu sein brauchen) und Heilige Handlungen. Heilige Personen (die in manchen Religionen natürlich auch Tiergestalt haben können)

---

[49] Daß dies nicht nur für menschengemachte Zeichensysteme gilt, wird deutlich, wenn man an den genetischen Code denkt.

[50] Vgl. das oben zur Wiedererkennbarkeit von Mustern Gesagte.

[51] Zur Kritik von GEERTZ von dem Hintergrund seines Lehrers PARSONS vgl. BRANDT, Religiöses Handeln, 306-309.

[52] GEERTZ, Religion 48.

[53] GEERTZ, Religion 67.

[54] GEERTZ, Religion 77.

[55] STOLZ, Grundzüge 92.

lassen sich in dieses Schema nicht leicht einordnen, wohl weil "Personen" sich selber immer schon primärer Zeichensysteme bedienen.

"Das religiöse Symbolsystem, nach dem der Religionswissenschaftler fragt, ist also ein Geflecht von Konzeptionen, welche nach bestimmten Regeln zur Anwendung gelangen; aber diese Regeln selbst sind nicht gegeben, sondern nur Fälle ihrer Anwendung."[56] In der Selbstwahrnehmung von Religionen, wie sie in der Theologie stattfindet, werden die Regeln freilich explizit gemacht. Ein außenstehender Beobachter mag jedoch andere Regeln rekonstruieren als der interne.

Vorstellungssystemen sind für ihr Überleben auf ihre Träger angewiesen. Im Lesen des JohEv soll sich das religiöse Zeichensystem der Leser verändern und stabilisieren.

2. Die Entstehung des urchristlichen Zeichensystems

Das urchristliche Zeichensystem entsteht nicht aus dem Nichts, auch nicht aus einer allgemein religiösen Umwelt. Es entsteht aus einem bereits vorhandenen religiösen Zeichensystem heraus, dem jüdischen Zeichensystem in der Ausprägung des 1.Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Die Ausdifferenzierung geschieht jedoch nicht nach dem Modell von System und Subsystem, sondern es löst sich von ihm ab und tritt aus ihm heraus. Das urchristliche Zeichensystem tritt neben das jüdische und wird als System derselben Ebene mit äußerlich betrachtet denselben Funktionen, nämlich denen von "Religion", zum Konkurrenten im Kampf ums Dasein. Konkret ist das der Kampf um Anhänger, um Weltdeutungsanspruch beim Einzelnen wie in der Gruppe.

Es legt sich nahe, für das Verhältnis zwischen den beiden Zeichensystemen ein Bild aus dem Bereich der biologischen Systeme zu verwenden und sie als Mutter- und Tochtersystem zu bezeichnen.

Zunächst stellt das christliche Zeichensystem den gescheiterten Versuch dar, das jüdische Muttersystem umzuorganisieren. Durch das neu hinzukommende Element, die Grundüberzeugung "Jesus ist der Christus.", gerät das Beziehungsgeflecht des jüdischen Zeichensystems in Bewegung. Da das veränderte Überzeugungssystem quantitativ und qualitativ nicht genügend Repräsentanten bzw. Repräsentationen findet, da also v.a. die jüdische Führungsschicht den Wechsel nicht mitträgt, setzt sich die Umorganisation nicht bei allen, die sich dem jüdischen Zeichensystem zurechnen, durch: Es gibt nun Vertreter des Systems A wie des Systems A'. Die Kompatibilität der beiden

---

[56] STOLZ, Grundzüge, 232.

Systeme sinkt um so mehr, je weiter die Selbstorganisation unter dem Einfluß des neuen Elements "Jesus ist der Christus" voranschreitet.[57]

3. Funktion des JohEv für die Gesamtheit des christlichen Zeichensystems

Wir haben gesehen, daß nicht nur alles als System betrachtet werden kann, sondern auch Systembildung ein bei Menschen immer schon und ständig anzutreffendes Phänomen ist. Die religiösen Zeichensysteme selbst sind Symbol-Systeme erster Ordnung. Sie neigen dazu, innerhalb ihrer selbst Theorie-Systeme zweiter Ordnung auszubilden, die das System reflektieren und steuern. Man kann sie als "Theologie" bezeichnen. Die Theorie oder Darstellung einer Theologie ist dann ein System dritter Ordnung.

Auch eine Exegese des JohEv ist eine Beobachtung zweiter, oder vielmehr sogar dritter Ordnung, wenn man Zeichensysteme als immer schon "theoretisch" versteht. Die „Theologie“ der Textwelt des JohEv ist nicht die Textwelt des JohEv selbst. Die Textwelt des JohEv ist ihrerseits aber auch Modell.

Die Textwelt des JohEv als System aufzufassen, ist schon deshalb gerechtfertigt, weil Joh in der Tat systematisierend tätig wird gegenüber dem "Repertoire", also dem ihm vorgegebenen, doch noch wenig strukturierten christlichen Zeichensystem. Das JohEv ist selbst bereits "Theorie" ("Modell von"), wenngleich das angesichts der narrativen Form nicht gleich ins Auge fällt.

Das JohEv organisiert das urchristliche Zeichensystem, aus dem es entstanden ist, neu und stellt damit einen wesentlichen Schritt auf dem Weg der Ablösung vom "Muttersystem" Judentum dar. Durch die Zentralisation auf das sich selbst (und das JohEv) begründende Konzept der Selbstoffenbarung Jesu Christi wird das urchristliche Zeichensystem für den Leser des JohEv aus einem relativ diffusen Zustand in einen von hoher Ordnung überführt, etwa wie ein elektromagnetisches Feld Metallspäne (≈ Einzelüberlieferungen, Christustitel etc.) zu klar erkennbaren Linien ordnet. Das Subsystem JohEv übernimmt so als eine Art Theoriebildung eine Steuerungsfunktion für das Gesamtsystem.

Versteht man mit WITTGENSTEIN "Theologie als Grammatik"[58], bietet das JohEv als das "theologischste" Evangelium eine Art "Grammatik" des urchristlichen Zeichensystems:

---

[57] Ganz ähnliche Prozesse dürften auch bei der Ablösung des Tochtersystems "Buddhismus" vom Muttersystem "Hinduismus" stattgefunden haben.

[58] WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen § 373. § 371 lautet: "Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen."

Es setzt die "Sprache" des christlichen Zeichensystems schon voraus und bildet innerhalb ihrer eine Metafunktion, wie auch ein Grammatikbuch in einer Sprache geschrieben wird (wenngleich nicht unbedingt in der Sprache, die es beschreibt).
Es ist zugleich deskriptiv *und* normativ: in der Sprache vorhandene Möglichkeiten werden mit einer richtig-falsch-Codierung ausgeschlossen.
Es gibt der Sprache Stabilität und Einheitlichkeit, d.h. es bietet ein Regelsystem als Gerüst, das aber implizit in der "Sprache" schon vorhanden ist..
Die Grammatik ist die *Theorie* der Sprachregeln; sie erschafft Regeln nicht neu, sondern entspricht lediglich den der Sprache inhärenten Regeln und macht sie verbindlich. So wird auch durch das JohEv ins Bewußtsein gerückt und zum Programm gemacht, was lange vor Joh begonnen hat: die Umorganisation des jüdischen Zeichensystems durch seine christliche Erweiterung.

Das, was am JohEv meist als "Offenbarungstheologie" beschrieben wird, erweist sich systemtheoretisch als starke selbstreferentielle Struktur, als Selbstlegitimierung (≈ Selbstherstellung) und Selbstauslegung (≈ Selbsterhaltung).
Das joh Zeichensystem wird gesteuert durch diese Konzeption des sich selbst offenbarenden Offenbarers, also durch einen selbstreferentiellen Kern, auf den sich jede Einzelaussage rückbezieht. Damit wird "Offenbarung" zur zentralen Form der Heilsvermittlung, der alle anderen traditionellen Aussageformen untergeordnet werden. Diese auf den ersten Blick so unwahrscheinlich modern anmutende Konzeption[59] wird jedoch vor einem gänzlich anderen Hintergrund und damit auch aus anderen Motiven heraus entwickelt als die Offenbarungstheologie der Neuzeit, nämlich nicht gegenüber einer säkularisierten Welt, sondern zur Selbstkonstitution eines neu entstehenden religiösen Zeichensystems in einem religiös vielfältigen Umfeld.
Der Zentralisation auf die Offenbarung entspricht auf der Seite der Menschen der Glaube an den Offenbarer, so daß "Glaube" als "Sich-Einlassen-auf-die-Offenbarung" aufgefaßt werden kann, bzw. da diese Offenbarung sich im JohEv ausdrückt, als Annahme des joh Zeichensystems.
Wie jede Theoriebildung geht auch die joh einher mit einer Vereinfachung des Empirischen: einige Elemente aus dem urchristlichen Zeichensystem erhalten zentrale Funktion - so wird z.B. "Liebe" zum zentralen Beziehungsbegriff -, andererseits werden Bedeutungsdifferenzen beispielsweise der christologischen Titel, die sich aus unterschiedlicher Herkunft ableiten, nivelliert, indem sie den zentralen Steuerungsmechanismen unterworfen werden.

---

[59]Vgl. dazu PETER EICHER, "Offenbarung", 21-57. EICHER sieht in der Zentralisierung der Offenbarungskategorie *die* Konzeption der Moderne und eben *nur* der Moderne. Sein Überblick über den Stellenwert dieser Kategorie in der Theologiegeschichte (S.44ff) erwähnt dementsprechend das JohEv mit keinem Wort.

Das JohEv legt nicht nur hier einen besonderen Wert auf das Wissen bzw. Verstehen (der christlichen Tradition), das den bloßen Glauben zu übertreffen scheint, so daß man von einer "Stufenhermeneutik"[60] sprechen könnte. Dabei scheint sich das Verstehen zum Glauben ähnlich zu verhalten wie das JohEv zu den Synoptikern. Um es wieder im Bild der Sprache zu sagen: die Sprachfähigkeit des *native speaker* genügt dem Evangelisten nicht, wirkliche Kenntnis der Sprache und ihrer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten bringt nur die Grammatik. Möglicherweise ist ihm das so wichtig, weil er weiß, daß es den native speaker dieser Sprache eben nicht gibt, und weil für viele seiner Mitchristen diese Sprache auch lebensgeschichtlich nicht die Muttersprache war.

Dem Unterschied zwischen Grammatiklehrern und Sprechern einer Sprache entspricht dem zwischen Theologen und Gläubigen, wobei der Begriff des "Theologen" hier durchaus weit zu fassen ist, etwa im Sinne von "Schriftgelehrter". In der Tat finden sich im JohEv Hinweise auf die negative Rolle des religiösen Führer Israels (z.B.Hirtenrede), und der Umgang mit "der Schrift" und mit Geschriebenem allgemein paßt auffällig in ein schriftgelehrtes Umfeld. Der Verfasser des JohEv scheint sich selbst als einen solchen "Grammatiker" zu sehen.

"Theorien mit Universalitätsanspruch sind leicht daran zu erkennen, daß sie selbst als ihr eigener Gegenstand vorkommen [...] Theorien mit Universalitätsanspruch sind also selbstreferentielle Theorien."[61] Der auffällige und oft Anstoß erregende Absolutheitsanspruch des joh Jesus erklärt sich in unserem Darstellungsmodell deshalb als Ausdruck des Universalitätsanspruches der joh Textwelt. Das JohEv muß als universale Theorie die eigene Existenz reflektieren und bietet eine Herleitung seiner selbst vom Urgrund des Seins her. Diese Selbstbegründung bringt es mit sich, daß kein Kriterium von außerhalb der eigenen Textwelt Geltung beanspruchen darf. Alles, was solche Ansprüche erheben könnte - beispielsweise das AT - muß in das joh System selbst mithineingenommen werden. Ebenso kann der joh Offenbarer das Zeugnis eines Menschen nicht annehmen (5,34), sondern legitimiert sich letztlich selbst. In dieser Selbstlegitimation liegt das eigentlich Neue und möglicherweise die Intention des JohEv.

Trotz der neuen systemtheoretischen Methodik steht der hier vorgelegte Entwurf nicht völlig auf forschungsgeschichtlichem Neuland:

An nicht nur im zeitlichen Sinne erster Stelle ist hier F.C.BAUR zu nennen. Im JohEv sah er eine "Tendenzschrift", die nicht wie die Synoptiker Historie, sondern eine "Idee" ausdrücken wolle. Dies deckt sich im Wesentlichen mit meiner Charakterisierung des JohEv als "Meta-Evangelium". Doch die Analogie geht noch weiter: Wie BAUR das JohEv als vereinenden Höhepunkt der antithetischen Strömungen in der urchristlichen Religion verstand, nimmt in meinem Modell das JohEv eine herausgehobene Position als Steuerungssystem ein. Allerdings war BAURS Entwurf entwicklungsgeschichtlich konzipiert, während bei mir synchrone,

---

[60] Von GERD THEISSEN mündlich geprägter Begriff.

[61] LUHMANN, Soziale Systeme 9f.

hermeneutische Fragestellungen vorherrschen. Zudem läßt seine Rekonstruktion sich schon aufgrund seiner inzwischen eindeutig widerlegten Spätdatierung des JohEv nicht halten. Eine Referenz auf die synoptischen Evangelien läßt sich mit der gängigen zeitlichen Ansetzung hingegen gut vereinbaren.
Gewisse Parallelen gibt es aber auch zu BOUSSET. Auch er erkannte im JohEv eine Reflektion der vorjoh bereits vorhandenen Christusinterpretation, die er freilich von den Mysterienreligionen herleitete. Das JohEv bildete für ihn den Höhepunkt der synkretistischen Entwicklung des Urchristentums.
An BOUSSETS Rekonstruktion der Entwicklung der urchristlichen Religion schließt sich BULTMANNS Entwurf an. Die Christuszentralisation des JohEv haben bereits BULTMANN und - wenngleich mit völlig anderer Bewertung - KÄSEMANN entdeckt. Für BULTMANN kam im JohEv das Kerygma zu sich selbst. Sein Konzept des sich selbst offenbarenden Offenbarers bietet auch heute noch die Grundlage für eine Untersuchung von Selbstreferenz und Selbstbegründung des joh Zeichensystems. Die Konsequenzen des Verzichts auf jede Ableitung von außen, die KÄSEMANN christologisch als "naiven Doketismus" und ekklesiologisch als Konventikeltum verdächtigte, führen in der Tat zu einer Art Selbstimmunisierung des joh Zeichensystems, die es zum Überleben in der (Um-)Welt aber braucht.
Von den neueren Entwürfen zum JohEv sind v.a. THYENS texttheoretisches Modell und die historisch-soziologische Verortung, wie sie von MARTYN und WENGST vorgenommen wurde, für mich von Bedeutung gewesen. Ich habe versucht, diese beiden zunächst so divergierend erscheinenden Linien der Forschung in meiner Arbeit mithilfe der Systemtheorie zu verbinden.

E. Aufbau der folgenden Darstellung

1. Der erste Teil der Arbeit behandelt die Selbstreferenz des JohEv und vor allem des joh Jesus. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Aussagen des Prologs und den Reden Jesu über sich selbst einerseits und auf Selbstthematisierung des Textes, der sich von seinem Protagonisten herleitet, andererseits. Dieses gestaffelte Bewußtsein von sich selbst konstituiert das joh Zeichensystem.
2. Die nun folgenden drei Teile stellen die Fremdreferenzen des JohEv dar, zunächst die Beziehung zum Muttersystem. Dabei geht es um die Kontinuität und die Differenz in der Funktion der aus dem jüdischen Zeichensystem übernommen Elemente. Deutlich wird dabei die Umstrukturierung und die darin begründete Selbstunterscheidung des joh Zeichensystems vom jüdischen.
3. Der dritte Teil befaßt sich mit der Beziehung zum Bereich der sozialen Systeme, d.h. von der Textwelt aus gesehen zur Lebenswelt: Zunächst wird nach den expliziten Hinweisen im Text auf die Welt außerhalb des Textes gefragt und ihre mögliche historische Verortung untersucht, um dann nach den Spuren zu suchen, die die Lebenswelt auch dort im joh Zeichensystem hinterlassen hat, wo sie nicht ausdrücklich zum Thema wird.
4. Die Beziehung zum Gesamt-System der urchristlichen Religion bzw. dessen Subsystemen ist Gegenstand des vierten Teils. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Referenz auf die scheinbar funktionsanalogen Subsysteme, d.h. die ersten drei Evangelien. Außerdem wird die Beziehung zu den rituellen Elementen des urchristlichen Zeichensystems in den Blick genommen.

5. Im letzten Teil der Arbeit wird schließlich die Thematisierung von Tradition und Interpretation - auf der Textebene verkörpert von dem Geliebten Jünger bzw. dem Parakleten - untersucht. Auf dem Zusammenspiel beider beruht die Autopoiese, die Selbstherstellung, Selbsterhaltung und Selbstorganisation des joh Zeichensystems.

Der "nichtlineare Charakter der Theorie", der auch dem JohEv eigen ist, wiederholt sich in der Darstellung. Was LUHMANN im Vorwort zu den "Sozialen Systemen" schreibt, ist typisch für systemtheoretische Darstellungen und gilt deshalb nicht zufällig auch für die vorliegende Arbeit: "Das Buch muß zwar in der Kapitelsequenz gelesen werden, aber nur weil es so geschrieben ist. Die Theorie selbst könnte auch in anderen Sequenzen dargestellt werden, und sie erhofft sich Leser, die dafür hinreichend Geduld, Phantasie, Geschick und Neugier mitbringen, um auszuprobieren, was bei solchen Umschreibversuchen in der Theorie passiert..."[62]

---

[62] LUHMANN, Soziale Systeme 14.

F. Glossar

Joh	der implizite Autor des Johannesevangeliums (entsprechend "Mt", "Mk" und "Lk")
JohEv	das Johannesevangelium als kohärenter Text in seinem kanonischen Umfang von 1,1 bis 21,25 (aber ohne 7,52-8,11)
Textwelt	der durch den Text begrenzte Raum der möglichen Textverständnisse
Lebenswelt	die Erfahrungswelt, in der der Text gelesen wird
impliziter Autor	ein (geschlechtsloses) Konstrukt; der Sender des Textes
impliziter Leser	ein (geschlechtsloses) Konstrukt; der Empfänger des Textes
Textebene	eine Ebene des kohärenten Textes (also nicht etwa eine literarkritische Schicht)
System	ein Ensemble von Elementen im Zusammenspiel ihrer Beziehungen untereinander
Zeichensystem	ein System gemeinsam sinnstiftender und weltdeutender Symbole
"die Juden"	Figuren in der Textwelt (eigentlich müßten der joh Jesus, der joh Petrus etc. ebenso in Anführungszeichen gesetzt werden, doch bei diesen Figuren ist das Mißverständnis weniger wahrscheinlich)
die Juden	Personen in der Lebenswelt

I. Teil: Selbstreferenz

A. Selbstreferenz des Protagonisten

Auf verschiedenen Ebenen des JohEv findet sich eine Reflexion auf die eigene Identität, die den synoptischen Evangelien fremd ist. Es handelt sich um eine der augenfälligsten Eigentümlichkeiten des JohEv, die häufig im Rahmen der Frage nach der "joh Denkbewegung" angesprochen wurde. Diese "kreisende" oder "spiralige" Denkbewegung, die das JohEv hermetisch, redundant und wenig informativ erscheinen läßt, ist systemtheoretisch gesehen charakteristisch für einen Text, der Anspruch auf universale Bedeutsamkeit erhebt.

Der selbstreferentielle Charakter des JohEv zeigt sich v.a. in drei Texten bzw. Textgruppen: im Prolog (1,1-18), in den Offenbarungsreden[63] und in den beiden Schlußbemerkungen 20,30f und 21,24f. Auffällig ist dabei schon formal, daß es sich um die nicht-erzählenden Texte handelt.

Der Prolog stellt die Selbstbezüglichkeit der Offenbarung in einen kosmischen Rahmen: Das Prinzip der Welt ist dasselbe wie das der joh Textwelt, nämlich der Logos. Er war ἐν ἀρχῇ, nichts geht ihm logisch voraus. Er ist das Licht, das die Menschen erleuchten will, damit sie ihn selbst erkennen. Der Inkarnierte bringt Kunde über sich selbst (1,18).

In den Reden spricht demzufolge nicht der Erzähler über die Bedeutung Christi, sondern der Evangelist läßt seinen Protagonisten selbst reden, weil nur *er* sich selbst adäquat deuten kann. Die Offenbarung *geschieht* also im Evangelium, es wird nicht *über* sie gesprochen. Daß der Terminus "Offenbarung" nicht begegnet, spricht eher für als gegen diese formgebende Konzeption.

Jede Legitimation des Sprechens über den Offenbarer geht von diesem selbst aus. Auch das JohEv begründet sich im Reden Jesu, das aber selbst Teil dieses Evangeliums ist. Das JohEv weiß selbst, daß es nur Text und abgeleitetes Wort ist, und beansprucht dennoch letztgültige Autorität. Es leitet damit diese Autorität aus seinem eigenen Text ab. Dazu legitimiert es sich als Zeugnis des "geliebten Jüngers", läßt fiktiv Jesus selbst reden und thematisiert immer wieder die Offenbarung durch das Wort.

Auffällig ist, daß der joh Jesus in seinen Reden nicht nur hauptsächlich über sich selbst spricht, sondern auch häufig - wenngleich nicht ausschließlich - gerade sein Reden thematisiert. Insofern ist es richtig zu sagen, daß der Offenbarer offenbart, daß er der Offenbarer ist. Der joh Jesus ist aber nicht nur Offenbarer, denn seine Offenbarung ist Selbstauslegung, und das heißt für Joh Auslegung

---

[63] Ich verwende "Offenbarungsreden" als Textsortenbezeichnung in der synchronen Analyse, also nicht im literarkritischen Sinne.

von Kreuz und Auferstehung. Jesus Christus ist der Heilsbringer zunächst durch seinen Tod, dann aber auch durch seine Selbstdeutung. In seinen Reden im JohEv bringt er beides zur Sprache.

1. Vorjohanneische Selbstreferenz Jesu

Die Selbstreferenz Jesu ist Joh in Ansätzen bereits vorgegeben. So finden sich in den synoptischen Evangelien mehrere mit einiger Wahrscheinlichkeit bereits auf den historischen Jesus zurückgehende, auf jeden Fall aber sehr frühe Überlieferungen, in denen Jesus ebenfalls sein Geschick bzw. sein Handeln erklärt.

Schon der historische Jesus hat nach allem, was wir wissen, über sich selbst gesprochen, also einfach-selbstreferentielle Aussagen gemacht. Hier ist zunächst an die Leidensankündigungen zu denken. Allerdings spricht Jesus in diesen und anderen Menschensohn-Worten über sich selbst in der 3.Person. Das ausdrückliche "Ich" des joh Jesus hat hier keine Parallele. Es gibt allerdings auch Selbstaussagen Jesu in der 1.Person, etwa in den ἦλθον-Worten[64], die Jesu Wirken progammatisch zusammenfassen. Viele Forscher sind der Ansicht, diese seien ursprünglich alle in der 1.Person[65] formuliert gewesen und erst sekundär tlw. in Menschensohn-Worte[66] umgeformt worden, aber von Jesus selbst stammt wohl nur Lk 12,49.

Diese Worte stellen einen Übergang zu einer zweiten Form der Selbstreferenz her, die sich vielleicht schon beim historischen Jesus festmachen läßt: die Selbstinterpretation des eigenen Tuns. Wie ein atl Profet erklärt Jesus mit den Deuteworten die Zeichenhandlung "Abendmahl". Wann dieses Mahl stattgefunden hat, ob es etwa ein Passamahl war, ob die Deuteworte korrekt tradiert wurden, ist dabei irrelevant. Wichtig für die Historizität der Selbstinterpretation Jesu ist allein die Struktur "Zeichenhandlung mit Selbstdeutung".

In den synoptischen Evangelien, nicht zuletzt in den Überlieferungen der Redenquelle, macht Jesus sich selbst jedenfalls nicht selten zum Thema. Besonders Mt 11,25-30 zeigt einen Ansatz zur selbstreferentielle Rede Jesu. Hier findet sich ein gehäuftes "Ich" Jesu, v.a. im Heilandsruf (VV27-30, par. Lk 10,21f).

Eine besonders auffällige Ähnlichkeit zu den joh Selbstaussagen Jesu in der 3.Person zeigt das deshalb so genannte "joh Logion" (Mt 11,27 par. Lk 10,23).

---

[64] Vgl. HARNACK, Ich bin gekommen, und ARENS, ΗΛΘΟΝ –Sayings. Es ist wahrscheinlich, daß diese Worte eine der Wurzeln der joh Gesandten-Christologie bilden.

[65] So jetzt noch Mt 5,17; Mt 15,24; Mk 2,17 parr; Lk 12,49.

[66] So jetzt Mk 10,45 parr; Lk 9,55; 19,10.

Der Text lautet in der Übersetzung von LUZ:

Alles wurde mir von meinem Vater übergeben,
und niemand kennt den Sohn außer der Vater,
und niemand kennt den Vater außer der Sohn,
und jeder, dem es der Sohn offenbaren will.

Folgende Johanneismen finden sich in diesem Vers:

1. absoluter Gebrauch von "der Sohn" (von LUZ gut aufgrund der rhetorischen Gegenüberstellung Vater-Sohn erklärt[67])
2. Reziprozität Vater/Sohn (typisch, allerdings lexikalisch natürlich nicht zu erfassen)
3. Universalität (πάντα, der-wer-Struktur; wahrscheinlich nicht auf Herrschaft, sondern auf Wissen bezogen)
4. Exklusivität (von Wissen und Vermittlung!)
5. "Offenbarung"
6. "kennen" (allerdings schreibt Joh nie ἐπιγινώσκω)

Bei diesen Punkten handelt es sich sämtlich nicht nur um Phänomene, die im JohEv mit spezifischer Häufigkeit begegnen, sondern just um die Faktoren, von denen wir behaupten, daß sie für die joh Umstrukturierung prägend sind.

Versuchsweise könnte man die These vertreten, daß sich aus diesem Logion heraus das gesamte joh Modell entwerfen ließe. Jedenfalls dürfte hier - ob nun durch die Synoptiker vermittelt oder direkt aus der Tradition übernommen - eine der Wurzeln der joh Christologie liegen.

Bei den Synoptikern finden wir zwar etliche Aussagen Jesu über sich selbst, sein Reden hingegen thematisiert der synoptische Jesus kaum. Eine Ausnahme stellt Mk 4 (par. Mt 13) mit der sog. Parabeltheorie dar. Zwar geht es hier ausdrücklich um das Wort, aber gerade in Mk 4 wird dieses Wort nicht an Jesus zurückgebunden: Weder wird gesagt, daß Jesus dieses Wort gesagt habe, noch daß er der Inhalt dieses Wortes sei. Eine doppelte Selbstreferenz in dem Sinne, daß Jesus darüber spricht, daß er spricht, wie sie im JohEv immer wieder vorkommt, kennen die Synoptiker nicht.

Falls das Sämannsgleichnis ebenfalls auf den historischen Jesus zurückginge und er sich selbst als Sämann verstanden hätte, fände sich sogar bei ihm schon eine Bezugnahme auf das eigene Reden, also ein Ansatz zur doppelten Selbstreferenz. Auf jeden Fall konnte das Gleichnis in seiner synoptischen Form so verstanden werden.

Mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν[68] und dem ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν der mt Antithesen finden sich außerdem schon in den synoptischen Evangelien, besonders im redenreichen MtEv, Formeln der betonten Rede, die Aufmerksamkeit für den Sprecher und seine Autorität erheischen. Hier kommt nicht nur das "Ich" Jesu in den Blick; zugleich kommt zur Sprache, daß er spricht.

---

[67] Vgl. LUZ, Mt II 208-210.

[68] Nicht nach Sg. und Pl. unterschieden 31mal im MtEv, 13mal im MkEv und 6mal im LkEv.

Diese Beispiele zeigen, daß Joh sein Konzept der Selbstoffenbarung und Selbstdeutung nicht aus dem Nichts entwirft, sondern sich dabei auf ihm vorgebene Traditionen stützen kann, die wohl auch seinen Lesern bekannt sind. Er verstärkt nun aber diese selbstbezügliche Struktur und macht sie zum Zentrum seines Evangeliums.

2. Der Prolog des JohEv und das Konzept der Selbstoffenbarung

Die Basis für die Selbstreferentialität des JohEv und seines Protagonisten liefert der "Prolog". Er stellt das Evangelium unter das Thema des "Logos".

Die Verse 1f.14 und 18 geben dem Prolog sein Gerüst. Sie sind miteinander stärker verklammert als mit dem Text in ihrer jeweiligen Umgebung. Diese Klammern sind Signale für den Leser, daß er sich an diesen Versen und ihrem Verhältnis zueinander zu orientieren hat.

V1f:	V14:	V18:
Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,	μονογενὴς θεὸς
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,	*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	δόξαν ὡς *μονογενοῦς παρὰ πατρός*,	ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	

Übersicht 1: Die Rahmenverse des Prologs

"Die Logos-Metapher bildet die Einheitsklammer des Prologs, insofern sie zu Anfang für den »vor-inkarnatorischen« Logos [...], in der Mitte für den »Inkarnierten Logos« [...], am Schluß (im letzten Wort des Prologs) als J 1,18c εξηγησατο für den vom Inkarnierten Logos (J 1,14a) praktizierten »instrumentalen Logos« formuliert wird."[69] Der Prolog stellt also dem Leser Jesus Christus als *Schöpfungslogos* und als *fleischgewordenes Wort Gottes* vor, das sich selbst durch das wiederum *von ihm gesprochene Wort* auslegt.

1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (V1)

Absichtsvoll beginnt Joh sein Evangelium mit den ersten Worten der Bibel. "Wenn er mit seiner »neuen Information« einsetzt und nicht, wie man erwarten könnte, sagt: »Der Logos *war im*

---

[69] LAUSBERG, Prolog 194.

Anfang«, dann wird das daran liegen, daß er die Assoziation von Gen 1,1 nur bei dieser dem Bezugstext entsprechenden Wortfolge sichern konnte ..."[70]

Damit wird sowohl der eigene Anspruch erhoben, unbedingt bedeutsamer Text zu sein[71], wie der Anspruch des Protagonisten auf kosmische Bedeutung. Daß dieser Anspruch kein Selbstzweck ist, wird erst in V18 deutlich.

Joh führt ὁ λόγος in V1 ohne erklärendes Attribut ein. Dennoch kann man daraus nicht folgern, daß dieses Wort den Lesern als Christus-Titel geläufig war; der Prolog selbst ermöglicht in seinem Fortgang durchaus die Identifikation des λόγος mit Jesus Christus.

Der λόγος ist auch keine vorgegebene Person oder Personifikation, mit der Jesus jetzt identifiziert würde: Obwohl "das Logos-Konzept, das in den verschiedensten philosophischen und religiösen Strömungen der Zeit [...] beheimatet war, zu den Allerwelts-Ideen des Hellenismus gehörte"[72] und darum Joh wie auch seinen Lesern bekannt gewesen sein dürfte, bestimmt doch in Joh 1,1 die Anspielung auf Gen 1,1 die Assoziationen. Zwar wird der Begriff hier absolut gebraucht, doch der Kontext macht klar, daß dieser Logos das Wort des atl Gottes ist.

Hervorgehoben wird die Uranfänglichkeit des Logos vor aller Schöpfung (1a), seine unmittelbare Nähe zu Gott (1b), ja seine Wesenseinheit mit ihm (1c). Diese Attribute lassen sich zunächst als bloße Würdeprädikationen des Logos begreifen, gewinnen aber vom Ende des Prologs her den Charakter einer Legitimation des letztgültigen Offenbarers. Ebenso wird auch die Schöpfungsmittlerschaft zur Begründung der universalen Bedeutung des Offenbarers.

Wichtiger als all die Aussagen über den Logos, die im Prolog getroffen werden, ist aber, daß Jesus Christus nun gerade als λόγος bezeichnet wird. Wird die konkrete Bedeutung "Wort" in V1 noch lediglich für das intertextuelle Spiel mit Gen 1,1 genutzt - der λόγος ist das bei der Schöpfung gesprochene Wort Gottes -, so findet sie ihr eigentliches Ziel doch erst am Ende des Prologs.

Dabei ist dort vom λόγος im Grunde genommen nicht mehr die Rede, denn in V14 ist das "Wort" "Fleisch" geworden. Der Logos des Prologs ist keineswegs ein terminologischer Fremdkörper im JohEv, sondern sowohl in seinem Vorkommen in 1,1.14 wie auch in seinem Nicht-Vorkommen im restlichen Evangelium ein Grundpfeiler joh Theologie. Weil das "Wort" kein Titel ist, sondern "Fleisch" wird, sagt Joh in V18 nicht mehr (substantivisch) λόγος, sondern (verbal) ἐξηγήσατο.

---

[70] THEOBALD, Fleischwerdung 218.

[71] THEOBALD, Fleischwerdung 229, erkennt im Beginn des JohEv den Anspruch eines "Metatextes": "Daß Joh 1,1-5 als Buchanfang an den Anfang der Bibel erinnert, signalisiert zunächst den *Anspruch* seines Autors an die Rezeption seines Buches durch die Hörer [...] Joh 1,1-5 macht also indirekt über den Bezug auf Gen 1 einen überragenden Anspruch geltend."

[72] THEOBALD, Fleischwerdung 478.

Joh reaktiviert damit die wörtliche Bedeutung von λόγος. ἐξηγήσατο ist nicht zufällig das letzte Wort des Prologs.

2) ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (V18)

V18 zeigt formal keine Verbindung zum vorangegangenen Vers. Stattdessen nimmt V18 das "Sehen" aus V14 auf, ebenso μονογενής und "Vater", 18b aus V1b.d die Gottesprädikation des Logos, 18c greift auf 1b zurück, 18d schließlich auf 1a, nur daß jetzt der Logos ins Verbale gewendet erscheint. V1f und V18 bestehen beide aus vier Gliedern mit einer mehrfachen Nennung des Subjekts, wobei jeweils im letzten Versglied das Subjekt betont wieder aufgenommen wird.
Inhaltlich entspricht diesem Befund, daß nach V1f erst V18 wieder vom Gottesverhältnis des Logos handelt, dieses nun aber mit der "Anschaulichkeit" des Inkarnierten aus V14 verbindet.

a) Übersetzungen

Bei der Übersetzung von Joh 1,18d stellen sich zwei zu unterscheidende, allerdings aufs engste miteinander verwobene Probleme: 1. Was bedeutet ἐξηγήσατο? Handelt es sich um einen religiösen terminus technicus, der als "offenbaren" übersetzt werden kann? Und 2. Ist ein Objekt zu ergänzen, und wenn ja welches?
Werfen wir einen Blick auf die Bandbreite möglicher Lösungen:
Die Luther-Übersetzung von 1545 lautet "der hat <u>es</u> uns verkündiget", und das ist der Text auch noch 1912. Seit der Revision von 1956 heißt es hingegen "der hat <u>ihn</u> uns verkündigt". Ähnlich schreibt die Zürcher Bibel "der hat Kunde [von ihm] gebracht". Man ist in der Nachfolge der Offenbarungstheologie also dazu übergegangen, als Objekt von ἐξηγήσατο "Gott" (18a) oder "Vater" (18b) anzusehen. Auch Exegeten wie BECKER übersetzen: "der hat (von ihm) Kunde gebracht", oder gehen wie O'DAY (Revelation) noch weiter: "he has made him known". Bringt der joh Jesus das Evangelium des unbekannten Gottes?
Vorsichtiger ist die Übersetzungsvariante ohne eine Ergänzung des bei Joh nicht vorhandenen Objekts, die sich bei SCHNACKENBURG oder THEOBALD (Im Anfang) findet: "er hat Kunde gebracht".
GESE (Johannesprolog) verzichtet ebenfalls darauf, ein Objekt zu ergänzen, führt aber den bedeutungsschweren Begriff "Offenbarung" ein: "jener offenbarte". Auch DE LA POTTERIE (Vérité, 227) schreibt: "lui, apporta la révélation". Schließlich kommt er zu der Umschreibung (228): "il fut, lui, la révélation". Das ist m.E. besonders unglücklich, weil DE LA POTTERIE die Umformung der Aussagen über das *Wesen* in V1f zu einer Aussage darüber, was der Inkarnierte *tut*, in V18 damit zunichtemacht.

Eine ganz andere Übersetzungsmöglichkeit wählen IBUKI (Wahrheit) und THEOBALD (Fleischwerdung). Sie übersetzen: "er hat ausgelegt". Auch diese Variante gibt es mit einem ergänzten Objekt: LAUSBERG (Epiphonem 258) gibt 18d als "Jesus hat [...] die »Innergöttliche Rede« des Vaters ausgelegt" wieder.

Die Übersetzung "auslegen" hat den Vorzug, damit zu korrespondieren, daß das JohEv selbst sich von Anfang an, nämlich schon in Joh 1,1, in Beziehung zu einem anderen Text setzt: "Daß Joh 1,1-5 als Buchanfang an den Anfang der Bibel erinnert, signalisiert zunächst den *Anspruch* seines Buches an die Rezeption seines Buches durch die Hörer. [...] Der joh. Gemeindeverband hat aber die Bibel der »Juden« nicht außer Kraft gesetzt, weshalb man statt von »Substitution« von der Schaffung eines »Metatextes« zur Bibel sprechen sollte, der erst den rechten Schlüssel zu ihrer Interpretation bereit stellt. Joh 1,1-5 macht also indirekt über den Bezug auf Gen 1 einen überragenden Anspruch geltend."[73] Bezieht sich ἐξηγήσατο auf diese metatextuelle Funktion des JohEv? Ist also Jesus der Exeget des AT?

Dagegen spricht nun allerdings, daß ἐξηγήσατο ohne Objekt gebraucht wird.

(1) Offenbarung

BÜCHSEL behauptet: "... die Objektlosigkeit von ἐξηγήσατο gestattet es nicht, es als "erklären" zu verstehen. Es muß dann entsprechend dem religiösen Sprachgebrauch im Griechischen als "offenbaren" verstanden werden."[74]

Wie DE LA POTTERIE bemerkt, verzeichnen allgemeine Wörterbücher des Griechischen diese Bedeutung jedoch nicht.[75] Der Versuch, ἐξηγέομαι mit "offenbaren" zu übersetzen, ist offenbar auf die theologisch-exegetische Welt beschränkt.

(2) Die Πολιτεία-Stellen

Die beiden in diesem Zusammenhang häufig angeführten Stellen aus PLATONS Πολιτεία, IV 427c und V 469a, lassen sich keineswegs als Belege für die Bedeutung "offenbaren" anführen[76]: Zwar ist

---

[73] THEOBALD, Fleischwerdung, 229.

[74] BÜCHSEL, ThWNT II 910. SCHNEIDER, EWNT II, 15, folgert aus dem Aorist in Joh 1,18 zusätzlich die Einmaligkeit der Offenbarung in Christus, was angesichts der angeblich einmaligen Bedeutung von ἐξηγέομαι gar nicht mehr nötig wäre.

[75] DE LA POTTERIE, Vérité 218f mit Anm.308. Er führt im Einzelnen auf: THESAURUS LINGUAE GRAECAE, PASSOW, PAPE, BAILLY, ROCCI, LIDDELL-SCOTT.

[76] Vgl. DE LA POTTERIE, Vérité 216.

in beiden Fällen ὁ θεός das Subjekt von ἐξηγέομαι - in IV 427b.c ist ausdrücklich vom Apoll zu Delphi die Rede und er ist wohl auch in V 469a gemeint - und ein Objekt nicht genannt, aber der geschilderte Vorgang läßt sich nur dann als "Offenbarung" bezeichnen, wenn man *jedes* Reden eines Gottes unter diesen Begriff faßt. In IV 427b.c geht es um kultischen Einrichtungen des Staates. Hier will man nicht selbst Regelungen treffen und keinen anderen "Ratgeber" suchen, sondern sich an Apoll um Rat wenden, der der πάτριος ἐξηγητής[77] sei und ἐν μεσῳ τῆς γῆς ἐπι τοῦ ομφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται[78]. Die Schilderung der Umstände unterstreicht, daß es sich hier um nichts anderes als eine Befragung des delphischen Orakels handelt. Der Gott wird um eine Weisung angegangen - die Initiative geht also nicht von ihm aus wie bei einer "Offenbarung" - und soll antworten, indem er einen Rat erteilt, allenfalls vielleicht auch ein Gesetz erläßt, nicht aber indem er göttliche Geheimnisse oder gar sich selbst offenbart.

Eine ganz ähnliche Situation liegt auch in V 469a vor, wo sich das Problem stellt, wie man τοὺς δαιμονίους τε καὶ θείους beisetzen solle. διαπυθόμενοι macht deutlich, daß es sich um eine Befragung handelt. Die konkrete Frage verlangt eine konkrete Antwort des Gottes; man wolle dann handeln, wie der Gott ἐξηγῆται. Auch hier kann das Wort nicht mehr bedeuten, als "raten", "bescheiden".

(3) Die Begründung bei DE LA POTTERIE

DE LA POTTERIE behauptet nun aber selbst ebenfalls einen unmittelbar religiösen Sprachgebrauch in Joh 1,18, der "l'idée de révélation" impliziere.[79] Die nächste Verbindung zur Verwendung bei Joh sieht er in der Weisheitstradition. Er stützt sich bei seiner Deutung von ἐξηγήσατο besonders auf Hiob 28,27 und kommt zu dem Schluß: "ἐξηγεῖσθαι, pour Dieu, c'est: *révéler*, *manifester*."[80]

M.E. ist es jedoch nicht nötig, für diesen Hiob-Vers eine Sonderbedeutung anzunehmen. In der mythologischen Redeweise von Hiob 28 ist Gott von seiner Weisheit durchaus unterschieden. In keinem Fall handelt es sich hier also um ein objektloses Geschehen ("Selbstoffenbarung"): Gott hat die Weisheit gefunden und hat sie dem Menschen mitgeteilt. ἐξηγεῖσθαι wird hier nicht anders verwendet als in den beiden Πολιτεία-Stellen. Auch hier weiß der Mensch nicht, wie er sich

---

[77] SCHLEIERMACHER übersetzt "vaterländischer Ratgeber"; gemeint ist wahrscheinlich "angestammter Ratgeber", "Ratgeber von alters her".

[78] Wie in Joh 1,18 steht das Verb hier ohne Objekt. SCHLEIERMACHER übersetzt frei, aber inhaltlich korrekt: "seine Sprüche erteilt".

[79] DE LA POTTERIE, Vérité 213.

[80] DE LA POTTERIE, Vérité 222.

verhalten soll, weiß er nicht, wo die Weisheit zu finden ist. ὁ θέος (V23) aber weiß es und kann aufgrund dieses größeren Wissens dem Menschen Weisung erteilen, ganz wie bei PLATON Apollo Ratschläge für den Umgang mit dem Göttlichen geben kann.
Möglicherweise jedoch trifft schon die Vorausetzung DE LA POTTERIES, daß in Hiob 28,27 eine gemein-weisheitliche Verbindung von "Sehen" und "Sagen" vorliegt, nicht zu, und der Gedanke, daß Gott dieses Wissen dem Menschen mitteilt, bleibt tatsächlich V28 vorbehalten. Dann müßte ἐξηγεῖσθαι in V27 als "ausdeuten", "erforschen", "ausloten" übersetzt werden.

(4) Sir 43,31

In der LXX ist das Verb ἐξηγεῖσθαι nicht gerade häufig. HATCH / REDPATH verzeichnen 9 Belege, dazu zwei für ἐξήγησις und 3 für ἐξηγητής. Hinzu kommen 16 Belege für ἐκδιηγεῖσθαι, davon allein 10 im Sirach-Buch. Tlw. wird mit diesen Verben ספר pi. wiedergegeben.

In Jesus Sirach findet sich die engste Parallele zu Joh 1,18, nämlich Sir 43,31a: τίς ἑόρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγήσεται; Hier ist ebenfalls Gott das Objekt des Sehens, das "Verkünden" muß ohne eigenes Objekt auskommen, ganz wie in Joh 1,18.
Vermutlich ist die Ähnlichkeit von Joh beabsichtigt. Der Leser soll sie erkennen und die Texte in Beziehung zu einander setzen. LAUSBERG bemerkt hierzu nun: "Die Beantwortung rhetorischer Fragen ist unüblich, also auffällig."[81] Wenn Joh 1,18 tatsächlich als Antwort auf Sir 43,31 gelesen werden soll, dann wird so die einzigartige Beziehung des Sohnes zum Vater unterstrichen.
Zu denken ist aber auch an Sir 42,15: ἃ ἑόρακα ἐκδιηγήσομαι (Das ist dieselbe Struktur wie in Joh 3,11.) τὰ ἔργα κυρίου in der ersten Vershälfte (Parallelismus membrorum), macht klar, worum es geht (vgl. auch τὰ θαυμάσια αὐτοῦ in V17).
Für eine Beziehung von Joh 1,18 zum Sirach-Buch spricht auch, daß schon in Joh 1,14 die Bildwelt von Sir 24 aufgenommen wurde, und daß er *vom Mund des Höchsten ausgegangen sei*, könnte der Logos mit derselben Berechtigung sagen wie die Weisheit in Sir 24,3.
Aber wie in Joh 1,1ff nicht gesagt wird, der Logos sei vor der Welt geschaffen, wie es von der Weisheit in Sir 24,9 heißt, so weicht auch das Ende des Prologs vom Sirach-Text wesentlich ab. Darum läßt sich der Sinn von Joh 1,18 nicht ohne weiteres aus der Sir-Parallele erschließen.

---

[81] LAUSBERG, Prolog 256.

(5) Gott als Objekt der Offenbarung im JohEv?

Alle Versuche, im JohEv und damit auch in Joh 1,18 eine "Offenbarungstheologie" aufzufinden, kranken daran, daß Joh den Begriff "Offenbarung" nicht benutzt.

Das Wort ἀποκάλυψις kommt im JohEv überhaupt nicht vor, das Verb ἀποκαλύπτεῖν ein einziges Mal, und auch dann nur innerhalb des Jes-Zitates in 12,38.

An einigen Stellen im JohEv finden sich jedoch Verben, die ebenfalls manchmal als "offenbaren" übersetzt werden.

1. 14,21f begegnet zweimal das Verb ἐμφανίζειν. Die "Offenbarung" ist hier jedoch gebunden an das Halten der Gebote, wie der Anfang von V21 zeigt. Das Wort wird sonst zur Bezeichnung von Theophanien gebraucht.[82] Hier benutzt es Jesus und er selbst ist zugleich Subjekt und Objekt. Das Futur ist ernst zu nehmen und "könnte auf eine Ostererscheinung oder auf eine geistliche Offenbarung Christi verweisen; es wäre auch nicht unangemessen für die Erscheinung Christi in Herrlichkeit am Jüngsten Tag."[83]
2. ἐγνώρισα in 15,15 ist im Gegensatz dazu ein Aorist. In 17,26 tritt zum Aorist das Futur hinzu; Objekt ist hier der Name Gottes. Das Zusammenspiel der drei γινώσκειν–Formen in V25 mit den beiden γνωρίζειν-Formen in V26 geht in der deutschen Übersetzung verloren, und so kann dann auch der enge Zusammenhang der beiden Verse übersehen werden. Gemeinsam bilden sie eine enge Parallele zu 1,18: ἔγνω - ἐγνώρισα entspricht ἑώρακεν - ἐξηγήσατο im letzten Prolog-Vers. Neu ist das Mittelglied οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.
3. Auch in 17,6 sagt Jesus, er habe den Menschen den *Namen* Gottes "geoffenbart". Das Verb laut hier allerdings φανεροῦν.[84]

   φανεροῦν ist ein typisch joh Wort. Von 49 Belegen im NT entfallen 9 auf das JohEv und weitere 9 auf 1Joh. Das Verb wird sowohl im Aktiv wie im Passiv verwendet. Subjekt der aktiven Formen ist immer Jesus; in Joh 7,4 und 21,1 ist er zugleich das Objekt. Hier scheint nun wirklich eine Selbst-Offenbarung vorzuliegen. Dennoch ist Vorsicht angebracht: Nicht nur daß in 7,4 die Brüder Jesu sprechen, also etwas zweifelhafte Zeugen, nein, sie denken zudem an etwas höchst Konkretes: Jesus soll seine ἔργα in aller Öffentlichkeit vollbringen.

   In Kap.21 wird φανεροῦν dreimal für Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht, einmal davon mit ἑαυτόν. Aber "Offenbarung" soll ja doch wohl mehr heißen als Epiphanie.

---

[82] Vgl. BARRETT 454.

[83] BARRETT 454.

[84] Zur Kritik der Übersetzung von φανεροῦν mit "offenbaren" vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 97f.

All diese Verben sind nicht einfach gleichzusetzen: φανεροῦν und ἐμφανίζειν korrespondieren mit den Verben der optischen Wahrnehmung, für die joh eine solche Vorliebe zeigt, und der Lichtmetaphorik. Allerdings ist gerade das Wort φανεροῦν bei Joh nicht mit den Reden, sondern mit den σημεῖα oder ἔργα verbunden. γνωρίζω ist dagegen resultativ-noetisch. ἐξηγέομαιschließlich gehört eindeutig in den Bereich der sprachlichen Mitteilung.

Niemals jedoch ist dabei "Gott" das Objekt der Offenbarung. Darum ist das auch für 1,18 nicht anzunehmen.

Gott ist nicht das Thema des JohEv. Das Ziel der Mission des Sohnes ist nicht, "to make God known", wie O'DAY[85] meint. Der Jesus des JohEv bringt nicht Kunde von einem unbekannten Gott. Die Größe "Gott" ist den Zuhörern Jesu im JohEv bekannt und den Lesern des Evangeliums wohl auch. Wenn Jesus zu den "Juden" sagt, sie kennten den Vater nicht (7,28; 8,19), heißt das eben, daß sie Gott nicht in ihm wiedererkennen und daran erweisen, daß sie auch Gott nicht kennen.

Auch die Antwort Jesu auf die Bitte des Philippus, den Jüngern den Vater zu zeigen: *"Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."* (14,9) ist so zu verstehen. Die Bitte ist unsinnig, weil es an Gott nichts zu sehen gibt über das hinaus, was im Sohn zu sehen ist. Es genügt also, Jesus zu sehen, denn er ist der ganze Gott. Wer den Vater zu sehen verlangt, nachdem er den Sohn gesehen hat, hat nicht verstanden, wer Jesus ist.

"*Negieren* 5,37; 6,46 für den Menschen die Möglichkeit einer Gottesschau, so besagen 12,45 und 14,9 *positiv*, daß eine solche ausschließlich im Hinsehen auf Jesus paradox möglich ist."[86]

THOMPSON stellt heraus, daß es Joh nicht um Unsichtbarkeit als göttliche Eigenschaft geht, sondern daß Gott nicht gesehen wurde, obwohl er prinzipiell sichtbar ist.[87]

Gott ist auch kein Handlungsträger im JohEv, wie THOMPSON hervorhebt.[88] Wo von Handlungen Gottes die Rede ist, da ist fast immer der Sohn das Objekt dieser Handlung.[89]

Nicht Gott wird charakterisiert - etwa als "der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" -, sondern die Zugehörigkeit zu ihm charakterisiert, beispielsweise Jesus als "Lamm Gottes".[90]

Thema des JohEv ist also nicht Offenbarung des unbekannten Gottes, sondern vielmehr das Verhältnis Jesu zu dem bekannten Gott des jüdischen Zeichensystems, d.h. dem Schöpfergott, dem

---

[85] O'DAY, Revelation 34.

[86] THEOBALD, Fleischwerdung 362 [Hervorhebungen im Original].

[87] THOMPSON, God's Voice 194.

[88] Vgl. THOMPSON, God's Voice 188-194.

[89] THOMPSON, God's Voice 190.

[90] Vgl. THOMPSON, God's Voice 196.

Gott, der im AT spricht. Natürlich läßt sich systemtheoretisch nun nicht einfach sagen, der Gott des jüdischen Zeichensystems sei derselbe wie der des christlichen: Durch die neuen Beziehungen zu anderen Elementen verändert sich auch das Element "Gott"; Gott ist zugleich derselbe und verändert sich bei der Übernahme ins christliche Zeichensystem.

Von "Offenbarung" zu sprechen ist aber insofern sinnvoll, als der joh Jesus in selbstreferentieller Form selbst die Möglichkeit eröffnen muß, ihn zu erkennen und zu verstehen. Objekt der Offenbarung ist im JohEv also der Sohn.

Nicht den unbekannten Gott offenbart der joh Jesus - den unverstandenen Gott legt er aus.

b) 1,18 als Epiphonem[91]

In V18 kommt der Prolog zu seinem Ziel. LAUSBERG charakterisiert den Vers als "Epiphonem - also eine ein Text-Stück formal ebenso »markant« abschließende wie dessen inhaltliche »Bedeutsamkeit« ins »Allgemeine« weitende Sentenz" - und erkennt in ἐκεῖνος ein Signal der Stoffverabschiedung.[92] Also steht der Prolog dem Corpus Evangelii von diesem deutlich abgesetzt gegenüber.

Es fällt auf, daß in Joh 1,18 gerade nicht gesagt wird, daß der Sohn den Vater gesehen habe. Gesagt wird vielmehr, daß niemand Gott gesehen hat. Es wird aber auch nicht gesagt, daß die Glaubenden von V14 *stattdessen* den Logos gesehen hätten. Das Mittelglied kann nur aus dem Corpus erschlossen werden. Im Prolog hingegen tritt an die Stelle des Sehens in V18 das Sagen: ἐξηγήσατο.

"Der absolute, objektlose Gebrauch dieses Verbs kann nur den Sinn haben, den Hörer, der sich das Objekt selbst ergänzen kann, ganz auf die actio des Wortgeschehens selbst zu konzentrieren. In dieser actio bewahrheitet sich Jesu Wesen als Logos, den man jetzt am Ende des Prologs, würde der Titel noch einmal fallen, getrost mit »Wort« übersetzen könnte."[93]

> THEOBALD sieht darin, daß die wörtliche Bedeutung von Logos erst in V18 genutzt wird, einen Beleg dafür, daß die Bezeichnung Jesu als Logos (von den "Gegnern" des 1Joh?) vorgegeben war und vom Prolog-Autor lediglich uminterpretiert wurde.[94] Damit unterschätzt er m.E. die Bedeutung von V18 als Epiphonem. Das hängt mit seiner Überzeugung einer literarischen Schichtung zusammen: Wer meint, der Prolog sei von einem anderen als dem Evangelisten verfaßt, wird der Verbindung zwischen dem Logos des Prologs und dem Reden Jesu im JohEv weniger Aufmerksamkeit schenken.

---

[91] Zum Begriff vgl. LAUSBERG, Handbuch §879.

[92] LAUSBERG, Epiphonem 4.

[93] THEOBALD, Fleischwerdung 261.

[94] Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung 477-479.

> Sieht man in V18 jedoch den Zielpunkt des Prologs, erklärt sich die Bezeichnung Jesu Christi als Logos vom diesem Ziel her.

Der Grund für die Objektlosigkeit von ἐκεῖνος ἐξηγήσατο dürfte darin zu suchen sein, daß der Offenbarer bei seinem Kommen nichts mitbringt als eben sich selbst: Es gibt keine "Objekte", keine himmlischen Wahrheiten, die vom Offenbarer mitgeteilt würden. Vielmehr folgt für den Leser das "Objekt" in der Gestalt des Corpus Evangelii, der irdischen Geschichte Jesu und seiner Reden.
Obwohl ἐκεῖνος ἐξηγήσατο im Rahmen der joh Konzeption der Selbstoffenbarung verstanden werden muß, wäre es verkehrt, hier "offenbaren" zu übersetzen, weil dieses Verb einerseits viel zu unspezifisch ist, andererseits aber Erwartungen hervorruft, die das JohEv keineswegs einlöst.
Die Übersetzung "jener hat ausgelegt" entspricht dagegen genau dem Schwergewicht, das Joh auf die Redetätigkeit Jesu legt. Wenn Jesus aber im JohEv spricht, dann spricht er fast ausschließlich über sich. Darum ist auch das Objekt von ἐξηγήσατο eigentlich er selbst.
Eine reizvolle Überlegung findet sich bei CADMAN.[95] Er vertritt die These, da alle Aussagen Jesu sich auf seine irdische Person und Aktivität beziehen, gewinne Jesus sein Selbstbewußtsein eben auch nur aus der Anschauung seines irdischen Daseins, nicht aber aus einem prä-inkarnatorischen Wissen über sich selbst. Jesus hat also den Vater nicht im Himmel gesehen, sondern sieht ihn in sich am Werk. Nicht ein ewiges Wesen Gottes "offenbart" er darum, sondern er erklärt, was in ihm und durch ihn geschieht. "To know Himself was, in His case, to see God."[96]
Innerhalb des Prologs hat die Abschlußsentenz eine wichtige Funktion im Blick auf die Zeugnisrede der Glaubenden VV 14ff: "Einziger Zeuge, auf den sie sich berufen können, ist Jesus."[97] Genau diese Funktion, nämlich darauf aufmerksam zu machen, daß die Deutung Jesu nur durch den Exegeten Jesus möglich ist, hat 1,18 aber auch für das ganze JohEv.

3) Der Prolog als Leseanweisung

Der deutliche Einschnitt zwischen dem Prolog und der Evangelienerzählung führt zu der Frage, wie sich beide zueinander verhalten.
Es ist richtig, wenn LAUSBERG meint, daß der Prolog sich auf Texte im Corpus bezieht und diese also voraussetzt. Das Prä dieser Texte ist allerdings nicht so sehr ein zeitliches als vielmehr ein logisches: Das Bekenntnis des Prologs ist auf die Selbstoffenbarung und Selbstauslegung Jesu in den Offenbarungsreden angewiesen. "Außerdem sollte man schon aufgrund der Gattung des Prologs

---

[95] Vgl. CADMAN, Open Heaven 3-14.

[96] CADMAN, Open Heaven 8.

[97] THEOBALD, Fleischwerdung 261.

annehmen, daß er gegenüber evtl. Bezugstexten im Corpus Evangelii per se als Metatext zum Ev. konzipiert ist."[98]

Der Prolog hat gegenüber dem Corpus Evangelii eine metatextuelle Funktion: Er gibt dem Leser einen Rahmen vor, innerhalb dessen der das Folgende verstehen soll, d.h. der Prolog dient als Leseanweisung.

Der von LAUSBERG konstatierten Stoffverabschiedung in 1,18 entspricht ein Wechsel der Textebene in V19, der gegen die Zusammenfassung beider Teile von Joh 1 bei THEOBALD[99] festzuhalten ist:

1,19 stellt mit καὶ αὕτη ἐστὶν κτλ. einen Neueinsatz dar, die Überleitung vom Meta-Text "Prolog" zum eigentlichen Evangelium. Außerdem setzt mit V19 das Tage-Schema ein, das sich bis zur Hochzeit zu Kana hinzieht und so 1,19-2,11 zusammenbindet.

In 1,19-28 stößt der Leser auf den "kanonischen" Beginn einer Evangelien-Erzählung, nämlich den Auftritt des Täufers mit dem Jesaja-Zitat, worauf dann die Begegnung mit Jesus folgt. Wenn das JohEv zur Gattung "Evangelium" gehört, ist nichts wahrscheinlicher als eben dieser Einsatz. Entsprechend bietet 1,1-18 wie die Geburtserzählungen bei Mt und Lk eine "Vorgeschichte"; der Einsatz mit Johannes dem Täufer ist zwar vom MkEv vorgegeben, wurde aber offensichtlich als etwas ungenügend und abrupt empfunden, ebenso wie der ursprüngliche Mk-Schluß auch. Bei Joh handelt es sich bei der "Vorgeschichte" jedoch um ein Exordium, das zwar in den ersten Versen Anklänge an ein "Vorspiel im Himmel"[100] hat, sich mit der Zeit aber als nicht-narrativer Text enttarnt.

Gegen eine fortlaufende Erzählung von 1,1 an spricht auch, daß der Täufer, der im Prolog schon zweimal vorkam, nun insgesamt viermal auftreten würde.[101]

Ein weiteres Indiz für den Wechsel der Ebenen zwischen V18 und 19 besteht in dem Vorkommen von "Jesus Christus" in V17. Der Gebrauch des Namens mit dem Titel ist in den Evangelien auf Überschriften bzw. Vorworte beschränkt[102], wahrscheinlich weil es sich um ein kurzgefaßtes Bekenntnis handelt. Innerhalb der Erzählung darf der Name eigentlich nicht mit dem Titel verbunden werden, weil das Christus-Sein des Protagonisten sich auf der Erzählebene ja erst noch erweisen muß.

---

[98] THEOBALD, Fleischwerdung 297.

[99] Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung 164, sieht in Joh 1,1-18 und 19-51 ein "Eröffnungsdiptychon", ein Ausdruck, den er von KÄSEMANN übernommen hat, der damit allerdings die zwei Teile des Prologs bezeichnete.

[100] HAENCHEN 119.

[101] Der doppelte Täuferauftritt in 1,19ff hat sein Vorbild in Mt 3,7-12/13-17; an die Stelle der Taufe Jesu ist bei Joh das Zeugnis getreten. Aus Lk 3,15 übernimmt Joh die Frage, ob Johannes der Christus sei.

[102] Vgl. Mk 1,1 und Mt 1,1.18; sonst nur Joh 17,3, was ebenfalls nicht auf der Erzählebene liegt.

Schließlich spricht auch noch ein stilistisches Argument für einen Einschnitt zwischen den Versen 18 und 19: Wenn BULTMANN den Prolog den Offenbarungsreden zuordnet, sieht er richtig, daß der Stil und das behandelte Thema nicht zum Erzähler passen. Der Prolog spricht so, wie im Corpus nur Jesus selbst spricht. Die für das JohEv typischen Erzählerkommentare im Corpus sind kein Äquivalent zum Prolog, weil sie lediglich auf dem weltimmanenten Wissensvorsprung des allwissenden Erzählers beruhen, aber keine Wesensaussagen über Jesus Christus enthalten.

Die beiden Teile des 1.Kap. stellen also zwar eine doppelte Eröffnung dar, befinden sich aber auf zwei von einander zu trennenden Ebenen des Textes, die sich in bezug auf Werksteil-Gattung und Sender unterscheiden lassen. Während 1,19-51 bereits zur narratio gehören und also den Erzähler zum Sprecher haben, handelt es sich bei den VV1-18 um den Buch-Anfang (Sender = impliziter Autor), einen nicht-erzählenden Text, der sich nicht in die Ereignisabfolge der narratio eingliedern läßt. Wenn man diesen Versen überhaupt einen zeitlichen Standort zuordnen will, so befindet sich dieser am Ende, hinter der im Text folgenden Erzählung.

Eine Graphik mag den Befund verdeutlichen:

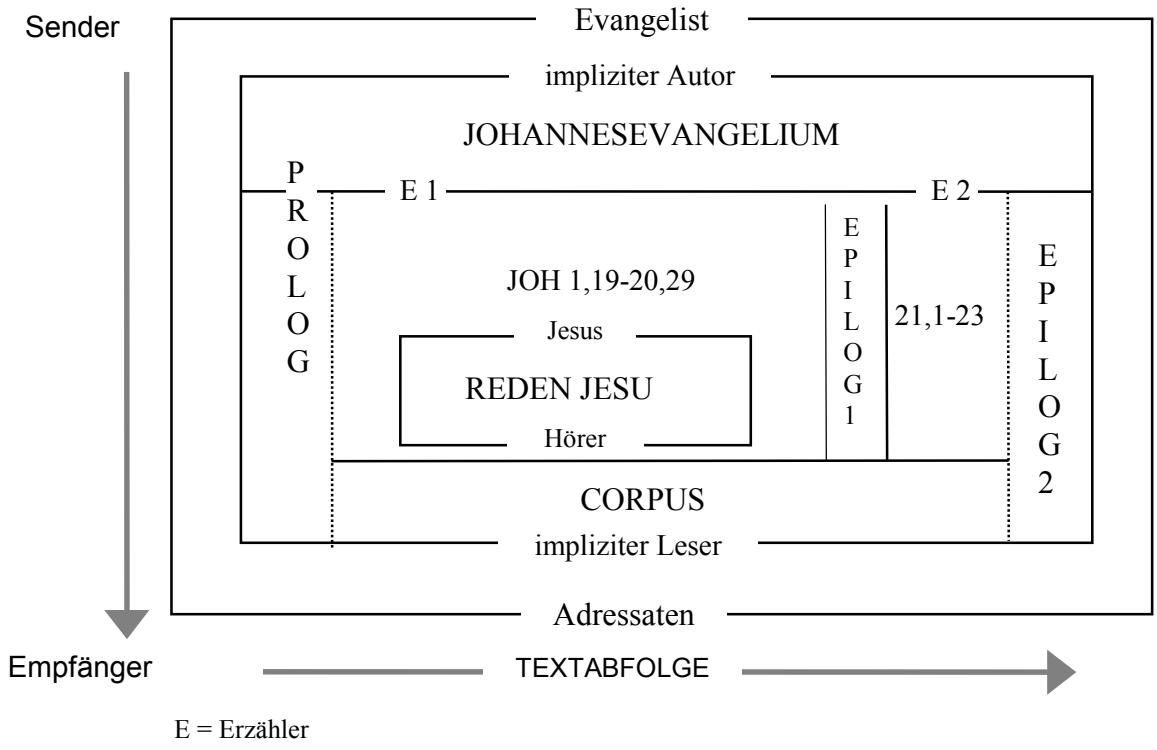


Abbildung 1 : Struktur des JohEv

1,18 bildet also - auch aufgrund der Objektlosigkeit von ἐξηγήσατο - eine Art Doppelpunkt zwischen dem Prolog und dem Corpus Evangelii.

Das scheinbar fehlende Objekt der "Auslegung" in V18 folgt zusammen mit der Durchführung des Programms, d.h. zusammen mit der Auslegung in Gestalt des Corpus Evangelii. Das JohEv ist beides: Erzählung und Auslegung der Erzählung. Als Ausleger fungiert dabei Jesus selbst. "Das ganze Evangelium ist also die »Auslegung« desjenigen, auf dem die Liebe des Vaters in einzigartiger Weise ruht."[103]

"In pragmatischer Hinsicht gibt sich der Prolog sehr schweigsam. Er umgibt sich mit der Aura eines heiligen Textes und spricht nicht von der Situation, die ihn entstehen ließ und in die hinein er wirken sollte."[104] Der Prolog beansprucht so, für alle Zeit Gültiges zu sagen. Er kann das, weil er sich auf Christus, der selbst Gottes Wort ist, und als solches über sich spricht, beruft.

Mit dem Prolog bietet das JohEv einen Metatext zur eigenen Erzählung. Es deutet sich selbst, wie sein Protagonist es tut.

4) Die Selbstdeutung des Wortes

Weil niemand Gott je gesehen hat außer dem Sohn (6,46), kann auch nur der Sohn wissen und sagen (3,11), daß er eins mit dem Vater ist (10,30) und in allem seinen Willen tut (5,30). Nur er selbst kann sich adäquat deuten.

Die Bedingung der Möglichkeit, im Inkarnierten Gott zu erkennen, gibt darum der Offenbarer selbst.[105] Daß er der Offenbarer ist, ist die einzige "himmlische Wahrheit", die er mitteilt. Um noch einmal zu 1,18 mit der Metapher des "Sehens" zurückzukehren: Nur der Logos weiß, daß er wie Gott aussieht und kann deshalb sagen, daß er *sein* Wort, *sein* Gesandter ist. Das Sehen der δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (1,14), die im JohEv bezeugt wird, bedarf dieses Selbstzeugnisses. Man kann daher sagen, "daß 1,18 die Autoritätsverleihung hinsichtlich des ganzen Evangeliums bedeutet, ja, daß es diese als solche proklamiert..."[106]

Es scheint also, als gäbe es tatsächlich *keinen* "Anknüpfungspunkt". Doch sieht man genauer hin, findet der Sohn bei seinem In-die-Welt-Kommen bereits vorangegangene Selbstmitteilungen Gottes vor[107], die für den Sohn als Zeugnis dienen: die Schriften, die von ihm zeugen (5,39) und die Verkündigung des "Vorläufers", Johannes des Täufers (1,7f.15.19.32.34; 3,26; 5,33). Deren Zeugnis

---

[103] IBUKI, Wahrheit 206.

[104] THEOBALD, Fleischwerdung 263.

[105] Vgl. dazu die schon im Prolog begegnende Licht-Metaphorik, die im Evangelium weiter ausgestaltet wird: ἰδεῖν in 3,3, *Licht der Welt* in 8,12, Heilung des Blindgeborenen in Kap.9.

[106] IBUKI, Wahrheit 206.

[107] Ähnlich ist die Vorstellung in Hb 1,1f.

ist aber von Gott selbst veranlaßt, beruht also ebenfalls auf der freien Selbstkundgabe Gottes. Eine vom Menschen ausgehende Gotteserkenntnis gibt es bei Joh nicht. Darum muß der Offenbarer selbst offenbaren, daß er es ist. Die Initiative geht von ihm aus, er öffnet die Augen des Blindgeborenen, aber das hat zur Folge, daß dieser wirklich den Menschensohn sehen (9,36) und ihn bekennen kann.

Das Selbstzeugnis Jesu wird gestützt vom Zeugnis seiner Werke, der σημεῖα. In bezug auf sie kann man am ehesten von einer "natürlichen Erkenntnis" der Messianität Jesu sprechen. Doch handelt es sich, obgleich Joh ja nicht gegen die σημεῖα polemisiert, nur um eine vorläufige Erkenntnis (der Augenzeugen). Erst wo das Wunderhafte als das Zeichenhafte erkannt wird, wird die Fülle der σημεῖα ausgeschöpft. Dies ist erst angesichts des letzten und letztgültigen Zeichens der Auferstehung möglich[108], mit dem Gott die vorangegangenen besiegelt und erschließt.

Die Leser sind aber eben keine Augenzeugen. Im Erzählverlauf erleben zwar auch sie zunächst die Wundertaten Jesu und erst danach seinen Tod und seine Auferstehung, aber von Beginn des JohEv an erhalten sie Vorverweise auf das Ende, die ja zugleich Rückverweise sind, da sie das Vorwissen der christlichen Leser aufrufen.

Muß aber dann der joh Jesus den Lesern noch offenbaren, daß er der Offenbarer ist? Es handelt sich um eine Struktur, durch die das joh Zeichensystem sich stabilisiert. Logisch begründet es sich so selbst, während es historisch doch aus dem jüdischen Zeichensystem heraus entstanden ist. Dem Leser - und nur er "hört" die Offenbarungsreden; der historische Jesus hat sie nicht gehalten, deshalb gibt es auch keine historische Rezeption, sondern nur eine Rezeption im Text durch dramatis personae und eine Rezeption des Textes durch Leser - dem Leser bieten die Offenbarungsreden keine "Offenbarung". Für ihn geht es nicht um eine Neuinformation, sondern um das Heimisch-Werden, das "Bleiben" in der christlichen Zeichenwelt.[109]

3. Jesus Christus als Thema seiner Reden

Im Corpus Evangelii fällt gegenüber den synoptischen Evangelien auf, daß die Reden Jesu hier einen größeren Textanteil einnehmen. Bei Mt wird das Reden Jesu zwar ähnlich wie bei Joh zum formgestaltenden Element des Evangeliums, indem er sein Werk durch die fünf großen Reden strukturiert, doch inhaltlich zeigen diese den Charakter einer nova lex. Die joh Reden haben hingegen ihr Spezificum in ihrer vollkommenen Konzentration auf Jesus selbst. "In der johannei-

---

[108] Vgl. den Erzählerkommentar über das aufgeschobene Verstehen der Jünger in 2,22.

[109] Vgl. SCHULZ, Komposition 138.

schen Christusrede ist die Ichaussage Jesu derart in das Zentrum getreten, daß ihr gegenüber die anderen Ausführungen, die uns das Evangelium bietet, fast in den Hintergrund treten."[110]

BULTMANN und seine Nachfolger neigten dazu, das Übergewicht der Reden gegenüber dem Erzählstoff dahingehend aufzufassen, daß die Erzählungen für Joh lediglich "Relikte", "Traditionsballast" seien, den er weitertragen mußte, ohne ein eigenes Interesse daran zu haben. Als Herkunft dieses Ballastes machte man die sog. Semeia-Quelle und einen vorjoh Passionsbericht aus. (Daß BULTMANNS dritte Quelle des JohEv, die Offenbarungsredenquelle sich forschungsgeschichtlich nicht halten konnte, dürfte auch damit zusammenhängen, daß das eigentlich Johanneische des JohEv eben in den Offenbarungsreden gesehen wurde, während für das angeblich Unjohanneische eine fremde Herkunft verantwortlich sein mußte.) Entsprechend glaubte man, das Heilswerk Jesu bestehe für Joh nicht in Kreuz und Auferstehung, sondern in der in Jesus geschehenen Offenbarung.

Nun zeigt eine eingehende Betrachtung des Textes aber, daß wie in den Erzählstücken so auch in den Offenbarungsreden immer wieder auf das heilsbegründende Sterben Jesu hingewiesen wird. Im JohEv verweist also der redende Jesus auf den stellvertretend leidenden. Die Offenbarung *ersetzt* nicht Kreuz und Auferstehung, sondern kommt hinzu, und zwar auf einer völlig anderen Ebene: Während das eigentliche Erlösungshandeln im stellvertretenden Leiden, in der "Erhöhung" am Kreuz besteht, wird erst durch das Reden Jesu die Bedeutung dieses Leidens für die Menschen erkennbar.

Die Betonung des Ichs Jesu im JohEv zeigt sich schon in der Wortstatistik[111]: Bei Joh gibt es 493 Belege für ἐγώ [112] gegenüber 221 bei Mt, 107 bei Mk und 219 bei Lk. Der Befund wird noch viel deutlicher, zählt man nur die Vorkommen im Nominativ: 158 Stellen im JohEv, aber nur 37 bei Mt, 16 bei Mk und 26 bei Lk. Und bereinigt man schließlich diese Zahlen, so daß nur Aussagen im Munde Jesu und über sich selbst übrigbleiben - also keine von Jesus wiederholten Aussagen Dritter

---

[110] KUNDSIN, Charakter 210.

[111] Vgl. dazu die Tabelle im Anhang.

[112] ALAND zählt in seinen Spezialübersichten 494 Belege, weil er für seine Wortbestandsstatistik die Ehebrecherin-Perikope mit dem Beleg in 8,11 mitberücksichtigt (vgl. ALAND, Konkordanz Bd.II S.VI).
THYEN (Licht 24) spricht ebenfalls von 494 Belegen, zu denen noch die 30 Krasis-Stellen hinzurechnen seien, nimmt also insgesamt 524 Belege an, doch ist THYEN hier offensichtlich das Opfer der nicht immer ganz logischen Zählweise bei ALAND geworden, der zwar in Bd.I seiner Konkordanz die Stellen nur einmal (entweder unter ἐγώ oder κἀγώ) auflistet, sie in den Spezialübersichten Bd.II aber unter beiden Stichwörtern zählt (vgl. ALAND, Konkordanz Bd.II S.VI: "Krasis-Formen sind dreifach geführt; Beispiele: κἀγώ erscheint unter κἀγώ und außerdem unter καί und ἐγώ , κἀκεῖνοι unter κἀκεῖνος, unter καί und unter ἐκεῖνος.").
Es ist darum lediglich von 493 Belegen, einschließlich der Krasis-Formen, auszugehen.

über ihn und kein "Ich" von Personen in Gleichnissen - verschärft sich der Unterschied weiter: 22 (Mt), 9 (Mk) und 12 (Lk) Ich-Worten bei den Synoptikern stehen 140 bei Joh gegenüber.[113]
Die auffälligste Form, in der Jesus im JohEv von sich spricht, sind die ἐγώ-εἰμι-Worte.

1. ἐγώ εἰμι

Insgesamt finden sich im JohEv 32 Ich-bin-Worte Jesu[114], wenn man 10,30 ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν mitzählt, sogar 33. Von diesen 32 ἐγώ εἰμι sind 8 absolut, 13 sog. Bildworte und 11 anders ergänzt.[115] Hinzu kommen 5 ἐγώ εἰμι im Munde anderer: Davon entfallen drei auf den Täufer, die alle negativ formuliert sind (1,20.27; 3,28), ein absolutes auf den Blindgeborenen (9,9) und eines in Frageform auf Pilatus (18,35).
Jesus sagt im JohEv nicht nur sehr viel häufiger "Ich" als bei den Synoptikern, er sagt auch sehr viel häufiger "Ich bin". KUNDSIN zählt überhaupt nur zwei synoptische Ich-bin-Worte, nämlich Mk 6,50, das "Ich bin's" des Seewandels, und Mk 14,62, die Selbstidentifikation Jesu vor dem Hohen Rat (mit Parallelen).[116] Das ἐγώ εἰμι der falschen Christusse in Mk 13,6 (par. Lk 21,8; Mt 24,5 + ὁ χριστός) übersieht KUNDSIN. Dabei hat dieses Ich-bin im JohEv allem Anschein nach ebenso seine Spuren hinterlassen wie das des Seewandels oder des Verhörs: "Daß Markus dieses ἐγώ εἰμι der Verführer in direkter statt in indirekter Rede wiedergibt, verstärkt den Eindruck, als sei das absolute ἐγώ εἰμι schon vor Johannes die bündige Offenbarungsformel des messianischen Erlösers gewesen und als habe dieser sein Täuferbild absichtsvoll vor dieser Negativfolie der endzeitlichen Propheten gezeichnet."[117]
Daß Ich-Reden zur religiösen Propaganda in der Umgebung des NT gehören[118], wirft ebenfalls ein Licht auf das selbstreferentielle "Ich"-Sagen Jesu. Natürlich, d.h. selbstredend - vgl. Joh 20,30f - macht auch das JohEv "Werbung" für sein neues religiöses Zeichensystem. Die Ich-Rede ist Mittel

---

[113] Zu vergleichbaren Ergebnissen kam auch KUNDSIN bei seiner Zählung: Joh ca. 120 ἐγώ-Sätze Jesu (im Nom. und ohne κἀγώ), Mt 14, Mk 10, Lk 8 (Charakter 210). Die etwas abweichenden Zahlen erklärenden sich z.T. dadurch, daß KUNDSIN mit einer anderen Textausgabe arbeitete.

[114] SCHULZ, Komposition 71, zählt lediglich 21 Stellen, die sich laut SCHULZ aber "über das Evangelium vom 4. bis 18. Kapitel verteilen", d.h. er rechnet 4,26 mit; dann ist mir jedoch die Zahl 21 rätselhaft, denn schon die absoluten ἐγώ εἰμι und die Bildworte ergeben zusammen 21 Belege.

[115] THYEN, Licht und Ich-Bin-Worte, unterscheidet zutreffend absolute und prädizierte ἐγώ-εἰμι-Worte, setzt aber faktisch die prädizierten mit den 7 sog. Bildworten gleich. Die dritte Gruppe von Ich-Bin-Worten entgeht auch seiner Aufmerksamkeit.

[116] KUNDSIN, Charakter 210.

[117] THYEN, Licht 29.

[118] Vgl. STAUFFER, ἐγώ 343.

und Inhalt der Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Systemen, in unserem Fall insbesondere gegenüber dem (jüdischen) Muttersystem, dessen "Gott" bei Joh zum "Vater" wird.

a) Absolutes Ich Bin[119]

(1) Der Seewandel (Joh 6,20)

Sein erstes absolutes ἐγώ εἰμι in 6,20 übernimmt Joh aus dem MkEv (6,50): Der seewandelnde Jesus spricht es zu seinen Jüngern. Schon die mk Szene zeigt die Züge einer - von den Jüngern unverstandenen - Epiphanie; Joh verstärkt diesen Eindruck, indem er die Mutmaßung der Jünger, es handele sich bei der Erscheinung um ein Gespenst, ausläßt. Jesus identifiziert sich in Joh 6,20 nicht beruhigend als der, den die Jünger kennen, wie es bei Mk zumindest vordergründig scheint, sondern beunruhigend als der, der eins ist mit Gott.

"Das absolute ἐγώ εἰμι im Munde Jesu ist die atl Offenbarungsformel.", wie ZIMMERMANN erkannt hat.[120] Im AT gibt Gott sich selbst mit dieser Formel zu erkennen. Die LXX gibt אֲנִי הוּא als ἐγώ εἰμι wieder. Dabei wird ἐγώ εἰμι geradezu zum Namen Gottes, besonders bei Dtjes. Im Hintergrund steht dabei Ex 3,14.[121] Wenn Jesus diese Theophanie-Formel benutzt, ist damit also implizit der Anspruch verbunden, den er im JohEv tatsächlich ausspricht: *Ich und der Vater sind eins.* (10,30).
ZIMMERMANN irrt aber, wenn er folgert: "Wenn [...] Jesus das ἐγώ εἰμι ausspricht, offenbart er zunächst nicht sich, sondern den Vater."[122] Während Gott sich im AT mit der Formel direkt kundtut, ist die Selbstkundgabe Jesu indirekter Art: Er bezieht sich mit seinem ἐγώ εἰμι auf jenes, das der Vater längst gesprochen hat, d.h. er identifiziert sich über den Vater, indem er über sich sagt, was nur Gott zukommt. Gerade die Formel, die Gottes Unableitbarkeit und Selbstbegründung bekundet, wird im Munde Jesu zum Ausdruck seiner Abhängigkeit vom Vater. Nicht Gott also wird hier offenbart, sondern Jesus offenbart sich als Sohn.
"Jesu absolutes ἐγώ εἰμι ist ein terminus technicus, der den exklusiven Anspruch seiner Person, wie seines messianischen Werkes zur Sprache bringt."[123] Diesen exklusiven Anspruch Jesu drücken auch die joh Bildworte aus. Bei Joh erhält darum das "Ich bin's" des Seewandels durch die

---

[119] 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8.

[120] ZIMMERMANN, Ἐγώ εἰμι 270.

[121] Zum atl Hintergrund und der Vermittlung durch die LXX-Übersetzung vgl. THYEN, Ich-Bin-Worte 156-168.

[122] ZIMMERMANN, Ἐγώ εἰμι 270.

[123] THYEN, Licht 25.

nachfolgenden prädizierten Ich-Bin-Sätze gegenüber der mk Vorlage zusätzliches Gewicht: Es bildet die - intertextuell abgesicherte - Basis für alle Bildworte.
Durch sein "Ich-bin" setzt sich Jesus nicht nur von seiner Umwelt ab, setzt sich also als "Ich". Zugleich reflektiert er sich auch schon als der Sich-Selbst-Begründende, nämlich der "ICH-BIN".

(2) Joh 8[124]

Gehäuft (7mal) findet sich das ἐγώ εἰμι im 8.Kap., dreimal allein das absolute "Ich bin" (V24.28.58). Hier ist es besonders deutlich, daß es nicht um die Offenbarung Gottes geht, sondern um die Frage, *wer Jesus ist* (V25).
An dieser Frage hängt das Heil, wie Jesus den "Juden" klarmacht: *Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.* (V24; vgl. auch V21) Die Sünde bleibt auch weiter Thema. Wenn Jesus sagt: "*Die Wahrheit wird euch frei machen.*" (8,32), dann ist das die Wahrheit, die er über sich selbst sagt. Das wird deutlich, wenn diese Freiheit als Freiheit von der Sündenknechtschaft spezifiziert wird (V34).[125]
Das Ich-bin-Sagen Jesu dient dadurch der Befreiung von der Sünde, daß daran die Bedeutung seines Todes erkannt werden kann.
In 8,58 sprengt das "Ich bin" sogar die Grammatik des Satzes wie manchmal in den dtjes Texten[126]: *Ehe Abraham war, bin ich.* Nicht nur eine zeitliche Vorordnung wird hier ausgesagt, sondern vielmehr eine logische.

(3) Die Gefangennahme (Joh 18)

Die Gefangennahme Jesu wird von Joh als exemplarisches Aufeinandertreffen von Offenbarer und Kosmos dargestellt.[127] Zwar wird die Szene von vielen Auslegern als "Epiphanieszene" erkannt, doch meist nur im Sinne der formgeschichtlichen Kategorien; die Verbindung zur joh Offenbarungskonzeption, also die Bedeutung im Kontext des JohEv, kommt nicht in den Blick.
Auffällig ist zunächst die Verwendung der Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι (18,5), die Joh betont, indem er sie einmal den Erzähler (18,6) und einmal Jesus in einem Selbstzitat (18,8) wiederholen

---

[124] Zu ἐγώ εἰμι in Joh 8 vgl. THYEN, Licht 24-28.

[125] Diese Diskussion über Abrahamskindschaft, Sünde und Freiheit erinnert stark an paulinische Texte.

[126] Vgl. LXX Jes 43,25; 51,12; 52,6.

[127] Vgl. aber HINRICHS, Ich bin 90-93.

läßt. Es ist das eine ἐγώ εἰμι Jesu aus V5, das dreimal im Text erscheint. Diese scheinbar unnötige Verdreifachung spricht dagegen, das "Ich bin's" hier als profane Selbstidentifikation aufzufassen.
In diese Richtung weist auch die Reaktion der Häscher: *Sie wichen zurück und fielen zu Boden.* (V6) D.h. sie verhalten sich "epiphaniegerecht". Wenn SCHNACKENBURG betont, daß hier ja nur die *Feinde* Jesu zu Boden fallen[128], übersieht er, daß für Joh der gesamte Kosmos Jesus feindlich gegenüber steht. Die Feindschaft gegenüber der Epiphanie ist für Joh das Natürliche, sie schließt aber die Epiphanie gerade nicht aus.
Zur Gestaltung der Gefangennahme als Epiphanie paßt ferner, daß im JohEv der Judaskuß nicht erzählt wird. Statt durch diesen Kuß wird Jesus den Häschern durch sein eigenes Wort bezeichnet. Auch des negativen Zeugnisses, nämlich des Verrates, bedarf der joh Jesus nicht: er verrät sich selbst.
Das joh Detail, daß Judas "Fackeln und Laternen"[129] mitbringt, um Jesus zu suchen, bildet den Kontrast zum "Licht der Welt"[130], das hinausgeht und selbst auf die Suchenden zugeht.
Judas und die Häscher, die hier in der Gemeinschaft von Juden und Heiden den Kosmos repräsentieren, können also Jesus von sich aus ebensowenig ergreifen, wie die Finsternis das Licht ergreifen kann (1,5). Der Offenbarer muß sich hier gegenüber dem Kosmos als der Offenbarer offenbaren.

b) Bildworte mit soteriologischem Nachsatz

Neben das von Mk übernommene absolute ἐγώ εἰμι tritt bei Joh das prädizierte "Ich bin": 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5.
Während die ältere Forschung die Bilder aus mandäisch-gnostischer Tradition herzuleiten versuchte[131], besteht heute weitgehende Einigkeit über den atl Hintergrund der joh Ich-Bin-Bildworte.[132]

---

[128] SCHNACKENBURG III 254.

[129] φανός (= Fackel, Laterne) paßt zur Offenbarungsterminologie.

[130] Vgl. HINRICHS, Ich bin 91.

[131] Vgl. dazu v.a. BULTMANN, Bedeutung, SCHWEIZER, Ego eimi (vgl. aber das Vorwort zur 2. Aufl.) und HEINZ BECKER, Reden. Kritisch schon KUNDZINŠ [= KUNDSIN], der betont, die mandäische Worte seien zumindest in ihrer uns zugänglichen Form nachchristlich (Ego-Eimi-Sprüche 104). In der angelsächsischen Forschung war man dagegen geneigt, das Bildmaterial aus der synoptischen Überlieferung abzuleiten (vgl. BEUTLER, Literarische Gattungen 2553).

[132] Vgl. v.a. ZIMMERMANN, Ἐγώ εἰμι.

Anders als in den altorientalischen Parallelen[133] finden sich bei Joh keine langen Reihungen von Würdenamen; jedes Bildwort steht für sich und wird für sich ausgedeutet.[134] Dabei beschränkt Joh sich auf insgesamt sieben Bilder. Die Zahl Sieben könnte bedeuten, daß Joh eine "Vollzahl" von Bildern für das Heil in Christus bieten möchte, also mit seinen Bildworten dieses Heil vollständig darstellen will, ohne möglichen anderen Bildern dabei ihre Legitimität abzusprechen.

Es handelt sich nicht in allen Fällen um besonders "anschauliche" Substantive, so daß man die Bezeichnung "Bildworte" irreführend finden könnte. Bilder sind es aber insofern, als sie metaphorisch gebraucht werden, "metaphorisch" im Sinne der *neueren* Metaphernforschung.[135]

Die Ich-Bin-Bildworte zeichnen sich durch eine besondere Form aus:

1. ἐγώ εἰμι +
2. best.Art. +
3. Substantiv +
4. Attribut oder andere Ergänzung[136] +
5. soteriologischer Nachsatz

Dabei kann die Ergänzung (4.) grammatisch wie inhaltlich sehr unterschiedlicher Art sein.

Lediglich *Ich bin die Tür* in 10,9 besitzt keine Ergänzung, die dort aber auch nicht nötig ist, weil es sich um eine Wiederaufnahme des in V7 bereits eingeführten Bildes geht. Der Fortgang von V9 macht deutlich, daß inhaltlich immer noch προβάτων zu ergänzen ist.

Die Form mit der Präzisierung durch Attribut oder Ergänzung spricht dagegen, daß Jesus sich hier mit einer schon vorgegebenen Entität identifiziert. Deshalb ist es nicht korrekt, hier von "Namen"[137] zu sprechen.

Von den synoptischen Gleichnissen oder Parabeln unterscheidet sich die joh Metaphern-Sprache schon dadurch, daß es hier keine story gibt, sondern das jeweilige Bild statisch verwendet und emblematisch zur Bildrede ausgedeutet wird. Dabei sind alle Bilder strikt auf Christus selbst bezogen, darum auch die daraus entwickelten Reden. Wie allgemein für den Redestoff, so kann man also auch für die Bildreden im Besonderen feststellen, daß gegenüber den synoptischen Gleichnissen eine thematische Verlagerung eingetreten ist; alles Gewicht ist auf Jesus selbst gelegt.

---

[133] Vgl. THYEN, Ich-Bin-Worte 150-156.

[134] Vgl. KUNDSIN, Charakter 218.

[135] Vgl. v.a. RICOEUR/JÜNGEL, Metapher, und auf das JohEv bezogen KJÄRGAARD, Metaphern.

[136] SCHWEIZER, Ego eimi 33, meint ἄρτος τῆς ζωῆς in 6,35.48 sei - anders als "Licht der Welt" - als "*ein* Ausdruck = Lebensbrot" zu verstehen. Diese Zusammenziehung ist jedoch vollkommen willkürlich, da sowohl bei der Speisung als auch in VV31-34 vom "Brot" die Rede war.

[137] So STAUFFER 348.

Der von KUNDSIN so genannte "soteriologische Nachsatz"[138], der die joh Ich-Bin-Worten von den vorjoh unterscheidet[139], ist die kürzeste Form der Bildrede. Den Übergang vom einen zum anderen kann man in Kap. 10 beobachten.

Das εἰμι impliziert zunächst eine *Wesens*aussage, doch diese ist nur scheinbar statisch; der soteriologische Nachsatz verflüssigt das Sein in das Wirken.[140] Er zeigt, "...dass eben das Sein und Wesen Christi nicht [...] nur ein Sein *für sich*, sondern immer zugleich ein Sein für *andere* ist."[141]

"Sie [die soteriologischen Nachsätze] richten sich", wie THYEN feststellt, "nicht mehr in zweiter Person an die dramatis personae, sondern eröffnen mit Wendungen wie »Wer zu mir kommt...«, »Wer mir nachfolgt...« dem Leser/Hörer des Ev. Heimat u. Fülle."[142]

Wenn KUNDSIN recht hat mit seiner Zuordnung, und 10,27f tatsächlich den soteriologischen Nachsatz zu 10,11.14 darstellt[143], zeigt sich hier die Verbindung zwischen ausgeführter Bildrede und soteriologischem Nachsatz. Die Kombination von "Bildwort" und "soteriologischem Nachsatz" ist nicht die "reine Urform" der ἐγώ-εἰμι-Selbstverkündigung, wohl aber die Kurzform, die je nach Funktion im Kontext und nach den Entfaltungsmöglichkeiten des Bildes mehr oder weniger ausgestaltet werden kann.

Die Bedingung des soteriologischen Nachsatzes wird häufig mit dem Bild des Weges ausgedrückt, ist also gerade nicht ontologisch; die Verheißung richtet sich auf die (immerwährende) Zukunft. Verheißen wird immer wieder Leben, bzw. gutes, erfülltes Leben.

Während z.B. SCHULZ meinte: "Sämtliche Ego eimi-Sprüche weisen nur eine lose bzw gar keine Verbindung zum Kontext auf."[144], betont nun TILBORG den Zusammenhang der Bilder mit dem jeweiligen narrativen Kontext. Woher auch immer das Bildmaterial diachron gesehen stammen mag - auf der synchronen Ebene des Textes nimmt Jesus mit seinen Ich-Bin-Worten die Gesprächssituation auf. Er verlagert dabei allerdings das Thema: "Jezus trekt de discussie en de context naar zichzelf toe en eigent zich deze toe."[145] D.h. aus dem Gespräch über das Brot vom Himmel (Kap.6), über den Tod des Lazarus (Kap.11), über den Weg zu Gott (Kap.14) usw. werden

---

[138] KUNDSIN, Charakter 221.

[139] KUNDZINŠ, Ego-Eimi-Sprüche 103.

[140] Vgl. KUNDSIN, Charakter 223f und Ego-Eimi-Sprüche 102.

[141] KUNDZINS, Ego-Eimi-Sprüche 104.

[142] THYEN, Ich-Bin-Worte 179.

[143] Vgl. KUNDSIN, Charakter 222.

[144] SCHULZ, Komposition 84.

[145] TILBORG, Zelfpresentatie 134.

Gespräche über Jesus selbst.[146] Die Ich-Bin-Worte führen also im Gesprächsverlauf zu einer expliziten Christus-Zentralisation.

Der joh Jesus ist für TILBORG "een Jezus die in reactie op zijn gesprekspartners en op de context van zijn leven zich van zichself bewußt wordt"[147]. Daß dieses "Selbstbewußtsein", d.h. das Selbstbild Jesu im jüdischen Selbstbild wurzelt, zeigt besonders Joh 5,21-47.[148] Dieser Anschluß an das Bild von "Israel" verbindet auch die verschiedenen, je kontextgebundenen Bilder: Das Bild, das Jesus im JohEv von sich vermittelt, zeigt ihn als Israel und implizit die, die an ihn glauben, als wahre Israeliten.

Die prädizierten ἐγώ-εἰμι-Worte zeigen also gleichzeitig Identifizierung erstens mit dem jüdischen Zeichensystem an, wie Absetzung davon, Identifizierung zweitens mit dem κόσμος, der die Bilder liefert und Absetzung, indem die Bilder durch die Verbindung mit dem ἐγώ εἰμι einen höheren Realitätsgrad erreichen.

c) 4,26 und Verwandtes: Sein und Reden

Von unserer weiter gefaßten Fragestellung nach Selbstaussagen Jesu her kommt schließlich auch die dritte Gruppe der Ich-Bin-Worte in den Blick, die von der Exegese meist vernachlässigt wird.[149]

(1) 4,26

Viele Exegeten vermissen im JohEv ein ἐγώ εἰμι ὁ λόγος und nehmen das zum Anlaß, den Prolog literarkritisch vom Corpus Evangelii abzutrennen. Tatsächlich aber ist λόγος als Metapher völlig ungeeignet, nicht nur wegen seiner Unanschaulichkeit. Gerade weil das Wort im Prolog als Personifikation, also in *eigentlicher* Rede begegnet, kann es nicht mehr als Metapher für Bildworte dienen. Dem ἐγώ εἰμι ὁ λόγος steht vor allem aber entgegen, daß der Logos schon im Prolog, dann

---

[146] TILBORGS These leidet daran, daß er für das Weinstock-Wort keine Herleitung bietet. Tatsächlich ist bei diesem Bild die Gesprächssituation vollkommen aus dem Blick geraten. Das könnte damit zusammenhängen, daß es sich hier um die sog. "zweite", etwas ortlose Abschiedsrede handelt.

[147] TILBORG, Zelfpresentatie 136. Der Begriff "Selbstbewußtsein" darf dabei nicht historisch-psychologisch aufgefaßt werden: Tilborg versteht das JohEv als fiktionalen Text, seine Wirklichkeit als fiktionale Wirklichkeit. Das Selbstbewußtsein Jesu ist also das einer Figur in einem Text und entwickelt sich *für die Leser*.

[148] Vgl. TILBORG, Zelfpresentatie 141.

[149] Eine Ausnahme bildet HINRICHS, "Ich bin", der sowohl die Täuferbefragung in Kap.1 wie auch das Gespräch zwischen Jesus und der Samaritanerin (mit dem ersten ἐγώ εἰμι in 4,26) ausführlich behandelt.

aber auch im Corpus verbalisiert erscheint[150]: Jesus sagt folglich nicht "*Ich bin das Wort*", sondern ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (Joh 4,26).[151]

Es handelt sich dabei um das erste Ich-bin-Wort im Textverlauf und ausgerechnet dieses "ist gekoppelt mit dem durativen »redend« oder »sagend«"[152]. Jesus antwortet hier nicht auf eine Frage - die Frage hat Jesus selbst in Vers 10 gestellt - so daß der Charakter einer freien Selbstkundgabe erhalten bleibt, doch Joh hat die Äußerung der Samaritanerin in V25 so gestaltet, daß der Reaktion Jesu fast die Funktion einer "Rekognitionsformel" zukommt: Die Samaritanerin erwartet den Christus, der ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα, und Jesus sagt nicht nur ἐγώ εἰμι, sondern fügt hinzu: ὁ λαλῶν σοι. Dieser Satz ist bewußt mehrdeutig gehalten: Es handelt sich nicht einfach um eine Identifikation als Christus - dafür würde das "Ich bin's" vollauf genügen. Tatsächlich läßt der Kontext die Aussage schillern: Betrachtet man V26 als Antwort auf V10, so ist ἐγώ εἰμι die Neuinformation. Das ist aber nur dann keine tautologische Formulierung, wenn ἐγώ εἰμι als Epiphanieformel gemeint ist. Versteht man dagegen V26 von V25 her, lautet die Information: <u>Ich</u> bin der Christus. Man kann dann "*der zu dir spricht*" als Attribut zu "*ich*" auffassen, aber auch als Äquivalent zu ἀναγγελεῖ ἡμῖν, dem es sicher nicht zufällig korrespondiert. Dann steht ὁ λαλῶν σοι hier anstelle von ὁ χριστός.

Darin besteht die Neuinformation für den Leser: Daß Jesus der Christus ist, weiß er schon, nicht aber, daß er es in seinem *Reden* ist. Als dem ersten ἐγώ εἰμι Jesu im JohEv kommt 4,26 besondere Bedeutung für alle nachfolgenden Ich-Bin-Worte zu. Wie das absolute "Ich bin" in 6,20 die Basis für den Inhalt der Bildworte bietet, bietet ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι die formale Grundlage: Im seinem *Reden* tut Jesus sich kund.[153]

<u>(2) 9,37</u>

Joh 4,26 besitzt eine Parallele in Joh 9,37, wo Jesus allerdings in der 3. Pers. spricht: ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. Er identifiziert sich hier gegenüber dem Blindgeborenen als υἱὸς τοῦ

---

[150] Im Corpus bezeichnet λόγος nicht Jesus Christus als das Wort, sondern das Wort Jesu.

[151] 4,26 findet sich auch in KUNDSINS Liste der Ich-Bin-Worte (Charakter 210), wo er ὁ μεσσίας ergänzt; als er noch einmal auf diesen Vers anspielt, unterläßt er jedoch die Ergänzung und versteht das Wort analog zu 6,20, also als *absolutes* ἐγώ εἰμι.

[152] HINRICHS, "Ich bin" 25.

[153] Vgl. hierzu auch die Selbstidentifikation des Täufers in 1,23: ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ... Joh ergänzt hier das Jes-Zitat durch ἐγώ, läßt aber gegenüber V20f εἰμι weg. Auch das Sein des Täufers, nämlich das Zeuge-Sein, zeigt sich in seinem Reden als Stimme eines Rufers in der Wüste, doch "Ich-bin" ist er nicht, die Formel kann er nur negativ verwenden ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός (1,20).

ἀνθρώπου (V35). Auch hier sagt Jesus nicht einfach "Ich bin's". Auch hier wird das Sprechen Jesu also mit einem christologischen Titel in Verbindung gebracht und andererseits die Selbstidentifikation ausdrücklich an dieses Sprechen gebunden. IBUKI weist darauf hin, daß die Struktur von 9,37 der von 1,18 ähnelt: *Niemand hat Gott je gesehen.* / *Du hast ihn gesehen.* "Das ἐκεῖνος kann daher als Anspielung auf dasjenige in 1,18 verstanden werden. [...] Das λαλεῖν in 9,37 entspricht dem ἐξηγήσατο in 1,18."[154]

(3) 8,18

Ein ἐγω-εἰμι-Wort, das sich mit 4,26 vergleichen läßt - und ebenfalls von fast allen Exegeten übersehen wird - findet sich in 8,18: ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ ...[155]

Die Betonung des Zeugnisses gehört zu den joh Eigentümlichkeiten: Von den 76 Belegen für das Wort μαρτυρεῖν im NT gehören 33 ins JohEv[156], 10 weitere in die joh Briefe. Ein ähnliches Bild ergibt sich für μαρτυρία mit 14 von insgesamt 37 ntl Belegen im JohEv und 7 weiteren in den Briefen.[157]

Von wenigen Ausnahmen abgesehen heißt "Zeugnis" im JohEv Zeugnis für Jesus bzw. für seine Werke. Die Samaritanerin bezeugt, daß Jesus über sie Bescheid wußte, das Volk bezeugt die Auferweckung des Lazarus, der anonyme Zeuge am Kreuz die Seitenwunde.

Das wichtigste Zeugnis ist im JohEv jedoch das Zeugnis, welches Jesus über sich selbst ablegt.[158] Das kann man daran sehen, daß es im JohEv ausdrücklich thematisiert wird: In 8,13-18 antworten die "Juden" auf Jesu "*Ich bin das Licht der Welt*", indem sie die Gültigkeit dieses Selbstzeugnisses bestreiten.

Jesus macht nun deutlich: Nur er weiß, woher er kommt und wer er ist. Deshalb kann nur er von sich zeugen, deshalb können die "Juden" nicht über ihn richten.

---

[154] IBUKI, Wahrheit 51.

[155] BARRETT (344) erkennt das Ich-Bin: "Der Artikel bei μαρτυρῶν ist zu beachten; der Sinn ist fast: »ich bin der, der in der Lage ist, Zeugnis abzulegen«..."

[156] Bei Mt und Lk je ein (unspezifischer) Beleg, bei Mk keiner.

[157] Kein Beleg bei Mt, einer bei Lk und 3 bei Mk, alle vier in der Szene vor dem Hohen Rat, also im juristischen Sinn gebraucht. μάρτυς, μαρτύριον und μαρτυρεῖσθαι kommen dagegen weder im JohEv noch in den Briefen vor.

[158] 3,11.32f; 4,44; 5,31; 7,7; 8,13-18; 13,21. Zum Selbstzeugnis vgl. IBUKI, Wahrheit, 161-175.

"Nach 8,14 ist Jesu Zeugnis unbedingt Selbstzeugnis; nach 5,31 aber verbietet Jesus, dieses sein Zeugnis als Selbstzeugnis auszulegen. Der Absolutheitscharakter seines Zeugnisses ist die alleinige Ursache dieses scheinbaren Widerspruchs."[159]

Dazu gehört auch 18,37: *Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge.* Denn er ist ja selbst die Wahrheit.

Direkt vom Selbstzeugnis Jesu abgeleitet wird das Zeugnis des Geliebten Jüngers (21,24), dem besondere Bedeutung zukommt, weil es aufgrund seiner Schriftlichkeit dauerhaft Grund des Glaubens bleibt. Diesen Anspruch erhebt das JohEv für sich selbst, und in dieses eine sind all die anderen hier erwähnten Zeugnisse - auch das Jesu über sich selbst - integriert.

Jesus zeugt für sich selbst, d.h. er begründet sich mit seiner eigenen Autorität. Er leitet sich von nichts und niemandem ab - nur von sich selbst. Damit setzt er sich selbst ins Dasein, wie ein autopoietisches System, das unableitbar und doch aus seiner Umwelt heraus durch seine Selbstreferenz ins Dasein tritt.

(4) 8,25

Wenn die Übersetzung THYENS "*Von Anfang an bin ich, was ich euch sage.*" für τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν (8,25)[160] zutrifft, gehört auch dieses Wort hierher. Jesus antwortet hier auf die Frage der "Juden" σὺ τίς εἶ; Also findet sich auch hier die Kombination von λαλεῖν und Selbstidentifikation. Allerdings muß man beachten, daß in 8,25 kein eigentliches ἐγω-εἰμι-Wort vorliegt. Dieses Argument fällt jedoch nicht so ins Gewicht, weil das gesamte Kap.8 von den Ich-Bin-Worten Jesu geprägt wird (V12.18.23.24.28.58) und dieser Kontext darum auch in V25 zu berücksichtigen ist. Joh 8,25 verweist so verstanden auch auf den Anfang des JohEv zurück: *Im Anfang war das Wort.*

Im Hintergrund derartiger Texte könnte Jes 52,6 ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν πάρειμι stehen.

(5) Ich und ihr

In einer anderen Gruppe von Ich-Bin-Worten stellt Jesus sich seinen Hörern gegenüber.[161] Teils grenzt er sich von ihnen ab, teils bezieht er sie in die über sich selbst gemachte Aussage mit ein. An

---

[159] IBUKI, Wahrheit 164.

[160] THYEN, Ich-Bin-Worte 175. Vgl. auch BARRETT 347.

[161] 7,34.36; 8,23 (2mal); 12,26; 14,3; 17,14.16.24.

all diesen Stellen geht es um den Ort, von dem her er kommt bzw. an den er geht. Auch für diese Ich-Bin-Worte gilt, daß nur Jesus selbst diese Aussagen über sich treffen kann, denn nur er weiß, woher er ist.[162]

2) Weitere selbstbezügliche Aussagen

Natürlich gehören zu den Selbstaussagen auch alle Worte Jesu über den "Sohn" bzw. den "Menschensohn", wie schon das Beispiel 9,37 zeigte. Doch zeigt das JohEv bei diesen gegenüber den Synoptikern keine besondere Häufung.

Charakteristisch joh Formulierungen sind dagegen ὁ πατήρ μου (25mal) und ὁ πέμψας με (24mal).[163] Auch mit solchen Formeln sagt Jesus implizit etwas über sich selbst. Wie durch das ἐγώ εἰμι identifiziert er sich auch damit indirekt über den Vater. Zugleich macht er so eine Aussage über Gott: Dadurch daß Jesus der "Sohn" ist, wird Gott zum "Vater".[164] Jesus bringt hier aber nicht einfach etwas zur Kenntnis, was schon immer so gewesen ist. Die "Offenbarung" des Vaters ist keine Offenbarung einer ewigen himmlischen Wahrheit. Das zeigt sich am Ende des Evangeliums, wenn erst nach Tod und Auferstehung das "mein Vater" zu "mein Vater und euer Vater" erweitert wird (20,17)[165]. Durch das Christus-Geschehen verändern sich die Verhältnisse, ja sie werden neu konstituiert: Es kommt zu neuen Beziehungen zwischen den Beteiligten, systemtheoretisch könnte man auch sagen, zu neuen Beziehungen zwischen den Elementen des Zeichensystems.

Mit den Aussagen Jesu über sich selbst als ein neues Element des (jüdischen) Zeichensystems kommt also das Zeichensystem in Bewegung und wird zum neuen (christlichen) Zeichensystem.

"Das christologische ἐγώ ist im Johannesevangelium zum Kennwort eines christozentrischen Weltbildes geworden."[166]

---

[162] 8,14; vgl. auch 2,9; 3,8; 7,27f; 9,29f; 19,9.

[163] STAUFFER (ἐγώ 347) zählt ca. 35 bzw. ca. 25 Vorkommen. (Aufgrund der genannten Zahlen vermute ich, daß STAUFFER den textus receptus, Oxford 1873, zugrundelegt.)
Von dem 24 "der mich gesandt hat" wird eines, nämlich das erste, nicht von Jesus, sondern vom Täufer gesprochen (1,33).

[164] Insgesamt nennt Jesus im JohEv Gott etwas über 100mal "(mein) Vater".

[165] S.u. S. 179.

[166] STAUFFER, ἐγώ 348.

4. Das Reden Jesu als Thema seiner Reden

Wie wir gesehen haben, redet Jesus im JohEv nicht nur mehr als in den synoptischen Evangelien, sondern er redet dabei auch hauptsächlich über sich. Jesus redet aber nicht nur - er redet darüber, daß er redet. Die Reden Jesu im JohEv zeigen also eine doppelt reflexive Struktur.

Insgesamt gibt es im JohEv mehr als 80 Stellen, an denen Jesus sich selbst ausdrücklich zitiert, kommentiert oder die Tatsache, daß er spricht, betont. *Eine* Form betonten Sprechens fällt schon beim flüchtigen Lesen auf:

1) ἀμὴν αμήν: Jesus redet und sagt, daß er's tut

Die Formel ἀμὴν αμήν λέγω ὑμῖν ist "typisch für den Stil der Offenbarungsreden"[167], findet sich aber nicht nur in diesen. Insgesamt 25mal (davon 5mal mit σοι statt ὑμῖν) im JohEv leitet ein Logion so ein.[168] Ebenso wie die synoptische Vollmachtsformel (mit einfachem αμήν) wird auch die joh nur von Jesus gesprochen, der damit "nicht nur redet, sondern auch sagt, daß er es tut. Er fordert die Konzentration auf sein Wort."[169] Dabei sind die nachfolgenden Sätze durchaus unterschiedlicher Art: Neben persönlichen Weissagungen stehen Wer-der-Sätze, neben ἐγώ εἰμι-Worten solche über die Zeit nach seiner Erhöhung. Gemeinsam ist ihnen lediglich, daß Jesus keine fremde Autorität anführt, sondern kraft eigener Vollmacht spricht[170], gegen die Meinung oder Erwartung der Zuhörenden. Er redet *Unerhörtes*.

2) Andere Formen betonten Sprechens

Schon an dem Satz ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (4,26) hatten wir gesehen, wie Jesus auch ohne die αμήν-Formel auf sein Sprechen hinweist. Vergleichbares findet sich mit unterschiedlichen Verben auch in 3,11; 4,10; 4,35; 7,7; 8,55; 15,15.17; 17,8 u.ö. Das Sprechen wird im Vollzug des Sprechens wahrgenommen und dem Leser damit ein Aufmerksamkeitssignal gegeben.

---

[167] BECKER I 99.

[168] Außerhalb der Reden die beiden Worte an Petrus in 13,38 und 21,18 sowie 1,51; 12,24; 13,21.

[169] HINRICHS, "Ich bin" 31.

[170] BERGER, Amen-Worte 116f, versteht die joh Amen-Worte in Analogie zu atl Profetenrede; u.a. weist er darauf hin, daß Position und Funktion dieser Worte in den Reden der von Jahwe-Sprüchen in Profetenreden entspricht. BERGER sieht darin einen Hinweis auf eine profetische Christologie des JohEv. M.E. läßt sich der Befund auch anders deuten: Zieht man nämlich in Betracht, daß die Profeten Gottessprüche auch als solche bezeichnen, Jesus genau dies aber nicht tut, sondern das λέγω auf sich selbst bezieht, dann kann man in den Amen-Worte dieselbe indirekte Identifizierung durch Übernahme einer göttlichen Redeform sehen wie bei den Ich-bin-Worten.

3) Selbstzitate und Ähnliches

Der joh Jesus macht den Leser jedoch nicht nur im Vollzug auf sein Reden aufmerksam; auch das Gesprochen-Haben kann hervorgehoben werden:

17mal sagt Jesus über sich selbst εἶπον, 14mal verweist er mit Perfekt-Formen zurück auf etwas, das er zuvor gesagt hat. Bei den Synoptikern gibt es nichts Vergleichbares.

Z.T. nimmt Jesus hier einfach ein Wort wieder auf, das er gerade gesagt hat (z.B. 1,48 in 1,50), z.T. verweist er über längere Textstrecken hinweg zurück (z.B. in 13,33 auf 7,34; 8,21). Manchmal bezieht sich der Rückverweis auch auf größere Redestücke (z.B. 6,63 auf die Brotrede) oder gar auf die gesamte Verkündigung (14,26). Einige Verweise sind nicht eindeutig identifizierbar.

Wie der Erzähler (18,9.32)[171] benutzt auch der Protagonist (6,63; 15,3; 15,20) die Zitatformel "das Wort, der er/ich gesagt hatte/habe".

Immer wieder verweist Jesus gerade in den Abschiedsreden auf sein eigenes Reden, allein 7mal mit der Formel ταῦτα λελάληκα ὑμιν.

Jesus erinnert mit seinen Selbstzitaten an das, was er gesagt hat, er erklärt seine Worte, wie seine Worte insgesamt sein "Werk" erklären.

4) Die Reden über das Wort

Mehrfach thematisiert Jesus im JohEv sein Wort auch in längeren Redepassagen.

Schon die erste der Offenbarungsreden setzt so ein: Nachdem Jesus Nikodemus - und damit auch der Autor seinen Lesern - die Bedingung des Verstehens, nämlich die Geburt ἄνωθεν deutlich gemacht hat, beginnt die erste Rede des Evangeliums mit der Bedingung der Offenbarung: οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν (3,11). Hier steht "reden" parallel zu "bezeugen" und "wissen" zu "gesehen haben". Für den Leser stellt sich damit automatisch ein Rückbezug zu 1,18 her, aber das Motiv begegnet in den Reden noch öfter, vgl. die wörtlichen Aufnahme in 3,32 sowie 5,19 und 8,38, außerdem mit "hören" statt "sehen" 8,26.40 und 15,15. In 3,12 wird dann zum "Reden von den himmlischen Dingen" übergeleitet: Im folgenden erklärt Jesus seine Mission.[172] V13 scheint dabei noch von der Befähigung zum Offenbaren zureden, doch V14 zeigt, daß Jesus hier zugleich von seinem gesamten Heilswirken, vom Abstieg (V13) und Aufstieg (V14) spricht.[173]

---

[171] S.u. den Abschnitt Erzählerkommentare.

[172] Es handelt sich dabei um eine programmatische Rede, eine Vorankündigung; deshalb wirkt sie so situationslos, und das ist wahrscheinlich auch der Grund, warum sie ganz in der 3.Person gehalten ist.

[173] Die von einigen Handschriften gebotene Ergänzung ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ am Ende von V13 dürfte eine Anspielung auf 1,18c sein (vgl. SCHNACKENBURG I 406f, der selber allerdings dazu neigt, den Text für ursprünglich zu halten).

Jesus beginnt seine Lehrtätigkeit also, indem er über sich selbst als Offenbarer spricht.

Eine weitere Rede Jesu über sein Wort findet sich in Kap.5, im Anschluß an die Heilung des Gelähmten: "Im Zentrum seiner Rede - die ja durch die dreifach wiederholte Eingangsformel mit dem λέγω, »ich sage«, fast schon terminologisch als sein Logos identifiziert wird - erläutert Jesus in einer »metalogischen« Explikation die Relevanz seines Logos. Die Korrespondenz zwischen dem ankündigenden λέγω und dem sogleich behandelten Logos ist kaum zufällig: Der Logos über den Logos wird thematisiert."[174]

Nach der Brotrede folgt in 6,60-65 ein Gespräch Jesu mit den Jüngern über diese Rede oder vielmehr: über das Reden. In ähnlicher Weise wird in Kap. 8 im Gespräch mit den "Juden" Jesu λόγος verhandelt.

Auch die Hirtenrede (Kap.10) behandelt das Reden Jesu, und zwar unter dem Stichwort der "Stimme des Hirten" (V3-5). Das Wort φωνή findet sich im JohEv in verschiedenen Kontexten: Am Anfang steht "die Stimme des Rufers in der Wüste" (1,23 = Jes 40,3), doch Johannes hört bald seinerseits die "Stimme des Bräutigams" (3,29). Auch die Toten werden in 5,25.28 von der "Stimme des Sohnes" geweckt, was in 11,43 an Lazarus anschaulich wird. Und in 18,37 kann Jesus auch ohne Bild sagen: "Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme."

Der Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in 12,47-50 wird ebenso von einem Wort über das Wort gebildet, wie der Abschluß der Abschiedsreden (16,25-33).

Wenn Jesus in Kap.17 vor dem Vater Rechenschaft ablegt über sein Werk, dann ist auch dabei immer wieder vom "Wort" die Rede (V6.7.14.17.20).

Daß das Wort derart betont wird, hat seinen Grund darin, daß für Joh ohne Jesu Selbstzeugnis keine Aneignung seines "Werkes" vorstellbar ist. "Die metalogische Explikation des Logos macht unmißverständlich klar, daß Jesu Logos, damit er selbst, der der Logos ist [...] exklusiv den Zugang zum Glauben und damit zum Heil gewährt."[175]

5. Die Offenbarung im Text

1) Hörerreaktionen

Joh läßt Jesus nicht nur selbstreferentielle Reden halten, er schildert auch immer wieder Reaktionen der Zuhörer.

Damit wird zwar die Intention, die Offenbarung zu legitimieren, richtig verstanden, doch paßt dann V14 nicht mehr recht dazu.

[174] HINRICHS, "Ich bin" 35.

[175] HINRICHS, "Ich bin" 36.

Zuerst ist hier der wiederkehrende Beschluß der "Juden", Jesus zu töten[176], zu nennen; sie meinen, Gottes Wort in den Schriften fixiert zu besitzen (vgl.5,38f) und darüber verfügen zu können. In Kap. 7f greift Jesus diese Reaktion auf und erklärt sie als wesensmäßige Verständnisunfähigkeit für die Wahrheit.

Aber nicht nur für die "Juden", sondern auch für die Jünger ist Jesu Rede "ein harter Brocken": σκληρός ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; (6,60). Und dieses Ärgernis wird durch die Ankündigung Jesu, es werde - für den gesunden Menschenverstand - noch unerträglicher kommen (V61f), keineswegs abgemildert. Etliche ziehen sich zurück, weil sie nicht bereit sind, den Worten Jesu die absolute Priorität zuzubilligen, die sie fordern: Das Fleisch hilft nicht, um sie zu verstehen, vielmehr braucht man dazu den Geist, der aber seinerseits in den Worten liegt (V63). Durch ihren Rückzug nehmen sich die Jünger also nicht nur die Möglichkeit, die Offenbarung zu hören, sondern auch sie aufzunehmen.

a) Das Petrusbekenntnis

Richtig scheint hingegen Petrus die Worte Jesu aufzufassen, wenn er als Grund des Bleibens nennt: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις. Petrus spricht nicht über Jesus, sondern zu ihm, auf die Offenbarung antwortet er mit einem Bekenntnis.

Die Antwort Jesu auf das "Petrusbekenntnis" wirkt jedoch nicht gerade wie eine Bestätigung. Jesus macht klar: Letztlich bleiben die Jünger nicht, weil sie geglaubt und erkannt haben, sondern weil er sie erwählt hat.

Das Petrusbekenntnis (Joh 6,66-71) schließt die Reihe der Parallelen zu Mk 6/8[177] ab:

Hier wie dort bezeichnet Jesus nach dem Petrusbekenntnis einen der Jünger als Teufel (Joh: διάβολός, Mk: σάτανας). Nun identifiziert Joh zwar diesen "Teufel" unter den Zwölfen im folgenden Erzählerkommentar sogleich als Judas[178], läßt aber Jesus doch zunächst so geheimnisvoll und schroff sprechen, daß man anfangs annehmen kann, der angesprochene Petrus selbst sei gemeint, zumal wenn man den mk Text kennt, in dem Jesus ja zu Petrus an dieser Stelle sagt: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. Es könnte sein, daß Joh hier bewußt mit der Lesererwartung spielt.[179]

---

[176] Mit Bezug auf das Reden Jesu: 5,18; 8,59; 10,31.

[177] S.u. S.175ff.

[178] Vgl. HAENCHEN, Die Bibel 130, Anm. 44: "Daß aber Judas hier als Sohn eines Simon bezeichnet wird [...], zeigt vielleicht noch ein Nachwirken der älteren Überlieferung an, in der Jesus den Simon Petrus "Satan" genannt hatte."

[179] Daß Joh die Anrede Petri als "Teufel" absichtlich vermeidet und deshalb auch den Erzählerkommentar einfügt, ist unwahrscheinlich: Joh neigt nicht gerade dazu, Petrus zu idealisieren.

Hinzu kommt, daß Judas hier Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου genannt wird. Daß Judas' Vater Simon hieß, wissen wir nur von Joh, und auch er bezeichnet Judas nur hier und in 13,2.26, worauf 6,71 ja ein Vorverweis ist, mit dessen Namen.[180] Will Joh hier etwa eine Beziehung zwischen Petrus und dem Verräter suggerieren?[181]

Auffällig ist schon der Wortlaut des joh Petrusbekenntnisses: "Der Heilige Gottes" ist nicht gerade ein gebräuchlicher christologischer Titel. Der einzige andere ntl Beleg findet sich ausgerechnet im Munde eines Besessenen (Mk 1,24), dessen unreinen Geist Jesus dann austreibt. Natürlich heißt das noch nicht, daß die Aussage falsch ist, doch hat dieser Titel wohl kaum den Stellenwert, den der bei Mk verwendete Christus-Titel besitzt. Doch auch bei Mk ist das Petrusbekenntnis ja voreilig, weil es vor Kreuz und Auferstehung erfolgt und kann deshalb noch nicht den richtigen Christus-Glauben ausdrücken, genau so wenig wie es der Besessene kann. Der weiß, wer Jesus ist, und glaubt doch nicht, denn der unreine Geist fürchtet sich - zu recht - vor Jesus. Der "unreine Geist" entspricht beim Petrusbekenntnis dem σάτανας.

Die Vermutung einer solchen intertextuellen Beziehung zwischen joh Petrusbekenntnis und mk Dämonen-"Bekenntnis" wird dadurch unterstützt, daß in beiden Fällen dieselbe Ortsangabe vorliegt: in der Synagoge von Kapernaum, wo Jesus gerade gelehrt hat (Mk 1,21; Joh 6,59). Und auch bei Mk findet sich gerade hier der Hinweis, daß man über die Lehre Jesu *staunte*, denn *er lehrte wie einer, der Gewalt hat und nicht wie die Schriftgelehrten*. Der ungewöhnliche Umstand, daß die Ortsangabe in Joh 6,59 erst nach der eigentlichen Rede erfolgt, könnte ein Indiz dafür sein, daß sich der Hinweis auf die Synagoge in Kapernaum zwar formal auf das Vorangegangene bezieht, text-pragmatisch aber als intertextueller Verweis für den folgenden Schlußteil von Joh 6 dient.

Der Erzählerkommentar in V71 mit dem Hinweis auf den Verrat macht aus diesem Abschnitt dann schlußendlich doch noch eine Art Leidensankündigung, wie ja in Mk 8 das Satans-Wort Jesu Reaktion darauf ist, daß Petrus die Leidensankündigung ablehnt.

Wie die Rolle des Petrus in Mk 8 ambivalent ist - erst Bekenntnis, dann Ablehnung des Kreuzestodes und darum scharfe Zurückweisung durch Jesus - so bleibt sie es auch bei Joh: erst Bekenntnis, dann Zurückweisung. Doch Joh bezieht diese direkt auf das Bekenntnis: Nicht weil sie sich für Jesus entschieden haben, bleiben die Zwölf bei ihm, sondern weil er sie erwählt hat.

---

[180] Ohne den Namen des Vaters in 12,4; 13,29; 18,2.3.5.

[181] Übrigens ist Judas nicht der einzige Jünger, der bei Joh einen Vater hat, von dem sonst keiner weiß: Simon Petrus wird in 1,42 als Sohn des Johannes bezeichnet (in Mt 16,17 Σίμων Βαριωνᾶ), was in 21,15 mit der Anrede Σίμων Ἰωάννου wieder aufgenommen wird. Auch in 1,42 fällt auf, daß dieser unbekannte Vatersname mit dem Namen einer eben genannten Person, in diesem Fall des Täufers (zuletzt erwähnt in 1,40), identisch ist.

Das Petrusbekenntnis und Jesu Antwort darauf zeigen eine ganz ähnliche Struktur wie der Beginn des Nikodemus-Gesprächs:

3,2 ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος·

6,69 ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

Nikodemus leitet seine Überzeugung aus den σημεῖα, die Jesus tut, ab, Petrus die seine aus Jesu ῥήματα. Beinah hat es den Anschein, als erschienen Titel und Begründung "verkehrtherum": Wer Zeichen tut, ist ein Lehrer, und wer Worte ewigen Lebens hat, ist ein θεῖος ἀνήρ[182].

Beide Aussagen sind pluralisch formuliert und sprechen Jesus direkt an. In beiden Fällen wird eine Aussage über seine besondere Beziehung zu Gott gemacht ("von Gott gesandter Lehrer" bzw. "der Heilige Gottes"). Beide Aussagen sind nicht falsch, bleiben aber hinter Jesu Selbstprädikationen weit zurück.

Jesus hält Petrus ebenso wie Nikodemus die Bedingung der Möglichkeit von Wissen über ihn vor Augen.

ἅγιος θεοῦ wird Simson in LXX B Ri 13,7; 16,17 genannt, während LXX A ναζαραῖος θεοῦ schreibt (als Übersetzung des hebräischen נָזִיר). Auf Jesus wird das Wort in dem unidentifizierbaren Erfüllungszitat Mt 2,23 angewandt: Ναζωραῖος[183]. "Dabei ist zutreffend vermutet worden, daß zwischen Nazarener (Herkunftsname) und dem titularen »der Heilige Gottes« ein Wortspiel vorliegt, das durch den dazwischenliegenden Naziräer (vgl. Nazoräer) vermittelt ist. [...] Was der Dämon erkennt, trifft zu. Die Erkenntnis- wird zu einer Offenbarungsszene. [...] Am nähesten liegt die Auskunft, daß mit der Anrede »der Heilige Gottes« auf die charismatische Vollmacht hingelenkt wird, die sich in Jesu Exorzismen offenbart."[184] Wir befinden uns hier also in der Nähe von θεῖος–ἀνήρ-Vorstellungen. Der unendliche Abstand zwischen Jesus und den Gestalten des AT, der Joh doch so wichtig ist[185], kommt in diesem Titel gerade nicht zum Ausdruck.

---

[182] Zur Kritik der klassischen θεῖος–ἀνήρ-Konzeption vgl. BLACKBURN, Theios Aner, bes. 92-96. In einem weniger spezifischen Sinne läßt sich der Begriff als Bezeichnung wundertätiger Gottesmänner jedoch weiterhin benutzen. Für Mk 1,24 lehnt BLACKBURN den θεῖος–ἀνήρ-Hintergrund ab (Theios Aner 110), weil er - in m.E. unzulässiger Weise - hellenistische und atl Tradition voneinander trennt.

[183] Die 13 NT-Belege alle mit ω.

[184] GNILKA, Mk I 81 (zu Mk 1,24).

[185] S.u. S. 88-95: "**Personen**".

b) Der Abschluß der Abschiedsreden

Parallel zum Petrus-Bekenntnis verläuft auch der Abschluß der Abschiedsreden (16,29-32). Die Jünger meinen, nun verstanden zu haben, doch Jesus fragt nach: *Jetzt glaubt ihr?* Das Bekenntnis der Jünger kommt immer noch zu früh. Sie glauben auf Jesu Reden hin nur, daß er von Gott ausgegangen ist; dafür daß er "erhöht" werden muß, haben sie noch kein Verständnis. Wieder verweist Jesus auf seine Passion. Zwar werden die elf verbliebenen Jünger ihn nicht verraten, doch sie werden ihn allein lassen. Erst nach seiner "Erhöhung" werden sie ihn wirklich verstehen, denn erst dann ist das in den Reden Explizierte vollständig in die Tat umgesetzt.[186]

c) Weitere Reaktionen

In 7,31 und 8,30 scheinen auch Teile des Volkes an Jesus zu glauben, doch nehmen sie Anstoß an der Botschaft von der Befreiung, was ihr Unverständnis aufdeckt.

Aufgrund der Reden kommt es zu Spaltungen im Volk (7,40-43; 10,19ff). Wer so redet, ist entweder besessen - es ist typisch, daß sich die joh Variante des Beelzebul-Vorwurfs nicht auf die Dämonenaustreibungen, sondern auf die Reden Jesu bezieht - oder er ist tatsächlich der Christus. Alle stimmen aber in einem überein: daß das Reden Jesu unerhört ist. Selbst die Diener, die ihn festnehmen sollen, kehren unverrichteter Dinge zurück, denn οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος (7,46).

Immer wieder fragen die Zuhörer bei einzelnen Aussagen Jesu nach (7,15.36; 8,22; 10,24; 14,22; 16,17). Sie verstehen seine Worte nicht von selbst.

Auch unabhängig von gerade von Jesus gehaltenen Reden, wird auf sein Sprechen Bezug genommen. Jesu Mutter sagt: *Was er euch sagen wird, das tut.* (2,5) Auch der Täufer weiß, daß der von Gott Gesandte die Worte Gottes redet (3,34).

Die Bewohner der samaritanischen Stadt glauben auf Jesu Reden hin, daß er der σωτὴρ τοῦ κόσμου ist (4,42). Die "Juden" fordern hingegen von ihm, daß er *frei heraus* sagt, daß er der Christus ist (10,24).

---

[186] Die Lösung von HASLER, Glauben 292, der kurzerhand *alle* Bekenntnisse des JohEv als ungenügend verwirft - aus der Sicht des Joh habe nur der Geliebte Jünger den Offenbarer "erkannt" - übersieht, daß bei Joh nur nach Kreuz und Auferstehung erkannt werden kann.

2) Verstockungstheorie

Das Wort Jesu kommt im JohEv nicht zum Ziel: Jesus wird nicht als der Christus erkannt, die "Juden" kommen nicht zum Glauben an ihn. Zur Erklärung bringt Joh in 12,37-41 die Verstockungstheorie (Jes 6,10): Gott selbst *hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verstockt*.
Das Verstehen von Jesu Selbstzeugnis bindet Joh auch sonst an Gott zurück: Nach 1,13 sind die, die das Wort aufnehmen, "aus Gott gezeugt", in 3,1-8 wird die "Geburt von oben" als Vorbedingung des Verstehens genannt.
So sagt Jesus in Joh 6,44: *Niemand kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater...* und fährt unter Berufung auf Jes 54,13 (πάντες διδακτοὶ θεοῦ) fort: *Jeder, der vom Vater her gehört und gelernt hat, kommt zu mir.*[187]

B. Selbstreferenz des Textes

1. Das JohEv als Selbstkommentar

Im JohEv trifft beides zusammen: Heilsgeschehen und Deutung. Jesus ist einerseits Gottes heilvolle Zuwendung zur Welt, *das Lamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt*, andererseits deutet er sein *Werk*. Er gibt sich selbst zu erkennen und erklärt sich selbst. Im Hintergrund steht hierbei die atl Wort-Theologie: Gott offenbart sich, indem er Menschen anspricht. Schon im AT schließt das Gottes *Handeln* in der Geschichte keineswegs aus, sondern setzt dieses voraus und deutet es, damit Israel erkennt und versteht.
Wie im Text Jesus handelt und redet, so erzählt der Text die story und kommentiert sie durch Jesu Reden zugleich.

1) Das Verhältnis der Offenbarungsreden zum Erzählstoff

Schon ein Vergleich der Textmengen zeigt die eminente Bedeutung der Reden für das JohEv. Demgegenüber treten die σημεῖα καὶ τέρατα in den Hintergrund. Das Hören wird wichtiger als das Sehen; einige Stellen scheinen sogar gegen die Anschaulichkeit zu polemisieren (4,58; 20,29). Dabei ist σημεῖον im JohEv keineswegs - wie bei den Synoptikern - negativ besetzt. Die Zeichen des JohEv haben Hinweischarakter, wenngleich sie nichts beweisen. Sie sind damit durchaus Grund des Glaubens und sie werden eben auch vom JohEv erzählt und bezeugt.
In diesem "Erzählen" und "Bezeugen" wird aber das Problem offenkundig: Das Evangelium ist selbst Wort, Zeugnis und nicht sichtbares Wunder. Was sichtbar war, läßt sich nicht konservieren,

---

[187] Vgl. auch 6,37.65; 17,6.

sondern wird zu Wort. Auch die "Machttaten" werden zu "Zeichen", die etwas anderes bezeichnen. Dennoch werden sie im JohEv aufgeschrieben, damit die Leser glauben, daß Jesus der Christus ist (20,30f). Dies ist aber dieselbe Funktion, die auch die Offenbarungsreden haben.

Die σημεῖα besitzen aber im JohEv zusätzlich auf einer zweiten Ebene einen hohen symbolischen Gehalt: Sie sind ihrerseits Erzählung gewordene Theo*logie*. Sie sind also für den Leser nicht einfach die sichtbare Seite Jesu Christi - dann wäre tatsächlich die Augenzeugenschaft unverzichtbar -, sondern die (verlorene) unmittelbare Anschauung wird durch das Durchschauen ersetzt. Der Leser des JohEv versteht die Wunder, statt sie zu sehen. Viel erstaunlicher als das Wunder ist, was sich darin ausdrückt.

Das Volk, das gehört - und nicht etwa selbst gesehen - hat, daß Jesus das Lazarus-Zeichen getan hat, reagiert auf das bezeugte Zeichen: ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. (12,19)

Das Problem der Zeichen ist ihre Zweideutigkeit. Sie können nicht für sich stehen, sondern bedürfen der regelgerechten Auslegung. Das JohEv liefert größtenteils keine fertigen Deutungen, sondern bietet das dafür nötige Regelinstrumentarium, ein Verweissystem, das sich selbst im Gebrauch bestätigt. Dabei interpretieren die Reden nicht nur die σημεῖα, sondern auch umgekehrt, um so mehr, als es sich in beiden Fällen um Text handelt.

"Die Reden sind den Zeichenberichten zugeordnet, indem sie den Glauben, der an Jesu σημεῖα entsteht, erkenntnismäßig vertiefen, den Glauben an Jesus als den Messias also im Sinne des johanneischen Bekenntnisses entfalten."[188]

Es fällt auf, daß SCHWEIZER einerseits die ἐγω-εἰμι-Worte als "*eigentliche* Rede" bezeichnet, andererseits behauptet, die σημεῖα des JohEv seien nur "als ein Hinweis auf etwas *ganz anderes*" zu verstehen[189]. Das Eigentliche des JohEv besteht für ihn offenbar in den Reden Jesu, die "Zeichen" stehen nicht für sich selbst.

SCHWEIZER sagt aber auch, daß "der joh. Jesus ein Zeichen ist, daß auf sich selber hinweist".[190] Eben dieses Auf-Sich-Selbst-Hinweisen geschieht aber in den Reden.

Daß die Reden und Zeichen einander in dieser Weise wechselseitig interpretieren können, liegt nicht zuletzt daran, daß im Text alles Wort ist.

---

[188] BITTNER, Jesu Zeichen 220.

[189] SCHWEIZER, Ego eimi 117 bzw. 138 [Hervorhebungen A.S.].

[190] SCHWEIZER, Ego eimi 139.

2) Die Offenbarung durch den Text

Weil das JohEv selbst Wort ist und das auch weiß, *muß* es sich geradezu aus dem Wort Jesu Christi heraus legitimieren. Indem Jesus sich im JohEv durch sein Wort kundtut, sagt er selbst, daß das Heil oder vielmehr die Heilszueignung vom Wort abhängt. Wird das Heil vom *Wort* vermittelt, dann kann das Heil auch durch den *Text* vermittelt werden, sofern er sich von der Selbstkundgabe Jesu herleitet.

Wir kommen damit zu dem, was CROSSAN "the most obvious and therefore invisible fact"[191] in bezug auf den Text nennt: seine Schriftlichkeit. Die "Worte ewigen Lebens" ebenso wie die σημεῖα begegnen dem Leser als Schrift; überspitzt formuliert: Das Wort wurde *Schrift*.[192]

"The revelatory word can have full access to us only when we affirm that the locus of revelation lies in the Gospel text and in the world created by the words of that text."[193]

2. Die Schlußbemerkungen[194]

Das Bewußtsein der eigenen Schriftlichkeit zeigt sich zunächst einmal in den beiden Schlußbemerkungen 20,30f und 21,24f. Das JohEv nimmt sich hier quasi von außen wahr, die Erzählfiktion ist verlassen. Joh bestimmt in 20,31 selbst die Funktion seines Werkes gegenüber der Außenwelt: Sein schriftliches "Zeugnis" soll dem Glauben der Leser dienen und ihnen zum Leben verhelfen. Die Funktion des JohEv, die Leser glauben und leben zu lassen, hängt davon ab, daß Jesu Reden im Text den Lesern Leben gibt.

Nun ist schon oft bemerkt worden, daß das JohEv mit seinen Schlußbemerkungen auf Vollständigkeit ausdrücklich verzichtet. Nicht alle Zeichen sind in diesem Buch aufgeschrieben, Jesus hat noch viel mehr getan. Das JohEv weiß sozusagen, daß es außerhalb seiner selbst Jesus-Überlieferung gibt; 21,25 läßt dabei sogar an Bücher denken. Das JohEv gibt sich den Lesern als eine Auswahl aus der Überlieferung zu erkennen. Es macht seine Grenzen also explizit.

1) 20,30f

Die beiden Verse sind durch eine μεν-δε-Konstruktion verbunden, gehören also zweifellos zusammen. 20,30f gibt sich deutlich als Metatext zu erkennen:

---

[191] CROSSAN, It Is Written 17.

[192] Vgl. CROSSAN, It is Written 16-19.

[193] O'DAY, Revelation 114.

[194] Zur Problematik der "traditionellen Schlußwendungen" (BULTMANN 540, Anm.3) vgl. die Kritik bei BITTNER, Jesu Zeichen 200-205.

V30 verweist auf "*dieses Buch*", zu dem die Verse sich selbst also rechnen, von dem sie sich gleichzeitig aber absetzen. Damit erfüllt 20,30f die Funktion eines "Schwellentextes", der den Leser aus der Textwelt wieder in die Lebenswelt zurückleitet. Zugleich unterscheidet V30 ein "Innen" und "Außen" ("*nicht in diesem Buch*"); die Lebenswelt ist größer als die Welt des Buches, und das Buch "weiß" das und weist den Leser darauf hin.

Zugleich weiß der Text um seine eigene Schriftlichkeit. Gleich dreimal weisen die beiden Verse darauf hin: γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ und γέγραπται. "Nur innerhalb der johanneischen Schule wird davon gesprochen, die durch sie fixierte Tradition sei zum "Buch" geworden. Das ist auffallend. Sonst bleibt der Begriff βιβλίον innerhalb des Neuen Testaments (fast) ausschliesslich für das Alte Testament bzw. einzelne Schriften daraus reserviert."[195]

Entsprechendes gilt für ταῦτα δὲ γέγραπται in V31: "Diese Wendung bezieht sich natürlich auf V.30, ist aber darüber hinaus bedeutsam, weil sie im NT in dieser oder leicht abgewandelter Form häufig zur Einführung von Schriftzitaten dient. Was hier also geschrieben ist, hat in der Tat den Charakter der Schrift."[196]

Das Buch sagt seinem Leser also etwas über sich selbst; es ist selbstreferentiell.

Oft setzt man den "Schluß", oder jedenfalls den *ehemaligen* Schluß des JohEv schon in 20,30f an.

BITTNER hat darauf hingewiesen, daß die beigebrachten Parallelen in den meisten Fällen gerade *keine* Schlußwendungen sind, sondern Zwischengedanken oder Einleitungsformulierungen.[197] Leider wendet er diese Feststellung nicht auf 20,30f an, so daß er nun folgern würde, es handele sich auch hier nicht um eine Schluß-, sondern Zwischenbemerkung. Tatsächlich setzt BITTNER immer schon voraus, daß Kap.21 sekundär ist, und sieht in 20,30f deshalb ein Schlußwort.[198] Darum muß er nun folgern, es handele sich hier um eine ganz außergewöhnliche Art von Schlußwort, mit einer deutlichen Zielangabe und einer betonten Auswahl statt einer Beschränkung nolens volens.[199]

Man kann den Befund jedoch sehr wohl im Sinne eines kohärenten Textes deuten, wie auch immer man sich die Genese des Textes denken mag: "Das Schlußkapitel *soll* gerade wegen Joh 20,30f ausdrücklich als »Epilog« kenntlich sein. Das ist absichtsvolle Gestaltung und nicht literarisches

---

[195] BITTNER, Jesu Zeichen 207. Als Ausnahmen nennt er Mt 19,7 par. Mk 10,4 (βιβλίον ἀποστασίου). Zumindest Mt 1,1 bietet jedoch mit βίβλος γενέσεως eine gewisse Parallele zu unserer selbstreferentiellen Stelle.

[196] MÜLLER, Verstehst du 109.

[197] Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 201.

[198] Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 198f.

[199] Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 204f.

Unvermögen [...] Daß Joh 20,30f ein resümierender »Schluß« ist, steht außer Frage und muß für die Interpretation der Verse fruchtbar gemacht werden."[200]

Einerseits suggeriert 20,30f dem Leser einen Buchschluß. Andererseits stellt dieser fest, daß der Text hier nicht wirklich endet.

V31 liefert die causa scribendi.[201]

Analog zur causa scribendi für das Evangelium in 20,31 liefert 16,33a eine causa loquendi für die Abschiedsreden: ταῦτα (P^{66} ergänzt δε) λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. Offenkundig ist auch dies kein Schluß, denn ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα sagt Jesus auch schon in 15,11 und 16,14.

Kap.21 fällt aufgrund seiner Stellung nicht mehr unter die Zielangabe von 20,31. Entsprechend geht es in diesen Kapitel nicht mehr eigentlich um Jesus, sondern um Petrus und den Geliebten Jünger.[202] Obwohl Jesus hier auftritt, ist eindeutig die nachjesuanische Zeit Thema. Zugleich arbeitet das Kapitel auf die Identifizierung des Geliebten Jüngers hin. Kap.21 schließt sich sozusagen als eine zweite Erzählung mit einem anderen Thema an die erste von 1,19-20,29 an. "So betrachtet haben die Verse Joh 20,20f geradezu eine Brückenfunktion: Sie schließen nicht nur das Zeugnis des Evangeliums für Jesus ab, sondern leiten zugleich das nun folgende Zeugnis Jesu für dieses Evangelium ein."[203]

Die Bezeichnung "Nachtrag" trifft weder die Textgenese noch die Textpragmatik. Vielmehr wird der Leser hier behutsam aus dem Text herausgeleitet, nachdem die eigentliche Jesus-Erzählung mit 20,30f beendet ist.[204]

Dennoch ist 21,1-23 nicht in dem Sinne ein Epilog, in dem 1,1-18 ein Prolog ist, denn der Wechsel auf eine andere Textebene und zu einem anderen Sprecher findet erst in 21,24 statt.[205]

Ein Autor kommt nicht in den Blick: V31 ist wie V30 im Passiv formuliert (γέγραπται). Subjekt sind die σημεῖα. Sie zeugen für Jesus, aber sie tun dies eben in ihrer schriftlichen Form.

Mit 20,31 werden zugleich "... die Leser wieder auf Jesus Christus als exklusiven Garanten ihrer Identität gewiesen ..."[206] Diese Identität muß - wie die Kapitel über das jüdische Zeichensystem und

---

[200] THYEN, Entwicklungen 260.

[201] Lk nennt seine causa scribendi bekanntlich schon im Vorwort.

[202] S.u. S. 229: **Die Identifikation des Geliebten Jüngers mit** dem Autor (Kap.21)

[203] THYEN, Noch einmal 155.

[204] Der Wiederanschluß von 21,1 an die Epiphanie-Erzählungen von Kap.20 über die "Schlußbemerkung" 20,30f hinweg bedeutet nicht, daß diese einfach ignoriert wird.

[205] Vgl. dazu die Graphik "Struktur des JohEv" auf S.40.

[206] WOLTER, Anonyme Schriften 7.

die Lebenswelt zeigen werden - aufgrund der Trennung von der jüdischen Gemeinschaft neu definiert werden.

WOLTER meint, für das NT feststellen zu können, "... daß alle anonymen Schriften in irgendeiner Weise auf den Zusammenhang der Ablösung und Abgrenzung vom Judentum und der jüdischen Tradition bezogen sind."[207]

Durch die anonymen ntl Schriften wurde Jesus "selbst zum Archegeten einer *neuen Tradition* und zum Garanten einer *neuen Identität*..."[208]

"Hier wird man nun gerade die passivische Formulierung im Sinne einer gezielt zum Ausdruck gebrachten Anonymität zu verstehen haben: Nicht der Evangelist »will [...] Jesus verkündigen und Glauben wecken«, wie Ph. Vielhauer schreibt, sondern der im Evangelium literarisch präsente johanneische Jesus verkündigt sich selbst ..."[209]

2) 21,24f

In 21,24f verweist wiederum der geschriebene Text auf sich selbst. Anders als die erste "Schlußbemerkung" bezieht sich die zweite auf einen *Autor*, der als eine Person im Text identifiziert wird (ὁ γράψας ταῦτα).

Handelt es sich hier wirklich um "die nachträgliche Pseudonymisierung des Johannesevangeliums"[210]?

1977 meinte THYEN: "Man kann nicht die Verse 24 und 25 als »editorische Bemerkung« des Herausgebers vom übrigen Text trennen. Sie sind vielmehr dessen integraler Bestandteil, denn hier erst vollendet sich die Gegenüberstellung von Petrus und dem Lieblingsjünger, auf die das gesamte Kapitel angelegt ist."[211]

Damit liegt eine ausgeprägte Selbstreferentialität, ja eine Selbstbegründung vor: Der Text, respektive sein Inhalt wird von einer Person aus dem Text selbst bezeugt. Man könnte einwenden, der Text stelle doch die Lebenswelt dar und der Person im Text entspreche eben eine Person in der Lebenswelt, nämlich der Geliebte Jünger, der realiter der Verfasser des JohEv sei. Hier sind wir mitten in der Problematik, ob sich hinter dem Geliebten Jünger eine historische Gestalt verberge.

---

[207] WOLTER, Anonyme Schriften 6.

[208] WOLTER, Anonyme Schriften 16 [Hervorhebungen im Original].

[209] WOLTER, Anonyme Schriften 6f. WOLTER sieht in 20,30f den ursprünglichen Schluß des JohEv.

[210] WOLTER, Anonyme Schriften 13.

[211] THYEN, Entwicklungen 270.

Die Bejahung dieser Frage allein löst das Problem von 21,24 noch nicht; zusätzlich müßte man annehmen, daß die intendierten Erstleser über die Historizität dieser Gestalt auch im Bilde waren.
Damit hängt auch die Frage zusammen, von wem Kap.21 eigentlich geschrieben *sein soll* (was etwas anderes ist als die historische Frage, von wem es tatsächlich geschrieben wurde).
Auffällig ist, daß μαρτυρῶν im Präsens steht. Doch damit ist noch nicht gesagt, daß der Geliebte Jünger tatsächlich noch lebt bzw. als noch lebend gedacht werden soll; es könnte auch lediglich an das fortdauernde Zeugnis, das er hinterlassen hat und durch das er "bleibt", gedacht sein:
"Das präsentische Partizip μαρτυρῶν von Vers 24 ist kein lapsus linguae, sondern will beim Wort genommen sein. Indem der Lieblingsjünger das von den »Wir« der johanneischen Kirche bestätigte Evangelium »geschrieben hat«, bleibt er der Zeuge der Wahrheit bis zum endzeitlichen Kommen seines Herrn […] Die Kirche kann auf dieses Wort nur antworten und das tut sie im Prolog mit ihrem »Wir sahen seine Herrlichkeit...« (Joh 1,14) und im Epilog mit ihrem »und wir wissen, daß sein Zeugnis wahrhaftig ist«. Beide Verse stammen aus der Feder des gleichen Autors."[212] Das Präsens von μαρτυρῶν kann darum nicht als Beweis für eine historische oder fiktive, aber jedenfalls direkte Verfasserschaft des Geliebten Jüngers ausgewertet werden.
Wichtiger scheint mir der Hinweis καὶ ὁ γράψας ταῦτα. "Es ist vorstellbar, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß man γράψας übersetzen sollte: »er ließ schreiben«, und es lediglich bedeutet, daß der Jünger die letzte und verantwortliche Autorität für »diese Dinge« war."[213] Unwahrscheinlich ist das schon deshalb, weil neben μαρτυρῶν ausdrücklich γράψας gesagt wird. Bei einer nur indirekt zu denkenden Verfasserschaft wäre das überflüssig.
Damit wird wiederum die Schriftlichkeit betont. Gemeint ist offenbar, daß der Geliebte Jünger mit seinen Erinnerungen nicht nur die Grundlage für das JohEv geliefert, sondern selbst der Verfasser des Textes ist.
Es bleiben darum m.E. nur zwei Möglichkeiten: Entweder nimmt man 21,24 als historisch korrekte Notiz. Dann hat ein namentlich nicht genannter Jünger Jesu das JohEv selbst verfaßt, bzw. der Verfasser des Verses ist zumindest davon überzeugt. Oder es handelt sich um eine bewußte Verfasserfiktion. Dann muß man auch fragen, ob nicht der ganze "Geliebte Jünger" eine literarische Fiktion ist.
Nicht der Inhalt oder der Zweck des Textes, sondern die Zuverlässigkeit der Überlieferung wird von V24 thematisiert. Es fällt das Stichwort μαρτυρῶν. Der aufmerksame Leser weiß aus 8,18, daß der ἐγώ εἰμι sein eigener μαρτυρῶν ist, neben dem sein Vater für ihn zeugt. Jedes andere Zeugnis kann

---

[212] THYEN, Entwicklungen 273.

[213] BARRETT 561. *Für* diese Lösung tritt beispielsweise SCHNACKENBURG ein.

nur vom Zeugnis dieser beiden abgeleitet sein. Wie der Sohn ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (1,18), ist es nun der Jünger, der beim Mahl ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ lag (13,23), ὁ γράψας ταῦτα.

> Die Ansicht von CULPEPPER, daß der *Erzähler* in 21,24 (und in 19,35) das Zeugnis des *Geliebten Jüngers* bestätige, es sich also um zwei von einander zu trennende Personen handele[214], kann ich nicht teilen. CULPEPPER setzt dabei voraus, daß der Erzähler durchgehend von 1,1 bis 21,25 spricht. Zugleich nimmt er an, daß dem Geliebten Jünger eine historische Person zugrunde liegt, nämlich das joh "Schulhaupt" und unterscheidet (als Personen der Außenwelt) "evangelist", "editor" und "beloved disciple". Die Zuschreibung an den Geliebten Jünger (durch den "editor") erfolgt seiner Meinung nach, um von dessen Autorität zu profitieren. CULPEPPER behauptet: "[...] its implied author is the Beloved Disciple. The narrator is presented as a member of the group ("we") which knows that the testimony of the Beloved Disciple is true."[215] "Not only does the evangelist create a superior version of himself as he writes [= den impliziten Autor], but the editor identifies this superior self as the Beloved Disciple."[216] Das führt das Konzept des "impliziten Autors" jedoch m.E. ad absurdum. "The seperation of the narrator from the implied author, which is without a parallel in ancient literature, probably came about, therefore, as a result of the idealizing of the Beloved Disciple and the comment of an editor rather than as a sophisticated ploy by an individual author."[217]

SCHENK hält V24 für "eine juristisch stilgemäße συνγραφή"[218], wie sie sich bei Verträgen oder Urkunden findet. Hierzu ist eine genaue Kennzeichnung des Unterzeichners nötig, wie sie sich in Kap.21 findet.

BARRETT meint zu οἴδαμεν: "Die Person des Verbs trennt diesen Vers vom gesamten Evangelium und erfordert einen anderen Verfasser."[219] Aber ist das wirklich eine Frage des *Verfassers* und nicht vielmehr des *Senders*? In V24 spricht nicht mehr der Erzähler. Wie im Prolog, so spricht auch hier eine 1.Pers.Pl., wie der Prolog, so setzen sich auch die letzten Verse des JohEv von der Erzählung ab. Dem Prolog am Beginn des JohEv entspricht ein Epilog an dessen Ende.

---

[214] Vgl. CULPEPPER, Anatomy 43-49.

[215] CULPEPPER, Anatomy 47.

[216] CULPEPPER, Anatomy 47.

[217] CULPEPPER, Anatomy 48.

[218] SCHENK, Interne Strukturierungen 509.

[219] BARRETT 562.

3) 21,25 als Abschluß des Vier-Evangelien-Kanons?

Überraschend begegnet in V25 eine 1. Pers. Sg.: οἶμαι. Das gibt es sonst im ganzen JohEv nicht, auch nicht in den Metatexten (Prolog, Erzählerkommentare, Schlußbemerkungen).[220] Die Verbindung zum vorangegangenen Vers ist in der Tat überaus locker, sowohl inhaltlich als auch formal. Eine literarkritische Sichtweise findet sich bei SCHNACKENBURG: "Der letzte Vers unseres Ev verrät auf jeden Fall eine andere Hand als V24."[221]

"Der vorliegende Text verlangt freilich, eine Erklärung für die Existenz und Reihenfolge der beiden nach Stil und Inhalt sehr unterschiedlichen Verse 24 und 25 zu finden."[222]

Es stellt sich darum wie bei V24 (aber unabhängig davon) die Frage, wer hier spricht, und damit die Frage nach dem Sender mehr als nach dem Verfasser.

"Möglicherweise ist jedoch der Vers 25 des 21.Kapitels, in dem sich nach Art einer Subscriptio der Herausgeber in erster Person Singularis (οἶμαι) zu Wort meldet, von Anfang an zugleich als der Abschluß des gesamten Vier-Evangelien-Kanons geschrieben worden."[223] Ein Indiz dafür könnte sein, daß in ℵ* 21,25 ganz fehlt.

21,25 bezieht sich wie 20,30f ausdrücklich auf die Schriftlichkeit und den Auswahlcharakter des Textes. In diesem Fall liegt tatsächlich ein traditioneller Topos vor.[224]

Grundsätzlich läßt sich dieser Befund auf zweierlei Weise deuten:

1. 21,24 ist gar keine Schlußbemerkung, sondern lediglich ein Zeugnisvermerk, ähnlich wie der in 19,35, und bezieht sich auf den unmittelbar vorangegangenen Erzählerkommentar zum Jesus-Logion. Dann wäre nur 21,25 als Schlußbemerkung zu bewerten.

2. 21,20-23 arbeiten zielstrebig auf die Aufdeckung der Autorenidentität in V24 hin. Dann spricht vieles dafür, 21,25 als Schlußbemerkung eines Vier-Evangelien-"Kanons" zu werten. Selbst dann muß hier allerdings nicht unbedingt ein anderer Verfasser am Werk sein, denn das gesamte JohEv verrät Bekanntschaft mit den Synoptikern. Ein Verfasser des JohEv, der zugleich die Synoptiker und seinen eigenen Text zu einer Art "Kanon" zusammenbindet, ist durchaus denkbar. Daß Joh für seinen eigenen Text "Kanonizität" beansprucht, zeigt schon der Buchanfang mit ἐν ἀρχῇ, daß er sie den synoptischen Evangelien ebenso zubilligt, sein Umgang mit ihnen.

---

[220] CULPEPPER rechnet diese 1.Pers.Sg. dem Erzähler zu und sieht darin eine "common literary convention" am Ende einer Erzählung (Anatomy 46).

[221] SCHNACKENBURG III, 448. Vgl. auch BECKER II,651.

[222] SCHNACKENBURG III, 445. Die textkritische Streichung von V25 lehnt er ab.

[223] THYEN, Licht 22, Anm.17, mit Hinweis auf eine mündliche Mitteilung von DAVID TROBISCH.

[224] Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 202 und 204.

Die letzten Verse des JohEv (etwa ab V20) bilden, obwohl sie auf verschiedenen Textebenen liegen, einen gleitenden Übergang von der Textwelt in die Lebenswelt.
Die Selbstreferentialität des JohEv hängt jedenfalls nicht von 21,25 ab.

3. Die Erzählerkommentare[225]

"The narrator is self-conscious in the sense that he is aware that he is speaking to a reader or audience."[226]
Die kommentierenden Bemerkungen des Erzählers stellen eine Eigentümlichkeit des JohEv dar. Es handelt sich grob gesagt um diejenigen Textteile, die man weder als Dialoge noch als Handlung auf die Bühne bringen könnte, und die von einem Erzähler o.ä. direkt ins Publikum gesprochen werden müßten.
Es handelt sich um kleine Metatexte, in denen sich der Erzähler auf den Erzähltext bezogen, aber quasi über ihn hinweg direkt an den Hörer oder Leser wendet. Der Erzähler führt so den Leser durch seine Erzählung, auf daß dessen Fuß an keinen Stein stoße.
Keine Erzählerkommentare gibt es zwischen 13,31 und 17,26.[227] Die Abschiedsreden sprechen für sich selbst. Sonst finden sich aber in der gesamten Erzählung kommentierende Bemerkungen des Erzählers.
Vielleicht am deutlichsten ist dieser Kommentar bei den Erfüllungszitaten.[228]
Daneben gibt es aber auch Übersetzungshinweise, z.B. 1,38.41.42, und Sacherklärungen wie 4,2.9b; 19,31. Man hat früher in diesen Erklärungen einen Hinweis dafür gesehen, daß Joh für Heidenchristen schreibe oder gar ein Missionsevangelium für Heiden.
Es ist aber auch sinnvoll, Stellen wie 2,11 und 4,54 (die beiden Stellen, mit der Zeichen-Zählung) zu den Erzählerkommentaren hinzuzuzählen, vielleicht auch identifikatorisch nachgeschobene Ortsangaben wie 1,28 und 6,59.
In einigen der Erzählerkommentare wird der Erzählablauf deutlich durchbrochen. Der Erzähler wendet sich hier direkt an den Leser, der seinen zeitlichen Standort *hinter* den erzählten Ereignissen teilt.
Um echte Prolepsen handelt es sich bei 2,22 und 7,39b. Der Erzähler weiß hier mehr, als die Erzählung selbst hergibt, beeilt sich aber, dieses "Mehr" seinem Adressaten mitzuteilen. Er kann

---

[225] Vgl. hierzu v.a. die Arbeit von VAN BELLE.

[226] CULPEPPER, Anatomy 17.

[227] Vgl. CULPEPPER, Anatomy 18.

[228] S.u. S.74.

vorausgreifen an das Ende seiner Erzählung und so das Geschehen von seinem τέλος her deuten. Er kann sogar über seinen eigenen Text hinausgreifen wie in 3,24.

Immer wieder meldet sich zudem der Erzähler als Interpret dessen, was Jesus sagt, zu Wort[229]: 2,22 mit einem Vorverweis auf das spätere Verständnis der Jünger; 6,6 und 12,33 τοῦτο δὲ ἔλεγεν...; 7,39 und 21,19: τοῦτο δὲ εἶπεν...; 13,11: διὰ τοῦτο εἶπεν...; 21,23: οὐκ εἶπεν δὲ ...

"Actually, of course, the narrator interprets only a few statements. But what Jesus says, and the gospel as a whole, represents a massive, daring re-interpretation of Jesus."[230]

Eine besondere Art von Kommentaren zu Worten Jesu findet sich in 18,9 und 18,32. Mit derselben Formel, mit der Joh sonst seine Erfüllungszitate aus dem AT einleitet, verweist er hier auf Ankündigungen Jesu über sich selbst. Dabei werden im JohEv erzählte Jesus-Worte also genau so verwendet wie Worte aus dem AT. Das JohEv bezieht sich hier also auf bestimmte Teiltexte seiner selbst genau so wie auf seine Heilige Schrift, also ein Bezugssystem außerhalb seiner selbst.

In Vor- und Rückverweisen verweist der Text auf sich selbst. In Erklärungen und "Korrekturen" nimmt der Text von sich selbst Distanz und spricht von dieser Position aus über sich selbst.

In den Erzählerkommentaren kommentiert das JohEv also sich selbst. Hier wird jedoch nicht die Tatsache des Erzählens kommentiert. Die *doppelte* Selbstreferenz bleibt also dem Protagonisten vorbehalten.

4. Zusammenfassung: Selbstreferenz und Absolutheitsanspruch

Durch die Selbstbegründung Christi wird das christliche Zeichensystem einerseits gegenüber dem jüdischen Zeichensystem autonom, andererseits aber auch gegenüber dem "Kosmos", der äußeren Welt. Jesus Christus erhält seine Legitimation als Sohn Gottes weder aus den Maßgaben des Judentums noch aus denen der Welt, sondern sein eigenes Reden, seine Selbstkundgabe ist sein Ausweis. Ja, mehr noch, Joh beansprucht für seinen Protagonisten umgekehrt seinerseits, Grund sowohl des jüdischen Glaubens (1,11) wie auch Grund der Welt (1,10) zu sein. Die Selbstoffenbarung des Sohnes ist also die Grundlage der allumfassenden Christuszentralisation im joh Zeichensystem.

Es handelt sich bei der Selbstbegründung dieses Zeichensystems also nicht nur um die Eigengesetzlichkeit einer besonderen Lebenssphäre wie bei den "sozialen Systemen" LUHMANNS,

---

[229] Vgl. CULPEPPER, Anatomy 34f.

[230] CULPEPPER, Anatomy 35.

die sich aus ihrer Umwelt herauskristallisieren und sich aufgrund ihrer Selbstbezüglichkeit dann nicht mehr aus anderen Systemen (oder aus der Umwelt-Ursuppe) ableiten lassen.
Die Unableitbarkeit des joh Zeichensystems und seines Zentrums "Jesus Christus" aus seinem Muttersystem und aus der Um-"Welt" wendet sich in die Ableitung des jüdischen Zeichensystems und der Welt aus eben diesem Zentrum. Dieser logischen Umkehrung entgeht selbst der implizite Autor nicht: Der "Witz" des JohEv, oder der Unterschied zu anderer fiktionaler Literatur, besteht darin, daß hier der Autor dem Protagonisten untergeordnet, ja von ihm abgeleitet ist, also überspitzt gesagt: von ihm erfunden ist, statt umgekehrt der Protagonist vom Autor.

Mit der Selbstoffenbarung Jesu in seinen Reden bekommt die "wilde Siedlung" am Rande des Judentums sozusagen eine Infra-Struktur und ein Zentrum. Dieses Zentrum des christlichen Zeichensystems wird der sich selbst, d.h. aus seiner Einheit mit dem "Vater" begründende Christus.
Die Behauptung der Einheit von Vater und Sohn ist systemtheoretisch gesehen ein genialer Schachzug des Joh: Sie ermöglicht es, eine neue Mitte (Christozentrik) einzuführen, ohne die alte jüdische Mitte (Theozentrik) aufzugeben[231], was für die Identität und psychische Integrität der ersten (judenchristlichen) Leser des JohEv besonders wichtig war.

[231] Natürlich ist Joh hier nur der Gipfel einer Entwicklung, die sich schon bei Paulus zeigt.

II. Teil: Bezugnahmen auf die Zeichenwelt des Judentums

A. Schrift

Das wahrscheinlich wichtigste und sicher das dem theoretischen Zugriff am leichtesten zugängliche Element des jüdischen Zeichensystems zur Zeit der Ablösung des Christentums wie auch noch heute ist die Heilige Schrift. Wer das Verhältnis des JohEv zum jüdischen Muttersystem untersucht, sollte darum zuerst sein Verhältnis zur Schrift betrachten.

Schon nach einer flüchtigen Durchsicht des Textes läßt sich festhalten: Im JohEv wird die jüdische Bibel als Referenztext benutzt und auch thematisiert. Daß Joh an dieser Frage besonders interessiert ist, zeigt bereits die Konkordanz: Joh verwendet 12mal das Wort γραφή (gemeint ist immer die jüdische Bibel; Mt, Mk und Lk jeweils 4mal) und 15mal νόμος (Mt 8mal, Mk nie und Lk 9mal). Tatsächlich ist "die Schrift" der einzige Text, der im JohEv genannt und in ausdrücklichen Zitaten angeführt wird. Sie ist der Basistext, dessen zumindest teilweise Kenntnis beim Leser vorausgesetzt wird, kurzum: die jüdische Bibel ist die Heilige Schrift auch des JohEv. Welche Funktion übernimmt sie aber im joh Zeichensystem?

Die profilierteste Form, in der Joh die Heilige Schrift in sein Evangelium einbaut, sind die Erfüllungszitate. An ihnen lassen sich erste Anhaltspunkte für seinen Umgang mit der Schrift gewinnen, die dann durch die weitere Untersuchung vertieft und ergänzt werden sollen.

1. Erfüllungszitate

Die Einleitungsformeln der Schriftzitate teilen das JohEv in zwei Hälften: alle Schriftworte des ersten Teils werden ohne, alle des zweiten Teils mit ἵνα πληρωθῇ bzw. τελειωθῇ zitiert.[232] Es ist versucht worden, die unterschiedlichen Zitateinleitungen für literarkritische Operationen zu nutzen, doch dürfte es sich bei den Erfüllungszitaten eher um eine absichtsvolle Komposition handeln:

Im Unterschied zu den mt Erfüllungszitaten[233], die von der jungfräulichen Empfängnis bis zur Verwendung des Judaslohnes reichen, finden sich die joh nur in der Passiongeschichte. Joh betont gerade die Passion als Erfüllung der Schrift. Inhalt der Zitate ist das feindliche Verhalten gegenüber Jesus.[234]

---

[232] 12,15 wird noch ohne, 12,38 dann mit der Erfüllungsformel eingeleitet. (Mit 12,34 findet sich dazwischen noch ein Schriftzitat im Munde des Volkes, das deswegen eine völlig andere Einleitung besitzt.) Der Wechsel wird wahrscheinlich durch den Übergang von der öffentlichen Wirksamkeit zur Passion verursacht.

[233] Zum Begriff "Erfüllungszitat" statt "Reflexionszitat" vgl. LUZ, Mt I 134, Anm.1.

[234] Vgl. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate 170f.

Zählt man statt der zitierten Schriftworte die Einleitungsformeln, kommt man auf die Zahl sieben.[235] Am Anfang und am Ende der Reihe steht jeweils ein Doppelzitat (12,38ff: Jes 53,1 und 6,10; 19,36f: Ex 12,10.46 und Sach 12,10), bei dem nur kurz und unter Verwendung des Wortes πάλιν zum zweiten Schriftwort übergeleitet wird. Sowohl die Zahl sieben - in sich selbst ein Zeichen für Vollkommenheit[236] - als auch die Doppelzitate an Anfang und Ende weisen auf eine bewußte Formung hin.

Die Formel, mit der die Zitate eingeleitet werden, ist nicht völlig einheitlich, doch die leichten Variationen erklären sich jeweils aus dem Kontext:

Vier der sieben Erfüllungsformeln mit Bezug auf das AT[237] (von 12,38 an) sind völlig identisch: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (13,18; 17,12; 19,24; 19,36). In 19,28 wird lediglich πληρωθῇ durch τελειωθῇ ersetzt, das seine Entsprechung in dem τετέλεσταιJesu in 19,30 findet: mit der Essigtränkung hat der irdische Jesus seine Aufgabe vollständig erfüllt; was noch zur Erfüllung der Schrift zu tun ist, ist nur an seinem Leichnam zu tun.

Bei dem ersten Erfüllungszitat, 12,38, wird die Formel erweitert, um den Profeten Jesaja als Zeugen herauszustreichen.[238] In 15,25 tritt "*das Wort, das in ihrem Gesetz geschrieben ist*" an die Stelle von "*die Schrift*". Damit wird die Verbindung zwischen "den Juden", die Jesus hassen, und der Schrift betont.[239]

Dieselbe Erfüllungsformel wird vom Erzähler wie auch vom Protagonisten benutzt. Was der Erzähler aus seiner Perspektive erkennt, die auf die Auferstehung Jesu schon zurückblickt, weiß

---

[235] 1. 12,38ff; 2. 13,18; 3.15,25; 4. 17,12; 5. 19,24; 6. 19,28; 7. 19,36f.
Auch HENGEL, Schriftauslegung 277, scheint 7 Erfüllungszitate zu zählen, erwähnt aber die Zahl nicht explizit.

[236] Wahrscheinlich soll man auch sieben ἐγώ-εἰμι-Bildworte zählen (1. 6,35: Brot des Lebens; 2. 8,12: Licht der Welt; 3. 10,7: Tür zu den Schafen; 4. 10,11: guter Hirte; 5. 11,25: die Auferstehung und das Leben; 6. 14,6: der Weg, die Wahrheit und das Leben; 7. 15,1: wahrer Weinstock) und sieben σημεῖα (1. Kana; 2. Sohn des königlichen Beamten; 3. Gelähmter; 4. Speisung der 5000; 5. Seewandel; 6. Blinder; 7. Lazarus); vgl. SCHNACKENBURG I 345. Für diese Zählung spricht, daß Joh auch sonst Zahlen symbolisch zu benutzen scheint: man denke nur an die 153 Fische in 21,11 oder 5 Männer der Samaritanerin (4,18). M.E. gehören auch die 46 Jahre Tempelbau (2,20) und die 38 Jahre Krankheit des Gelähmten (5,5) in diese Reihe, sowie - mit geringerer Wahrscheinlichkeit - die 5 Säulenhallen von Bethesda (5,2).

[237] In 17,12 und 19,28 wird die Schrift nicht eigentlich zitiert, sondern nur ihre Erfüllung festgehalten. Bei den Schriftworten, auf die angespielt wird, dürfte es sich um Ps 41,10 (wie in Joh 13,18; vgl. REIM, Hintergrund 145f) bzw. Ps 69,22 handeln.
Außerdem begegnet die Formel noch in 18,9 und 18,32 auf Worte Jesu bezogen. Davon ist 18,9 allerdings eine Wiedergabe von 17,12, wo wie erwähnt die Erfüllungsformel mit AT-Bezug steht. 18,32 nimmt wahrscheinlich die Prolepse aus 12,32f auf, wo Jesus seine "Erhöhung" angekündigt hatte; diese Todesart setzt ja voraus, daß Jesus von den Römern, nicht von den Juden hingerichtet wird.

[238] S.u. S.91 den Abschnitt "Jesaja".

[239] Nur hier heißt die Schrift in den Erfüllungszitaten "Gesetz". Zu Einzelheiten der Verbindung zwischen "den Juden" und "ihrem Gesetz" vgl. S.82-85 "Bedeutung des Gesetzes".

Jesus bereits während des Geschehens, und er richtet sein Handeln danach aus. Er weiß, was er zu tun hat, um sein Werk vollständig zu erfüllen, er versteht im Gegensatz zu allen anderen die Schrift. Sein Tun und die Aussagen der Schrift stehen aber in einem so völligen Einklang, daß man nicht einmal sagen kann, er handle, um die Schrift zu erfüllen; vielmehr hat sie sein Handeln vorausgesagt, wie sie ja auch das der übrigen Akteure voraussagt, die *nicht* wissen, was sie da tun. Die Schrift entspricht dem überzeitlichen Ratschluß Gottes ebenso, wie auch Jesu Handeln es tut, das diesen Ratschluß in die Tat umsetzt.

Siebenfältig und damit vollständig wird die Schrift durch die Passion Jesu erfüllt. Das eigentlich Undenkbare, nämlich daß der Messias als Verbrecher hingerichtet wurde, erklärt sich aus der Heiligen Schrift selbst. Damit wird die Erniedrigung der Passion in typisch joh Dialektik gerade zur Erhöhung; die Passion wird zum göttlichen διὲ, zum zuvor in der Schrift niedergelegten Willen Gottes. Darüberhinausgehend erklären die Erfüllungszitate aber, betrachtet man den Inhalt der Schriftworte, auch das noch Widersinnigere, nämlich daß der König Israels von seinem eigenen Volk verworfen wird.[240] Während Jesus bis zum *"Mich dürstet."* am Schluß die Schrift in souveräner Freiheit und im Bewußtsein des eigenen Tuns erfüllt, erfüllen "die Juden" ihr Gesetz ohne Entscheidungsfreiheit[241] und in ganz anderer Weise, als sie meinen (15,25). Es wird ihnen zum tragischen Schicksal.

Indem Christus die Schrift erfüllt, *bestätigt* er zugleich ihre Geltung, allerdings v.a. ihre Geltung als Zeugnis für ihn. Damit wird die Schrift nun andererseits auch *herabgestuft*: sie verliert gegenüber ihrer Stellung im jüdischen Zeichensystem ihre Eigenständigkeit als Mittlerin zwischen Gott und Israel.

Dieselbe Erfüllungsformel wie für die atl Erfüllungszitate wird von Joh auch für Jesus-Worte verwendet[242]: Schriftwort und Herrenwort treten in der Funktion "Zeugnis" nebeneinander. Dies wird dadurch möglich, daß Joh Christus als Wort Gottes begreift. In ihm, seinem Reden und Tun, richtet sich Gottes Wort an die Welt. Der inkarnierte Logos ersetzt den aufgeschriebenen nun aber nicht, sondern erfüllt ihn, bringt ihn zur Vollendung. Jesus Christus ist zugleich Geber und Gabe:

---

[240] "What the Johannine community needed was more than an explanation of the passion, but an explanation that established the very grounds for rejection, for Israel's rejection of the Messiah was unthinkable." EVANS, Quotation 82.

[241] Im JohEv gibt es weder einen Entscheidungsdualismus noch einen ontologischen. Allenfalls könnte man angesichts der Verstockungstheorie von einem prädestinatorischen Dualismus sprechen. Die Verstockung des JohEv hat aber gerade nicht den dualistischen Aspekt wie die der Synoptiker (Mk 4,11; noch deutlicher Mt 13,11; Lk 8,10).

[242] 18,9 und 18,32; vgl. Anm.236.

sein Wort ist Gottes Wort[243], und er ist das Wort Gottes. Sein eigenes Wort zeugt in gleicher Weise von ihm, wie es die atl Schriften tun.

2. Andere Zitate

Wie erwähnt finden sich auch im ersten Teil des JohEv Schriftzitate, allerdings ohne die Erfüllungsformel. Als Zitate bewerte ich dabei die Stellen, die mit einer Zitationsformel ein- oder ausgeleitet werden, unabhängig davon, ob sie eine wörtliche oder nur eine inhaltliche Wiedergabe darstellen, sowie 12,13, das auch ohne Formel klar als Zitat erkennbar ist.[244]

Einige der Zitate sind offensichtlich mit ihrem Kontext von der Tradition vorgegeben (1,23; 12,13 und 12,15); sie finden sich ebenso in den Synoptikern. Aber auch die übrigen Zitate der ersten Evangeliumshälfte sind mit Ausnahme von 7,38 relativ eindeutig identifizierbar, wenngleich nicht immer eine einzelne Bibelstelle im Blick ist.[245]

Es ist nicht wahrscheinlich zu machen, daß Joh im ersten Teil des Evangeliums eine Testimonien-Sammlung benutzt: Die Zitate erklären sich jeweils gut aus dem Kontext, sie haben unterschiedliche traditionsgeschichtliche Herkunft (anders als beispielsweise die mt Erfüllungszitate, von denen keines aus Mk oder Q übernommen ist), unterschiedliche Funktionen, unterschiedliche Zitationsformeln und nicht zuletzt unterschiedliche Sprecher.

Die Schrift wird zitiert vom Erzähler, Johannes dem Täufer, Jesus, aber auch vom Volk (6,31; 7,42; 12,13; 12,34).

Dabei nimmt das Volk nicht nur die Worte der Schrift auf, wie in dem (messianischen) Jubelruf 12,13, sondern zitiert sie auch - wie an den einleitenden Formeln zu erkennen ist - bewußt, um in Diskussionen den messianischen Anspruch Jesu an der Schrift zu prüfen: 6,31[246] im Zusammenhang der Forderung eines (messianischen) Zeichens; 7,42 bei der Frage, ob die Herkunft Jesu nicht beweise, daß er nicht der Messias sein könne; 12,34 bei der Frage, ob Jesu Ankündigung seiner

---

[243] Vgl. 14,24.

[244] 1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 7,38 (?); 7,42; 8,17; 10,34; 12,13; 12,15; 12;34. Diese Liste stimmt überein mit der von REIM, Hintergrund 3, mit der Einschränkung, daß ich 7,38 anders bewerte als er und darin eher einen an keinen konkreten Text gebundenen Hinweis auf die verheißene endzeitliche Tempelquelle sehe.

[245] Nur bei 7,38 bietet das NT Graece im JohEv ein *unde?* am Rand. Zur verflochtenen Problematik von Zitatabgrenzung angesichts der uneindeutigen Zitationsformel, textkritisch unsicherer Interpunktion und unauffindbarer zitierter Stelle in Joh 7,37f vgl. BECKER I 272f.

[246] Das Subjekt ist das aus V24: ὁ ὄχλος. Erst ab V40 werden die Gesprächspartner Jesu "die Juden" genannt. Auch sonst läßt Joh nie "die Juden" die Schrift zitieren. Möglicherweise ist er der Meinung, ein Schriftwort im Munde "der Juden" könnte sich nur gegen diese kehren.

Erhöhung nicht im Widerspruch dazu stehe, daß der Messias für immer bleiben[247] solle. Alle vier Fälle, in denen Joh das Volk die Schrift zitieren läßt, stehen also mit der Frage der Messianität Jesu in Zusammenhang.

Eine vergleichbare Funktion hat auch das aus der Tradition übernommene Zitat von Jes 40,3 in Joh 1,23.[248] Johannes der Täufer identifiziert sich hier selbst als *Rufer in der Wüste*, als Wegbereiter des Messias.

Zu den Zitaten mit messianischem Kontext gehört schließlich auch das vom Erzähler eingeführte Sacharja-Wort in 12,15.[249] Funktional steht es den Erfüllungszitaten nahe, denn auch hier entspricht das Erzählte (V14) direkt dem Zitat (V15). Da aber die Erfüllungsformel wie gesehen für einen bestimmten Bereich von Zitaten (Feindschaft gegen Jesus in der Passion) reserviert bleibt, wird das Sacharja-Zitat nur mit καθώς ἐστιν γεγραμμένον eingeleitet.

Jesus zitiert die Schrift, um profetische Verheißungen für sich in Anspruch zu nehmen (6,45; 7,38), aber auch als jüdisches Gesetz in Auseinandersetzung mit "den Juden", um ihre Anschuldigungen als unhaltbar zu erweisen: In 8,17 klagt Jesus das Zwei-Zeugen-Recht ein, in 10,34 nutzt er gar Ps 82,6 für einen qal-wachomer-Schluß, um seinen Anspruch auf Gottessohnschaft zu verteidigen.[250]

All diese Zitate zeigen die Schrift als Diskussionsgrundlage, die für beide Seiten die Argumente liefert. Wo die Schrift einen Beleg gegen den Anspruch Jesu zu bieten scheint, muß dieses Gegenargument dialektisch überholt werden (z.B. Jesus muß erst "erhöht werden", um dann wiederzukommen und zu "bleiben"; vgl. 12,34).

Andere kenntlich gemachte Zitate als solche aus dem AT finden sich im JohEv nicht. Die einzige Heilige Schrift des JohEv ist die Bibel der Juden. Auch gibt es keinen Hinweis darauf, daß diese den Umfang der LXX gehabt habe, wenngleich eine Kenntnis weisheitlicher Apokryphen bei Joh wahrscheinlich ist.[251]

---

[247] Zum "Bleiben" im JohEv s.u. S.111 "Das Konzept der Anwesenheit Gottes in Jesus Christus".

[248] Entgegen der synoptischen Überlieferung, wo das Zitat zur Erzählebene gehört, legt Joh es dem Täufer in den Mund.

[249] Das Zitat findet sich in anderer Form und als Erfüllungszitat eingeleitet auch bei Mt (21,4f). Schon im mk Passionbericht wird jedoch auf die Stelle angespielt, und hiervon scheint Joh eher beeinflußt zu sein als vom mt Erfüllungszitat, denn bei Joh geht es wie bei Mk in der Erzählung nur um *einen* Esel. Der parallelismus membrorum wird also korrekt aufgefaßt und entsprechend nur die eine Hälfte zitiert.

[250] Zur Problematik dieser "jüdischen" Schriftauslegung Jesu vgl. Anm.261.

[251] Zum Verhältnis von Joh zur Weisheitsliteratur vgl. REIM, Hintergrund 192-205.

3. Anspielungen

Neben den kenntlich gemachten Zitaten gibt es im JohEv zahlreiche mehr oder minder deutliche Anspielungen auf atl Texte und Anklänge an atl Sprache. Von manchen Exegeten ist versucht worden, einen bestimmten atl Textbereich (z.B. die Mose-Überlieferung) als durchgängigen (typologischen) Hintergrund für das JohEv oder zumindest eine seiner Quellen zu erweisen. Dafür sind aber die Anspielungen bei weitem zu breit gestreut.

Ein bekanntes und heute auch weithin anerkanntes Beispiel einer solchen Anspielung sind die ersten Worte des Evangeliums, Joh 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Joh knüpft hier an Gen 1,1, den absoluten Anfang der Heiligen Schrift einerseits und der Schöpfung andererseits, an.[252] Damit erhebt er nicht nur für Christus den Anspruch auf Schöpfungsmittlerschaft, sondern implizit auch für sein Buch den auf Gleichursprünglichkeit mit dem AT - mithilfe des AT.

Auch im Corpus Evangelii benutzt Joh die Heilige Schrift viele Male und auf vielfältige Weise:

Da gibt es kurze Zitate, die nicht als solche kenntlich gemacht werden, Versatzstücke, die aber doch ihren atl Kontext mitklingen lassen wie z.B. in 1,51: ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, wo die Leser mit einigen Wörtern an Jakobs Traum in Bethel (Gen 28; das Kurzzitat stammt aus V12) erinnert werden.

Noch knapper sind Stichworte wie "Feigenbaum" in der Nathanael-Geschichte (1,48.50), die man entweder als völlig zufällig oder als sinn-vollen Verweis auf atl Symbole auffassen muß. Joh baut hier das mehrdeutige Symbol "Feigenbaum"[253] einfach als Element in die Erzählung ein, eine Vorgehensweise, die seiner Semeia-Konzeption nahesteht: das (erzählte) Geschehen ist ein Gleichnis, ein Zeichen.

Die Anspielungen können aber auch strukturell, auf die Gattung bezogen sein: Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin in Kap.4 ist als "Begegnung am Brunnen" (vgl. Gen 24, 11-33; 29,1-14; Ex 2,15-21) geformt. Der Leser assoziiert neben "Erzväter-und-mütterzeit", die gemeinsame Tradition für Juden und Samaritaner ist, auch "Erotik", "Heirat", "Aufnahme in der Fremde" - und all das, wie

---

[252] M.E. könnte hier außerdem eine Anspielung auf Mk 1,1 (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) vorliegen: Joh überbietet und korrigiert Mk, indem er behauptet: Wer den "Anfang" erst beim Auftreten des Täufers verortet, spricht von Jesus Christus noch viel zu gering.

[253] Hier ist an die Friedensformel "ein jeglicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum" (1Kö 5,5; Mi 4,4; Sach 3,10; negativ z.B. Ps 105,33) zu denken, an das rabbinische "Sitzen unter dem Feigenbaum" (nämlich zum Schriftstudium - vgl. STRACK/BILLERBECK II 371 -, was durchaus zu Nathanael passen würde), aber auch an die synoptische Verfluchung des Feigenbaums (bzw. bei Lk das Feigenbaumgleichnis; vgl. VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 130-138) und damit an Jer 24 und ähnliche Vergleiche Israels mit einem Feigenbaum (vgl. VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 69f).

sich im Verlauf der Erzählung zeigt, zu recht, wenngleich Joh diese Elemente auf eine symbolische Ebene hebt.

Und schließlich gibt es auch das Spiel mit einem längeren atl Text wie in der Hirtenrede Kap.10, die erst vor dem Hintergrund von Ez 34 und v.a. 37 ihre wahre Bedeutung entfaltet.[254]

Zusammenfassend läßt sich sagen: "Johannes ist Schrifttheologe - aber nicht nur Schriftstellentheologe."[255] Sein ganzes Evangelium ist mit dem AT unauflöslich verwoben.

4. Erwähnung der Schrift

Im Gegensatz zu νόμος wird γραφή im JohEv nie mit einem Possessivattribut verwendet: die Schrift steht jenseits derartiger Zuordnungen.[256]

Manche Exegeten möchten γραφη im JohEv durchgängig als "Schrift*stelle*" verstehen. Die Frage ist schon deshalb brisant, weil damit der dogmatische Satz in 10,35 (*Die Schrift kann nicht aufgelöst werden.*) weitgehend bedeutungslos würde. Gegen diese Aufassung spricht, daß γραφη außer in 19,37 immer mit dem bestimmten Artikel gebraucht wird. Auch in den Erfüllungszitaten hat der Artikel nicht bloß hinweisende Funktion ("... damit *die* Schriftstelle erfüllt wird, die sagt, ..."), sondern impliziert zugleich den Gedanken an die *gesamte* Schrift.[257] Wie man "das Gesetz erfüllt", wenn man eines der Gebote erfüllt, so wird auch "die Schrift erfüllt", wenn eine einzelne Schriftstelle in Erfüllung geht. τελειωθῇ in 19,28 gibt überhaupt nur dann einen Sinn, wenn ἡ γραφή mehr meint als das einzelne Schriftwort[258]: Joh konstatiert die vollständige Erfüllung der ganzen Schrift im Werk Christi. Die einzige Stelle schließlich, wo der Plural αἱ γραφαί steht (5,39), meint eindeutig nicht "Schriftstellen", sondern die Schriften = Bücher des AT.

Welche Bedeutung hat nun 10,35? *Die Schrift kann nicht aufgelöst werden.*, sagt Jesus zu "den Juden". Es ist ihr eigener Grundsatz, an den sie hier erinnert werden, also ein argumentum ad

---

[254] Gegen REIM, Hintergrund 184ff. Eine ausführliche Begründung meiner Ansicht würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, deshalb sei hier nur kurz auf einige Punkte verwiesen, die den Ezechiel-Text für Joh bedeutsam machen mußten: 1. Der Hirte ist der *König*. 2. Zugleich ist der Hirte *Gott*. 3. Wiedervereinigung von Nord- und Südreich (für Joh = Samaritaner und Juden). 4. schlechte Hirten, die für sich selbst sorgen statt für die Schafe (für Joh = die Pharisäer, die das Volk falsch unterweisen).

[255] REIM, Hintergrund 116.

[256] Vgl. HENGEL, Schriftauslegung 277.

[257] Vgl. SCHRENK, Art. γραφή ThWNT I bes.752f.

[258] Deshalb halte ich es auch für wenig aussichtsreich, bei den unklaren "Zitaten" nach den zitierten Einzeltexten zu fahnden: es geht weniger um die Erfüllung einzelner (messianischer) Verheißungen als um <u>die</u> Erfüllung <u>der</u> Verheißung.

hominem. Die Erfüllungszitate dagegen richten sich eindeutig an den Leser. Hier wird klar: auch für ihn, den Christen, ist die Schrift alles andere als bedeutungslos und *kann nicht aufgelöst werden*. Der jüdische Grundsatz ist auch der des JohEv. Zwar spricht Joh nirgendwo ausdrücklich von der Schrift als dem Wort Gottes, aber wie gesehen muß der Messias auch nach joh Auffassung der Schrift entsprechen. Daß Teile der Schrift - seien es nun einzelne Bücher des AT oder etwa das Ritualgesetz - von der Unauflösbarkeit ausgenommen wären, sagt Joh nicht. Man könnte nun immer noch annehmen, gewisse Teile oder Aspekte der Schrift hätten von Anfang an nur eine zeitlich begrenzte Gültigkeit[259], die sie mit dem Auftreten Jesu Christi automatisch verlören. Doch wo Joh von der γραφή spricht, versteht er sie positiv. Ihre Bedeutung wird zwar *relativiert*, nämlich auf die eigentliche Offenbarung in Jesus Christus bezogen, niemals aber für *historisch überholt* erklärt. Selbst eine radikalisierende Gegenüberstellung von Schrift-Lehre und Jesus-Lehre wie in den Antithesen der Bergpredigt - die ja auch unter dem Motto steht, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen - ließe sich im JohEv schwer denken: der joh Jesus bringt keine neue oder ergänzende Lehre, er bringt sich selbst.

In 5,45ff[260] führt Jesus gegenüber "den Juden" aus, daß es richtig ist, sich an die Schrift zu halten, aber man muß sie auch verstehen und es erkennen, wenn man dem begegnet, von dem sie spricht. Der Glaube an die Schriften ist eigentlich vorauszusetzen, bei "den Juden", zu denen Jesus spricht, wie bei den Lesern des Evangeliums; er geht dem Glauben an Jesus Christus zeitlich voraus (5,47).

Wo die Schrift im JohEv ἡ γραφή genannt wird, geht es stets um ihre Zeugnisfunktion. Dies ist für das JohEv die Hauptfunktion, andere Funktionen bleiben jedoch in Geltung.

5. Jesu Umgang mit der Schrift

Der joh Jesus argumentiert mehrfach und in unterschiedlichen Kontexten mit der Schrift. Er benutzt Schriftanspielungen zur Illustration, wenn er von sich selbst spricht (z.B. 1,51 oder 3,14; eine ausgeformte Typologie finden wir in der Brotrede). Er widerlegt die Anschuldigungen gegen ihn durch eine Schriftargumentation in geradezu rabbinischer Weise (7,19-24; 8,12-20; 10,34ff).[261] Er nimmt die profetischen Verheißungen der endzeitlichen Gaben für seine Person in Anspruch (6,45;

---

[259] Daß der Gültigkeitsbereich der Schrift ethnisch auf das Volk Israel begrenzt sein könnte, läßt sich vom Text her nicht ausschließen: bis auf Pilatus treten im JohEv überhaupt keine Angehörigen anderer Völker auf. S.u. Anm. 412.

[260] Joh benutzt hier in V47 und in 7,15 γράμματα statt γραφή bzw. γραφαί. Ein Bedeutungsunterschied läßt sich jedoch nicht feststellen.

[261] Trotz der rabbinischen *Form* des Umgangs mit Schrift, ist der Argumentation Jesu kein Erfolg beschieden. Für Joh liegt das an der Verstockung der Juden, für einen außenstehenden Betrachter dagegen an den unterschiedlichen *inhaltlichen* Voraussetzungen auf der Rezipientenseite: "In all three cases, we are in the presence of an argument which is cogent *only in a context of faith*." (PANCARO, Law 524)

7,38). Er ruft die atl Schriften als Zeugen für sich auf (z.B. 5,39) und behauptet, in dem Geschehen um ihn werde die Schrift erfüllt (Erfüllungszitate: 13,18; 15,25; 17,12).

Jesus setzt also die Geltung der Schrift voraus, nicht nur bei seinen Gegnern, sondern - wie die Erfüllungszitate in den Abschiedsreden beweisen - auch bei seinen Jüngern und bei Gott (17,12). Formal benutzt er sie, wie auch jeder andere Jude es tun könnte, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied: Wo immer Jesus die Schrift anführt, geht es um seine Person. Er bezieht die Schrift radikal auf sich.

Das unterscheidet ihn von anderen Rabbis[262], denen er an Schriftkenntnis nicht nachsteht (vgl. 7,14f). Jesus aber muß die Schriften nicht studieren, weil er ihren Inhalt direkt von Gott hat (7,16), ja selbst ihr Inhalt ist.

6. Bedeutung des Gesetzes

Statt von ἡ γραφη spricht Joh auch mehrfach von ὁ νόμος, ohne daß eine Differenz der bezeichneten Sache klar erkennbar wäre. Hinzu kommt, daß die Bedeutung je nach Kontext unterschiedlich weit gefaßt ist:

Eindeutig ist der Fall lediglich in 1,45, wo νόμος den Pentateuch meint, wie die Kombination mit dem anderen Kanonteil ("die Profeten") zeigt. Da ein bestimmter Bezugstext von 12,34 schwer auszumachen ist (Nathansverheißung?, Ps 89?, Ez 37,25?, Dtn 18?), ist nicht klar, ob hier mit νόμος der Kanon*teil* oder der Gesamtkanon gemeint ist. In 15,25 wird νόμος jedoch gebraucht, obwohl es um ein *Psalm*zitat geht (vgl. auch 10,34). Es kann sich dabei kaum um ein Versehen des Evangelisten handeln, denn mit dem Text von Ps 69[263] ist er offenkundig vertraut. Also gebraucht Joh νόμος auch für den Gesamtkanon. Hinzu kommen solche Stellen, wo es zweifelhaft ist, ob überhaupt an ein *Buch* gedacht wird (1,17; 7,19.23), und im Prozeß Jesu solche, wo "Gesetz" ganz profan verstanden werden kann (18,31; 19,7). Für Joh dürfte es eine "rein profane" Bedeutung eines so theologisch aufgeladenen Wortes allerdings kaum geben. "The Law in its most comprehensive sense is always present in the Johannine use of νόμος."[264]

Nicht außer acht zu lassen ist dabei die Bedeutung des Gesetzes im rabbinischen Judentum nach 70. Nachdem Tempel und Kult nicht mehr bestanden, wurde auf die Einhaltung des Gesetzes von pharisäischer Seite um so mehr Wert gelegt, um auf diese Weise die jüdische Identität zu erhalten. Da die pharisäische Partei sich als Führerin des Judentums durchsetzte, war sie die Instanz, mit der

---

[262] ῥάββι oder διδάσκαλος ist im JohEv gängige Bezeichnung für Jesus.

[263] Vgl. die Zitate aus Ps 69 in 2,17 und 19,28.

[264] PANCARO, Law 515.

auch christliche Juden wie Joh sich auseinanderzusetzen hatten. Das pharisäische Verständnis des Gesetzes war aber für Christen nicht unproblematisch: Sollte die Gesetzeserfüllung die einzige Scheidelinie sein zwischen Gottlosen und Gerechten oder das Vertrauen auf den Messias Jesus?[265]

Trotz der unterschiedlichen Bedeutungen von νόμος fällt nun eine Gemeinsamkeit ins Auge: νόμος wird in allen diesen Kontexten als *Gesetz "der Juden"* qualifiziert. Insgesamt 7mal wird das Gesetz von Joh so bezeichnet; hinzu kommt noch eine Stelle, an der es *Gesetz des Mose* heißt.[266] Die Zuschreibung an "die Juden" scheint einerseits die Klammer zu sein, die die verschiedenen Verwendungen von νόμος zusammenbindet, und andererseits das Schibboleth, das sie von jenen von γράγη trennt.

νόμος kommt dabei nie auf der eigentlichen Erzählebene vor, lediglich einmal im Prolog.[267] Also heißt es auch nie nur beschreibend vom Erzähler "ihr Gesetz"; abgesehen von den beiden unpolemischen Vorkommen in Kap.1 (V17 und 45) gehört das Wort νόμος ganz in die Auseinandersetzung Jesu mit dem Judentum. Joh läßt Jesus "die Juden" mit ihren eigenen Waffen schlagen; das Gesetz, auf das sie ihre Hoffnung gesetzt haben, wird ihr Ankläger. Der Nomos "der Juden" spricht Jesus frei - denn der Vorwurf, er habe sich zum Sohn Gottes *gemacht*, trifft nicht zu[268] -, "die Juden" aber sprechen ihm schuldig. Sie meinen, ihn nach dem Gesetz zu richten, aber eben damit brechen sie es. In typisch joh Dialektik erfüllen "die Juden" jedoch, indem sie es brechen, zugleich das Gesetz, nämlich im Sinn der Erfüllungszitate: 15,25 *Sie haben mich ohne Ursache gehaßt.*[269] Das steht in "ihrem Gesetz".

Normalerweise gilt für die Verwendung von νόμος im JohEv, was BARRETT über 10,35 schreibt: "Den Juden wird nicht erlaubt, den Konsequenzen ihrer eigenen kanonischen Literatur zu entgehen - das Argument ist ad homines."[270] Nur in 15,25 wird in Abwesenheit "der Juden" von "ihrem Gesetz" gesprochen. Ihr *eigenes* Gesetz richtet "die Juden" und verurteilt sie zum Unglauben.[271] Innerhalb der Rede Jesu an seine Jünger wird hier eine *Feststellung* gemacht, die sowohl das Verhältnis "der Juden" zu Jesus betrifft als auch das zu seinen Jüngern, d.h. seiner Gemeinde. Schon

---

[265] Vgl. PANCARO, Law 494ff.

[266] 7,19; 7,51; 8,17; 10,34; 15,25; 18,31; 19,7 bzw. 7,23.

[267] Zu den verschiedenen Ebenen des Textes vgl. die Grafik auf S.40.

[268] 5,18f und 10,34ff.

[269] Vgl. PANCARO, Law 509: "The Jews believe that the Law demands the death of Jesus as one whose "work" is opposed to the Law [...] For Jn the death of Jesus is demanded by the Law as its fulfilment."

[270] BARRETT 384 zu 10,35.

[271] Vgl. 12,38ff.

in der Schrift, die für "die Juden" "ihr Gesetz" ist, ist ihre Verwerfung ihres Messias festgeschrieben.[272]

Sofern der Nomos als Kanonteil zur Schrift gehört, kann auch er nicht aufgelöst werden. Daß Joh Jesus nur "den Juden" gegenüber vom "Gesetz" sprechen läßt, ist dennoch nicht zufällig. Was νόμος und γράγη unterscheidet, ist weder ihr Umfang, noch ihr zeitlicher oder ethnischer Geltungsbereich, sondern ihre *Funktion*.[273] Für "die Juden" ist das Gesetz der zentrale Inhalt der Schrift, für Joh ist es Christus. Damit verweist die Schrift für Joh auf etwas außerhalb ihrer selbst, während für "die Juden" die Schrift das Gesetz *ist*. Wird die Schrift als νόμος verstanden, so meint das, sie ist die letztgültige Offenbarung Gottes und das Maß aller Dinge, an dem sich auch Jesus messen lassen müßte. Wenngleich auch bei Joh die Schrift durch Jesus nicht aufgelöst, sondern erfüllt wird, so ist doch umgekehrt er das Maß. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang bei der Sabbatproblematik im JohEv[274], da der Sabbat das zentrale Thema der Gesetzesobservanz darstellt.[275] Der entscheidende Punkt ist im JohEv nicht mehr die Stellung zum Gesetz, sondern die Stellung zu Jesus von Nazareth.

Für Joh hat die Schrift deshalb nicht mehr die Funktion des Gesetzes und darum nennt er sie auch nicht mehr so. "Als »Gesetz«, d.h. aus zahlreichen Geboten bestehende Handlungsanweisung, ist es den Juden gegeben."[276] So dient das Schriftstudium Joh nicht mehr der Erforschung dessen, was Gott verlangt (vgl. Ps 1,2f; 119; Mi 6,8 u.ä.), sondern dem besseren Verständnis des Christusereignisses (5,39; 20,9)![277]

---

[272] Auffällig bleibt, daß hier wie im gesamten Bereich der Abschiedsreden nicht das Stichwort "οἱ Ἰουδαῖοι" fällt (zwischen 13,33 und 18,12 keine Nennung). Vielmehr spricht Jesus hier vom Haß des *Kosmos*.

[273] Etwas anders bewertet PANCARO, Law 522 und passim, den Gebrauch des Wortes νόμος im JohEv: Er nimmt an, Joh bezeichne damit das Gesetz, so wie das normative Judentum nach 70 es verstanden habe, nämlich als Gesamtheit von geschriebenem und mündlich überliefertem Gesetz. Da Joh sich in Auseinandersetzung mit diesem normativen Judentum (= "die Juden") befunden habe, übernehme er auch dessen Sprachgebrauch. Im Unterschied zum normative Judentum lasse Joh nur das geschriebene Gesetz der Schrift gelten, das er als γράγη bezeichne. Nur darum sei also "das Gesetz" immer "das Gesetz der Juden".

Für PANCARO geht es also um die Frage des *Umfangs* des Gesetzes. Diese intelligente Erklärung der Unterscheidung zwischen νόμος und γράγη leidet m.E. daran, daß, wo Joh νόμος benutzt, immer nur das schriftliche Gesetz behandelt wird. Faktisch steht PANCAROS Lösung meiner eigenen jedoch sehr nahe, da sein "mündliches Gesetz" wesentlich aus den Regeln des Umgangs mit der Schrift besteht, also einen überaus funktionalen Aspekt besitzt.

[274] S.u. S.100 Abschnitt "Sabbat".

[275] Vgl. PANCARO, Law 500: "To distinguish the Sabbath question from the question of the Law means to overlook the fact that the two are indissolubly united."

[276] HENGEL, Schriftauslegung 268f.

[277] In dieser Spannung ist auch 7,52 zu sehen: Die Aufforderung der Pharisäer an Nikodemus, die Schrift zu erforschen, ist rein negativ formuliert (*Du wirst sehen, daß aus Galiläa kein Profet ersteht.*). Nikodemus hatte dem in V51 zwar kein Schriftzeugnis entgegenzusetzen, klagt aber - wie Jesus selbst in 7,19-24; 8,12-20 und 10,32-38 - ein gesetz- und

Joh kennt aber eben so wenig wie Mk ein (end)gültiges Verstehen vor der Auferstehung Jesu.[278] Das Schriftzeugnis wird auch von den Jüngern erst im Nachhinein ganz angenommen (2,22; 20,9), wenngleich ein vorläufiges Verstehen bei ihnen früh beginnt (1,45; 2,17). Sie sind diejenigen, die schon auf der Erzählebene die Schrift mit Jesus in Beziehung setzen.

Das Schriftzeugnis von Gesetz und Profeten wird in 1,45 gegenüber Nathanael, *dem wahren Israeliten*, vorgebracht.[279] Und der wahre Israelit antwortet auf die Erfahrung der Begegnung mit Jesus mit dem Bekenntnis: *Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels.* Diese Idealgestalt Israels reagiert so, wie es nach Meinung von Joh "die Juden" in den folgenden Kapiteln ebenfalls müßten - wären sie nicht verstockt (vgl. 12,40): er erkennt die Korrelation zwischen Schrift und Jesus von Nazareth.

Wer nicht so mit dem Gesetz umgeht wie Nathanael, dem nützt es in joh Sicht nichts, ein Jude zu sein. Oder mit Joh 5 gesprochen: Die Juden leben zwar in den 5 Säulenhallen der Thora, aber sie werden daran nicht heil, denn sie erreichen das eigentlich lebenspendende Wasser Christus nicht aus eigener Kraft.

Zwar polemisiert Joh nicht gegen die Werke des Gesetzes, wie Paulus es tut, aber die Thora ist für Joh nur dann Heilsweg, wenn dieser Weg zu Christus führt. Daß dies ihr eigentliches Ziel sei, und daß wer Jesus nicht als Christus aufnehme, die Thora falsch verstanden habe, das behauptet Joh nun tatsächlich mit aller Härte.[280] Das Phänomen, daß "die Juden" ihre eigene Heilige Schrift nicht verstehen, erscheint Joh derart unsinnig, daß er nur auf das Erklärungsmodell "Verstockung" zurückgreifen kann.

7. Zusammenfassung: Die Schrift als Element des joh Zeichensystems

Das JohEv legitimiert das AT statt in ihm die Legitimation zu suchen. Das AT wird ein Teilsystem des vom JohEv gesteuerten Überzeugungssystems.

Jesus tritt (mit seinem Wort) nicht einfach neben die Schrift als ein zweiter Offenbarungsmittler. Der Logos ist Inhalt der Schrift wie auch der Reden Jesu, dieser ist ja aber zugleich der (inkarnierte)

---

damit schriftgemäßes Verfahren für Jesus ein. M.E. steht die Gestalt des Nikodemus etwa in der Mitte zwischen dem verstehenden Nathanael und den verstockten "Juden": die Geschichte seines Verhältnisses zur Schrift und zu Jesus Christus bleibt im JohEv unabgeschlossen.

[278] Es gibt im JohEv natürlich kein "Messiasgeheimnis", aber doch eine vergleichbare Struktur: *verstanden* wird erst nach Passion und Auferstehung. Der Leser allerdings versteht immer schon sehr viel mehr als die Jünger: durch den Prolog, andere Vorverweise und nicht zuletzt sein Vorwissen als Christ.

[279] Zur Gestalt des Nathanael vgl. PANCARO, Law 288-304.

[280] PANCARO formuliert diesen Sachverhalt noch schärfer: "Since the Law testifies to Jesus, since he is its fulfilment, to reject him means to *reject the Law*." (Law 509; Hervorhebung A.S.)

Logos selbst. Deshalb ist in der Schrift auch immer schon von *Jesus* Christus die Rede. Die Schrift wird Jesus untergeordnet, weil sie dem Logos untergeordnet ist.

Die jüdische Bibel wird so von Joh auf Jesus hin orientiert, sie verweist auf ihn wie eine Kompaßnadel auf den Nordpol: nur abgeleitet, weit entfernt, aber eben manifest und sichtbar. Es wäre ein fataler Fehler, den N-Punkt auf dem Kompaß für den Nordpol zu halten; diesen Fehler begehen "die Juden".

Das impliziert nicht notwendigerweise, daß Jesus Christus der ganze und einzige Inhalt der Schrift ist. Mit der Behauptung, das AT sei für Joh nur als Zeugnisgeber noch in Kraft, sollte man vorsichtig sein. Es dürfte sich hier so verhalten wie m.E. auch bei der so seltsam "ausgedünnten" Verkündigung Jesu im JohEv gegenüber den Synoptikern: Der Punkt, auf den hin gefragt und gebündelt wird, ist die Selbstoffenbarung des Offenbarers, aber alles andere bleibt voll in Geltung. Was scheinbar fehlt, muß aus den Bezugstexten bzw. Bezugssystemen ergänzt werden; das JohEv war niemals ein Buch für sich (vgl. 21,25).

M.E. gibt es in den Abschiedsreden (14,15.21; 15,10) einen Hinweis darauf, daß diese "Ergänzungshypothese" zutrifft: Jesus spricht hier vom Halten seiner Gebote (ἐντολαί). Dieser Plural steht in Spannung zu der Tatsache, daß Jesus im JohEv nur ein einziges und sehr wenig konkretes Gebot ausspricht, die καινὴ ἐντολή in 13,34, wiederholt in 15,12. Das neue Gebot Jesu ist bekanntermaßen inhaltlich gar nicht so neu, neu allerdings in seiner Begründung durch die vorlaufende Liebe Jesu. In der Analogieformel 15,10 wird klar: Das Liebesgebot für die Jünger gründet sich letztlich in der Liebe Gottes. Seinen Willen zu tun, erhält die Kinder Gottes in seiner Liebesgemeinschaft. Gottes Wille aber ist für jeden Juden in der Schrift nachzulesen: Die vermißten Gebote Jesu an seine Jünger finden wir im Referenztext AT! Die Gebote heißen nun "meine Gebote", weil es für ihre Erfüllung eine neue Motivation gibt dadurch, daß Jesus mit seiner Lebenshingabe seine Liebe beweist, und diese Lebenshingabe ihm vom Vater geboten ist. Erst in der so neu gestifteten Gemeinschaft mit Gott ist die eigentliche Erfüllung seines Willens möglich. Die Gebotserfüllung ist die Kehrseite der Liebesgemeinschaft. So bleibt auch das atl Gesetz in Kraft, nicht als *eigenständiger* Heilsweg (νόμος), aber als Ausdruck des Willens Gottes, also etwa im Sinne eines tertius usus legis.

In ähnlicher Weise wird auch der heilsgeschichtliche Aspekt der Schrift erhalten: *Das Heil kommt von den Juden* (4,22), nämlich durch den Juden Jesus, der die Vollendung der Heilsgeschichte des Volkes Israel darstellt; das AT bietet *seine* Vorgeschichte.

Exemplarisch wird an der Jesaja-Vision in Joh 12,41 vorgeführt, wie der in das joh Zeichensystem Eingewiesene nun auch selbst das AT lesen soll: bezogen auf Christus. Für Joh ist der κύριος, den

der Profet in Jes 6,1 sieht, selbstverständlich Christus.[281] HENGEL zieht zu recht die Schlußfolgerung, für den impliziten Leser des JohEv sei da, wo im AT vom Sehen Gottes die Rede sei, in Wahrheit von Christus die Rede.[282] Es erfolgt also eine christologisch geprägte rélecture, die denselben Text anders versteht, als er im jüdischen Zeichensystem verstanden werden mußte. D.h. generell formuliert: da auf der Seite der Rezeption ein zusätzliches Element, nämlich "Offenbarung in Christus", hinzugekommen ist, verändert sich die *Bedeutung* des Textes.[283] Aus der Sicht des joh Zeichensystems ist das Schriftverständnis, das die Juden für richtig halten, deshalb falsch. Denn das einzelne Element "Schrift" kann nicht abgelöst von seinen Funktionen, d.h. von seinen Verknüpfungen mit anderen Elementen des Systems beschrieben werden. Infolgedessen *ist* es nicht mehr dasselbe Element wie im Muttersystem, auch wenn es sich um dieselben Texte handelt.[284]
Dieser Effekt ist m.E. im joh Zeichensystem an dem Element "Schrift" deutlicher zu beobachten als an den im folgenden zu beschreibenden Elementen.

---

[281] S.u. S.91 Abschnitt "Jesaja".

[282] HENGEL, Schriftauslegung 266 Anm.61.

[283] Bekanntermaßen kann das bis zur Veränderung des Textbestandes führen: Ein schönes Beispiel aus dem JohEv ist das Futur in dem Psalmzitat Joh 2,17. Nicht nur verändert hier Joh selbst den Text von Ps 69,10, sondern das Futur dringt auch in einige Handschriften der LXX ein.

[284] Die Konsequenzen, die dieser Tatbestand für den jüdisch-christlichen Dialog hat, mag sich jeder selbst überlegen. Natürlich gibt es den Ausweg in das Denksystem "Historisch-kritische Forschung" (oder vielleicht auch "Literaturwissenschaft"), aber man muß sich darüber im klaren sein, daß man damit lediglich ein drittes System einführt, statt die beiden, um die es geht, zu verknüpfen.

B. Personen

Außer dem AT als Schrift werden einige atl Autoritäten, "Heilige Personen" des AT, von Joh noch zusätzlich in Beziehung zu Jesus gesetzt. Es handelt sich dabei um zwei "Schriftsteller", den Pentateuchverfasser Moses und den Profeten Jesaja, und zwei Erzväter, Abraham und Jakob.
Drei Konzepte lassen sich unterscheiden:

	Mose	Jesaja	Abraham	Jakob
Überbietung	1,17 6,32ff		8,58	4,12ff
Schau		12,41	8,56	
Zeugnis	1,45 5,45ff	12,41		

Tabelle 1: Beziehungen atl Autoritäten zu Jesus

Ziel aller drei Konzeptionen ist es, Christus als Fluchtpunkt einer Zentralperspektive auszuweisen: alle Linien führen auf ihn hin.
Die heilsgeschichtlich wichtigen Personen Moses, Abraham und Jakob werden durch Jesus überboten; bei Jesaja ist das nicht nötig, da er als Profet keine eigenständige Heilsbedeutung hat. Jesaja und Abraham haben den Präexistenten, d.h. den überzeitlichen Christus, in Visionen gesehen. Die beiden Autoren bezeugen Jesus in ihren Schriften, die zur Heiligen Schrift des Judentums gehören.

1. Mose

Immer wieder werden im JohEv Mose und Jesus gegenübergestellt.[285] Mose hat im jüdischen Zeichensystem mehrere Funktionen: Er ist Führer der Wüstenwanderung, Gesetzgeber, Profet und Mittler zwischen Gott und Israel.
Im JohEv finden sich drei Komplexe, in denen Mose Erwähnung findet: (1) Wüstenzeit-Heilszeit-Typologie, (2) als Gesetzgeber, (3) als Zeuge.[286]

---

[285] Insgesamt wird Mose 11mal namentlich genannt, und zwar ausschließlich in Kap.1-9, also nur im "öffentlichen" Teil des Evangeliums, in dem Jesus sich mit "den Juden" auseinandersetzt. Die einzige Erwähnung des Mose außerhalb dieses Bereichs stellt 1,17 dar: *das Gesetz wurde durch Mose gegeben*. Schon dieser Befund könnte darauf hinweisen, daß Mose in joh Sicht innerchristlich keine Bedeutung mehr hat, sondern nur als Zeuge gegen die Juden dient. (S. dazu aber u. die Überlegungen zu 1,17 und vgl. o. S.82 den Abschnitt "Bedeutung des Gesetzes".)
Im wesentlichen werde ich mich an die Stellen halten, in denen Mose ausdrücklich erwähnt wird, denn wenngleich etliche weitere Texte des JohEv wahrscheinlich oder möglicherweise auf Moses-Traditionen bezug nehmen, bieten sie doch kaum neue Aspekte zum Verhältnis Mose-Jesus und sind eine weniger stabile Argumentationsbasis.

Von besonderer Bedeutung ist für uns, was *Jesus* über Moses aussagt, da hier nicht gefragt werden muß, wie Joh sich zu diesen Aussagen stellt:

3,14: Wie Moses die Schlange erhöhte, muß Jesus erhöht werden.

5,45ff: Moses hat über Jesus geschrieben, ihn also bezeugt, und klagt durch dieses Zeugnis die Juden, die ihm nicht glauben, an.

6,32: Moses hat nicht das *wahre* Himmelsbrot gegeben.

7,19-24: Mose ist der Gesetzgeber der Juden. 1,17 formuliert präziser: *das Gesetz wurde durch Mose gegeben* (das läßt sich kaum anders denn als passivum divinum verstehen).[287]

In den Texten des JohEv, bei denen man von einer typologischen Aufnahme von Mosetraditionen aus dem Zusammenhang der Wüstenwanderung sprechen kann (Erhöhung der Schlange, Manna und möglicherweise wasserspendender Felsen[288]; vergleichbar ist strukturell auch 1,17, wo statt des Offenbarers die Gläubigen sprechen, die durch ihn ebenfalls zu "Wissenden" geworden sind), ist es jeweils Jesus, der den Bezug herstellt[289]. Schon im atl Zusammenhang geht es um ein göttliches Eingreifen, das der Rettung des Lebens dient (auch die Thora, vgl. 1,17, wurde im Judentum als lebensspendende Gabe verstanden), und dies ist auch der Kontext der Typologien im JohEv.

In allen diesen Fällen stellt Jesus sich eindeutig als Gabe, nicht als Geber dar. Damit steht er also nicht in einer funktionalen Entsprechung zu Mose, sondern überbietet ihn - nicht nur im Sinne des Verhältnisses von Typos und Antitypos. Die Gabe steht hier höher als der Geber, und zwar deshalb, weil Mose nie selbst gibt, sondern immer nur Gott *durch* ihn (vgl.1,17: διά).[290] Auf diesen Mittler kann bei der Heilszueignung in Christus verzichtet werden: die Gabe gibt sich - da sie Person ist - selbst.

---

[286] Vgl. SCHNACKENBURG I 252.

[287] Vgl. MEEKS, Prophet-King 287: "Moses did not give the Law, but it was given *through* him. The distinction was not always preserved by Greek-speaking Jews, who customarily referred to Moses as "our legislator"."
In 1,17 geschieht ebenso wie in 6,32 eine *mehrfache* Gegenüberstellung: in 1,17 "Mose/Jesus Christus" "Gesetz/Gnade und Wahrheit" und "gegeben werden/werden", in 6,32 "Mose/mein Vater", "gegeben haben/geben" und "Brot/wahres Brot".

[288] Diese Stelle rechnet z.B. GLASSON, Moses 48-59, zu den Wüstenzeit-Typologien. Diese Interpretation wird wahrscheinlicher, wenn man die ersten vier Worte von 7,38 dem vorangegangenen Vers zurechnet, der dann einen guten parallelismus membrorum ergibt:

Wenn einer durstig ist, komme er zu mir,
und es trinke, wer an mich glaubt.

Vgl. dazu DODD, Interpretation 349 Anm.2. Damit wäre in V38 Jesus selbst gemeint. Für einen typologischen Hintergrund der Stelle spricht zudem, daß wir in 1.Kor 10,4 einen sehr frühen Beleg für die Identifikation des wasserspendenden Felsens mit Christus haben.

[289] Das gilt auch für 6,32: zumindest der Name "Mose" ist zuvor nicht gefallen.

[290] Vgl. REIM, Studien 134: "Es geht im Johannesevangelium nicht darum, zu zeigen, daß Mose Großes getan hat, aber Jesus in seiner Nachfolge Größeres, sondern daß Jesus das tut, was Mose nicht tun konnte, aber was Gott getan hat und in Jesus noch tut."

Eine wirkliche Mose-Jesus-Typologie läßt sich im JohEv nirgendwo feststellen.[291] Die typologische Entsprechung ist eine der Situationen, nicht eine der Personen, denn für Joh spielt Mose in der atl Vor-Abbildung des Heils nicht die Rolle Christi, sondern die Gottes.[292] Dieser Befund sollte auch davor warnen, den joh Jesus als "den Profeten", nämlich den Profeten *wie Mose* aus Dtn 18 zu interpretieren.[293] Jesus kann für Joh schon deshalb kein "zweiter Mose"[294] sein, weil damit Mose den Maßstab für Jesus abgeben würde, eine Vorstellung "der Juden", der Joh vehement widerspricht (Zeichenforderung in Kap.6; 9,28ff).[295]

Dennoch wird das positive Gewicht eindeutig auf Mose als Verfasser atl Schriften gelegt: Mose zeugt mit seinen Schriften für Jesus.[296] Er ist geradezu der Kronzeuge, ein Zeuge der Anklage: Mose, auf den die Juden ihre Hoffnung gesetzt haben, wird ihr κατήγωρ (5,45ff). Damit wird die Berufung "der Juden" auf die Mose-Jüngerschaft (9,28f) hinfällig: Wer von sich behauptet, Anhänger des Mose zu sein, muß ihm auch glauben. "Der rechte Mosejünger ist zugleich auch der rechte Christusjünger."[297]

Auffällig ist, daß das JohEv keine Christus-Vision des Mose erwähnt, im Gegensatz zu den Visionen Abrahams und Jesajas. Dabei hätten sich atl und in der jüdischen Tradition dafür durchaus Anknüpfungspunkte finden lassen. Wenn aber die (sinaitische) Gottesschau des Mose überhaupt in

---

[291] Vgl. MEEKS, Prophet-King 291f, der für 3,14 zwar eine Typologie zugibt, das tertium comparationis aber in der "Erhöhung", nicht in den Personen ansetzt.

[292] TEEPLE, Prophet 96, geht zu weit, wenn er zur Typologie in Joh 3,14 schreibt: "The fact that Moses was involved was merely coincidental." Zwar ist die Überbietung des Mose nicht das unmittelbare Anliegen des Textes, aber es handelt sich doch um mehr als ein zufälliges Zusammentreffen: Mose wird auch hier der ihm zukommende Platz zugewiesen - weder zu hoch noch zu niedrig.

[293] Diese Ansicht vertritt auch TEEPLE, Prophet 95f. "Der Profet (wie Mose)" ist ein frühes christliches Interpretationsmuster, das Joh bewußt korrigiert. 5,46 auf Dtn 18 zu beziehen, lehnt TEEPLE ausdrücklich ab; es seien allgemein die atl Verheißungen gemeint.

[294] MEEKS, Prophet-King 319, schreibt abschließend, daß, wollte Joh Jesus als "Neuen Moses" darstellen, die Typologie sehr viel expliziter sein müßte. Ein mit den Moses-Traditionen vertrauter Leser würde aber erkennen, "(1) that Jesus fulfills for the believer those functions elsewhere attributed to Moses and (2) that the Christian claims he does this in a superior and exclusive way, so that now Moses is stripped of those functions and made merely a "witness" to Jesus (like John the Baptist)."

[295] Vgl. dazu auch den Abschnitt "Abraham"(S.92).

[296] So 1,45 und 5,45ff. Zwar wird nirgendwo ausdrücklich vom Zeugnis des Mose gesprochen, aber der Zusammenhang von 5,39 (die Schriften bezeugen Jesus) mit 5,46 (Mose hat über Jesus geschrieben) ist dennoch eindeutig.

[297] REIM, Studien 143.

den Blick kommt, dann nur in negativer Weise: Niemand hat Gott je gesehen. (1,18)[298] Es ist zu vermuten, daß Joh befürchtete, die Mose-Tradition könnte sich an diesem Punkt als zu stark erweisen, so daß der Zeuge den Bezeugten in den Hintergrund treten lassen könnte.

Ohne Verbindung mit Christus bleibt Moses in seiner Funktion als Gesetzesgeber, wenngleich auch hier seine Bedeutung ins rechte Licht gerückt und damit gegenüber manchen jüdischen Strömungen der Zeit relativiert wird: Moses gibt nicht aus sich selbst heraus, sondern Gott gibt durch ihn.[299]

Wenn unsere Vermutung richtig ist, daß das atl Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens bei Joh in Geltung bleibt, dann ist der vielumstrittene Vers 1,17 so zu verstehen, daß das Gesetz durch Mose gegeben worden ist, erst durch Christus aber in die Sphäre von Gnade und Wahrheit gehoben wird und damit den ihm angemessenen Platz erhält.

Jesus als Zweiten Mose im Sinne eines zweiten Gesetzgebers verstehen zu wollen[300], geht am Textbefund vorbei. Joh trennt klar seinen Sprachgebrauch: Moses gibt den νόμος, Jesus die (καινὴ) ἐντολή - und niemals umgekehrt.[301]

2. Jesaja

Der Profet Jesaja tritt in der Zitationsformel von Joh 12,38ff auf, dem ersten der joh Erfüllungszitate und zugleich dem einzigen, das als Wort einer bestimmten Person identifiziert wird.[302] Man könnte meinen, die Namensnennung diente lediglich der besonders feierlichen Einführung des Zitats. Es ist jedoch zu beachten, daß es sich hier um ein Doppelzitat handelt, bei dem *beide* Stellen aus dem Jesaja-Buch stammen: 53,1, ein Vers aus dem 4. Gottesknechtslied (*Herr, wer hat unsrer Predigt*[303] *geglaubt...*), und 6,9f, das auch sonst im NT benutzte Verstockungszitat. Auch das zweite Zitat wird

---

[298] Daß hier durchaus auch, wenngleich nicht nur, an Mose zu denken ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang mit dem vorangegangenen Vers, der Mose und Christus kontrastierte.

[299] Bei aller Christo-zentrik des JohEv: in sehr viel stärkerem Maße noch ist es theo-zentrisch.

[300] So REIM, Studien 141f, der meint, Jesus werde im JohEv "nicht nur in einer gewissen Antithese zum Gesetzgeber Mose gezeigt, sondern auch parallel zu Mose als neuer Gesetzgeber dargestellt: »Ein neues *Gesetz* gebe ich euch...«(13,34f)." [Hervorhebung A.S.] Dahinter steht, daß REIM den joh Jesus für "den Profeten" hält: "Weil der Evangelist Jesus vorwiegend als den Propheten wie Mose sieht, finden wir im Johannesevangelium so viele Parallelen zu Mose gezogen." (110)

[301] Das übersieht beispielsweise REIM, Studien 141.

[302] Auch das allererste Zitat des JohEv (1,23) ist ein Jesaja-Zitat, nämlich der auch bei den Synoptikern angeführte Vers 40,3, der in allen vier Evangelien als Wort des Profeten Jesaja kenntlich gemacht wird.
Das Verstockungszitat Jes 6,10 wird dagegen im NT unterschiedlich angeführt: Mt 13,14f als Erfüllungszitat mit Namensnennung, Mk 4,12 und Lk 8,10 ohne Zitationsformel und Namen, Apg 28,25 mit Einführung und Namen, Röm 11,8 mit Zitationsformel, aber ohne Namen.

[303] M.E. dürfte Joh bei ἀκοή an "Zeugnis" gedacht haben.

mit dem Namen des Profeten eingeführt; die Herkunft der Zitate ist in diesem Fall offenbar nicht beliebig.

Nach dem zweiten Zitat folgt (V41) eine Begründung: *Dies hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit sah, und von ihm hat er geredet.* Erst dieser Vers macht deutlich, warum der Profet mit Namen genannt wird: er fungiert für Joh als Zeuge, nicht nur als Schriftzeugnis, sondern *als Person*, die Christus in einer Vision geschaut und dann von ihm geredet hat. Wenn Joh 12,41 tatsächlich auf die Thronsaalvision Jes 6,1ff anspielt, wird so auch dem Dogma aus 1,18, *Keiner hat Gott je gesehen.*, Genüge getan. Für Joh ist klar: Jesaja muß, da er Gott nicht gesehen haben kann, Christus gesehen haben.[304] Daß in V41 an Jes 6 gedacht ist, wird wahrscheinlich durch den Kontext: der Thronsaalvision folgt im AT unmittelbar der Verstockungsauftrag an Jesaja (= Joh 12,40). Zusätzlich wird es aber auch nicht verkehrt sein, den Zusammenhang des ersten Jes-Zitats miteinzubeziehen, nämlich das 4. Gottesknechtslied, wo ja ebenfalls vom Sehen die Rede ist, nun aber nicht nur vom Sehen der Herrlichkeit, sondern auch der Niedrigkeit, was sowohl zu Joh 1,14 paßt wie auch zum Ort des Jesaja-Zeugnisses im Ablauf des JohEv: es folgt die Erzählung der Passion. Nimmt man das Gottesknechtslied zur Interpretation hinzu, ergibt sich geradezu ein positiver Ausblick: die Verstockung könnte sich auf die mangelnde Wirkung der Zeichen und Reden Jesu beziehen; der wahre Glaube ist nach Joh erst nachösterlich möglich.

3. Abraham

Die Gestalt des Erzvaters Abraham begegnet im JohEv lediglich im 8.Kapitel, wird da aber um so ausführlicher thematisiert: die Verse 31-58 sind ganz dem Verhältnis Jesus-Juden-Abraham gewidmet. Ausgangspunkt der Diskussion zwischen Jesus und den Juden ist dabei der Anspruch der Juden auf die Abrahamskindschaft (8,33). Vergleichbares kennen wir aus der Täuferansprache der Logienquelle (Mt 3,9 par. Lk 3,8) und von Paulus (Gal 3 - v.a. V7 - und 4,21-31; Röm 4).

Bestritten wird nicht die Abstammung von Abraham, sondern die damit verbundene Heilsgewißheit, hier konkret im Bewußtsein der eigenen Freiheit.[305] Abraham zum Vater zu haben, bedeutet keine unverlierbare Freiheit; seine Nachkommen sind ebenso erlösungsbedürftig (vgl. ἐλευθερώσει V32) und damit auf Jesus angewiesen wie alle anderen Menschen.

---

[304] Die Thronsaalvision läßt sich mühelos so interpretieren, da nie von ὁ θεός, sondern immer nur vom κύριος die Rede ist. Vgl. S.86.

[305] Zur Verbindung von Abrahamskindschaft und Freiheitsanspruch vgl. BERGER, Abraham 377.

Joh stellt der leiblichen Abrahamskindschaft der Juden - im Gegensatz zu Paulus und Q - keine geistliche oder sich dem freien Willen Gottes verdankende Abrahamskindschaft gegenüber.[306] Abraham zum Vater zu haben, ist selbst kein Heilsgut. Der Abraham des JohEv ist nicht der Vater der Glaubenden, sondern der Zeuge Jesu.

Beide Gestalten werden so kontrastiert, daß einer den Maßstab des anderen bilden muß: in den Augen "der Juden" muß Jesus sich an Abraham messen lassen (V53!), in Wahrheit aber ist Jesus dem Erzvater so unendlich überlegen, daß es jeden Maßstab und die Grammatik zerbricht: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί V58).

Weder eine zeitliche, noch eine logische, noch gar eine qualitative Vorordnung Abrahams vor Jesus ist möglich. Im Gegenteil: Abrahams eigentliche Funktion ist für das JohEv, daß er auf Jesus hinweist und ihn bezeugt.[307] Das heißt zugleich aber auch, daß der Erzvater nun gerade nicht funktionslos oder gleichgültig würde angesichts der Offenbarung in Christus; vielmehr sind die Vorwürfe gegenüber "den Juden" in Joh 8 deshalb so scharf, weil sie sich gegen den von ihnen beanspruchten und tatsächlich zeugnisfähigen Abraham richten. Der Vorzug "der Juden" besteht allenfalls darin, das Zeugnis ihres Erzvaters zu haben, ein Vorzug, den "die Juden" zu verspielen drohen.[308]

Das Vorbild der Werke des Erzvaters (V38f) ist erst einmal negativ gefaßt: Abraham ist kein Gesandten-Mörder (V40). V56 aber behaftet "die Juden" noch einmal gerade bei ihrer Abrahamskindschaft: sie sollten auf Jesus so reagieren wie er. *Wenn ihr Abrahams Kinder seid, so tut Abrahams Werke.* (V39) *Euer Vater Abraham frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte. Und er sah ihn und freute sich.* (V56)

Die Figur des Abraham wird also aus dem jüdischen Zeichensystem übernommen, erhält aber im joh Zeichensystem eine neue Funktion: Vom erwählten Stammvater wird er zum erwählten Zeugen, ohne daß er damit seine Funktion als Stammvater verlöre. Abraham wird auf Jesus hin orientiert, und erst von dieser primären Beziehung leitet sich dann seine Funktion für "die Juden" ab: er ist nur dann wirklich als Vater anerkannt, wenn "die Juden" auch seine Haltung gegenüber Jesus einnehmen,[309] nämlich Anerkennung der Überlegenheit des Sohnes über den Erzvater und Freude über das Christusereignis.

---

[306] Zum Unterschied zwischen Paulus und Joh in dieser Frage vgl. LONA, Abraham 366f.

[307] Die Unterordnung Abrahams unter Christus ist hier sehr viel schärfer gefaßt als bei Paulus. Der Erzvater verliert seine Eigenständigkeit in der Heilsgeschichte.

[308] Das erinnert an die Argumentation von Paulus in Röm 2,17-29.

[309] Vgl. dazu LONA, Abraham 418-422.

Abraham wird dabei nicht nur für seine Kinder, "die Juden", zum Zeugen Jesu Christi, sondern für alle Leser des JohEv.

4. Jakob

Während Abraham im JohEv von "den Juden" als ihr Vater in Anspruch genommen wird, wird in Kap.4 Jakob als Erzvater der Samaritaner[310] dargestellt (4,12).

Für sie ist er ebenso Traditionsgarant und Geber guter Gaben wie Abraham und Mose für die Juden. Und Joh läßt Jesus Jakob im Gespräch mit der Samaritanerin am Brunnen genauso überbieten wie in Kap.8 den jüdischen Erzvater Abraham.[311]

Jakob hat seinen Nachkommen den Brunnen gegeben, Jesus aber gibt sich selbst. Das Wasser des Jakobsbrunnens läßt wieder durstig werden, das Wasser, das Jesus gibt, spendet ewiges Leben. Auch hier kann man von Art "Typologie" sprechen, allerdings wird nicht von Joh eine entsprechende Jesus-Geschichte erzählt, sondern Joh läßt seinen Jesus den Lokalkolorit nutzen, um sein eigenes Werk in typologischer Entsprechung zum Handeln Jakobs darzustellen.

Eine weitere Typologie, möglicherweise aber auch eine Christusvision[312] wird in der Aufnahme der Jakob-Tradition in 1,51 angedeutet. Allerdings wird die Herabstufung Jakobs hier nicht explizit, sondern läßt sich nur indirekt erschließen, indem man (1) 1,51 als atl Zitat erkennt und dann (2) die Erzählung von Jakobs Traum in Bethel mit der Selbsterklärung Jesu in Beziehung setzt.[313]

Jesus ist selbst die Stätte der Anwesenheit Gottes; er nimmt denselben Platz ein wie der Ort "Beth-El" in der Jakobserzählung.[314] Jakobs Stelle wird dagegen von den Jüngern eingenommen. Allerdings sind selbst die Jünger Jakob gegenüber im Vorteil, denn was er nur träumte, werden sie tatsächlich sehen.

---

[310] Für Joh sind die Samaritaner keine "Juden"; andererseits sind sie aber sehr wohl Juden zweiter Klasse, die verlorenen Stämme Israels. Die Spaltung in Juden und Samaritaner wird von Jesus, dem König Israels überwunden (vgl. dazu besonders die Hirtenrede in Kap.10 vor dem Hintergrund von Ez 34 und 37). Grundlage dafür ist, daß auch die Juden nicht die Gotteskindschaft besitzen: Juden und Samaritaner und letztlich der ganze Kosmos sind dabei auf die Mittlerschaft des Sohnes angewiesen.

[311] Vgl. 4,12 mit 8,53.

[312] Vgl. REIM, Hintergrund 154f.

[313] Sicherlich ist die Relativierung Jakobs Jesus gegenüber nicht das *Ziel* des Textes, sie zeigt sich aber andererseits gerade in der Selbstverständlichkeit mit der die Beth-El-Erzählung mit Jesus in Verbindung gebracht wird: keine Tradition wird mehr um ihrer selbst willen erwähnt, alles wird zum Vorverweis auf Jesus.

[314] BARRETT (210) meint allerdings: "Für die Leiter setzt Joh den Menschensohn ein.", was er von der grammatikalischen Doppeldeutigkeit des hebräischen Textes von Gen 28,12 her erklärt, die es möglich macht, das Auf- und Absteigen statt auf die Leiter auch auf Jakob zu beziehen. Die Deutung, Joh wolle hier Jesus als "zweiten Jakob" (= als wahres Israel) darstellen, lehnt BARRETT jedoch ausdrücklich ab. (211)

Auch in 1,51 wird deutlich: Hier ist mehr als Jakob. Das Material aus dem AT und der jüdischen bzw. samaritanischen Tradition wird nicht mehr um seiner selbst willen angeführt, sondern illustriert das Christus-Ereignis. Es wird zum Bildmaterial.

5. Zusammenfassung: Atl Autoritäten im joh Zeichensystem

Das JohEv stellt nicht infrage, daß im AT tatsächlich vom Handeln Gottes berichtet wird. Da das eigentliche Handeln aber in Jesus Christus stattfindet, werden Patriarchen und atl Autoren zu Visionären, Vorabbildungen und Zeugen umfunktioniert. Zwar standen diese Personen mit Gott in einer besonderen Verbindung, aber es besteht ein unendlicher qualitativer Unterschied zur Sohnschaft Jesu Christi. Die besondere Wertschätzung atl Autoritäten ist im JohEv von deren eigener Anerkennung Jesu Christi abhängig.

C. Riten und Feste

Als ein weiteres wichtiges Element eines religiösen Zeichensystems sind Heilige Handlungen zu betrachten. Die Übernahme aus dem jüdischen in das joh Zeichensystem ist bei ihnen weniger augenfällig als bei der Schrift und den Personen, weil sie nicht zum Thema in den Streitgesprächen mit "den Juden" werden. Betrachtet man aber kleinere Hinweise wie Rahmenverse, Zwischenbemerkungen, scheinbar überflüssige Details etc., so wird klar, daß Joh auch die Riten und Feste des Judentums in sein Zeichensystem einbaut.

1. Feste

Wie schon oft bemerkt worden ist, zieht Jesus im JohEv zu den jüdischen Festen nach Jerusalem.[315] Umstritten ist aber die Bedeutung dieser Tatsache: Geht Jesus nur deshalb nach Jerusalem, um in den Festpilgern ein möglichst zahlreiches Publikum zu erreichen? Sind die Feste gar Anlaß seiner Predigt in dem Sinne, daß er meint, gegen den jüdischen Kult Einspruch erheben zu müssen?[316] Oder nimmt Jesus als Jude[317] selbstverständlich an diesem Kult teil? Nimmt er die Feste gar positiv auf, indem er ihren jeweiligen Gehalt auf sich selbst anwendet?

---

[315] BROWN überschreibt den gesamten III.Teil seines Kommentars (Joh 5,1-10,42) "Jesus and the Principal Feasts of the Jews".

[316] So etwa HAENCHEN 198 u.ö.

[317] In 4,9 läßt Joh Jesus von der Samaritanerin als Juden bezeichnen. Sofern Jesus im JohEv Mensch ist, ist er Jude.

Zunächst bleibt festzuhalten, daß Joh zwar jeweils in der typischen Pilgerreisen-Terminologie Jesus zu den hohen Festen "nach Jerusalem hinaufziehen" läßt[318], eine Teilnahme Jesu am Kult jedoch nirgendwo schildert.[319]

Mehrfach begegnet die Wendung "Fest (bzw. Passa) *der Juden*".[320] Aus dieser Formulierung wird häufig geschlossen, daß der jüdische Kult für Joh und seinen Protagonisten bedeutungslos sei oder zumindest geworden sei. Es ist richtig, daß die genannten Feste damit eindeutig dem jüdischen Zeichensystem zugeordnet werden. Über das Verhältnis des Autors (und seiner Leser) zu diesen Festen und dem religiösen System, dessen Elemente sie sind, ist damit aber noch nicht viel gesagt.

"*Ein Fest der Juden*" läßt sich nicht nur so deuten, daß der Verfasser sich hier vom Judentum distanziert oder diesem schon immer als Außenstehender begegnet; es gibt auch die Möglichkeit, die Wendung von ihrem positiven Gehalt her zu verstehen: die Feste "der Juden" sollten diesen gerade ermöglichen, Jesus als Sohn Gottes zu erkennen.[321] Die Wendung "Fest der Juden" gehört in den Bereich der Auseinandersetzung zwischen Jesus und "den Juden".

Insgesamt findet sich das Wort ἑορτή bei Joh 17mal, bei Lk dagegen nur 4mal und bei Mt und Mk je 2mal. Schon allein dieser Befund sollte hellhörig machen.

1) Passa

Zunächst ist hier das auffällige dreifache Passafest des JohEv zu erwähnen. Dabei handelt es sich nicht um historische Angaben zur Chronologie, sondern um eine absichtsvolle Komposition, die frühzeitig den Blick auf den Tod Jesu lenkt.

Beginnen wir bei dem historischen Todespassa: Joh läßt Jesus - entgegen der Tradition, aber möglicherweise in (zufälliger?) Übereinstimmung mit dem historischen Geschehen am 14. Nisan sterben und synchronisiert so den Tod Jesu mit dem der Passalämmer (19,14).[322] Er ist das wahre Lamm, *das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt*, wie Johannes der Täufer es in

---

[318] 2,13; 5,1; 7,10.

[319] Da das letzte Mahl bei Joh kein Passamahl ist, fällt auch die bei den Synoptikern erwähnte Vorbereitung automatisch weg.

[320] 2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55.

[321] Vgl. auch die Wendung "euer Gesetz" im Munde Jesu (8,17 und 10,34); s.o. S.83.

[322] Um die Angabe in 19,14 deuten zu können, müssen die Leser selbstverständlich das Passaritual kennen und wissen, wann die Lämmer geschlachtet werden. Praktisch heißt das für die intendierten Erstleser: sie müssen Juden (gewesen) sein.

1,29.36 ankündigte[323], *an dem kein Knochen zerbrochen werden darf* (19,36; Ex 12,46; Num 9,12).[324]

Damit wird der Tod Jesu eindeutig als Opfertod charakterisiert. Christus ist das wahre Opfer, das Gott selbst bereitstellt. Auch das "Opfer" wird also aus dem jüdischen Zeichensystem übernommen und auf Christus angewandt. Weitere Opfer dürften sich für Joh damit ebenso erübrigen wie für den auctor ad Hebraeos. In beiden Fällen ist dabei natürlich zu bedenken, daß durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels der Opferkult auch faktisch nicht mehr besteht.

Zwei wichtige traditionelle Elemente der Passionserzählung fehlen bei Joh zumindest an dieser Stelle: die Tempelreinigung und die Einsetzung des Abendmahls. Joh lagert sie aus dem Todespassa aus und führt für sie zwei frühere Passafeste ein, die jeweils einen anderen Aspekt von Passa und Christusereignis betonen. Bei der Tempelreinigung ist das die Anwesenheit Gottes durch den Tod Jesu[325], bei der Brotrede in Kap.6, bes. dem "eucharistischen" Teil VV51-58, der häufig einer "kirchlichen Redaktion" zugewiesen wurde, ist es die sakramentale Zueignung des Heils: das "Fleisch" Jesu wird gegessen wie das des Passalammes.

Daß diese beiden Passafeste nur Vorverweise auf das eigentliche Passa des Opfertodes Jesu sind, wird auch an der Formulierung deutlich: *Das Passa der Juden war nahe* (2,13; 6,4), aber noch nicht gekommen; in beiden Fällen wird vom eigentlichen Fest nichts erzählt. Die scheinbar chronologischen Bemerkungen sind in Wahrheit sinn-voll. Erst sozusagen im dritten Anlauf kommt das nahe (11,55) Passafest auch wirklich (12,1; 13,1; 18,39; 19,14).

Möglicherweise nahm Joh den historischen Tod Jesu am Passafest zum Anlaß, nach weiteren Beziehungen zwischen Jesus und den jüdischen Festen zu suchen. "However, the relation of what is said to a theme of the feast is less obvious in some cases than in others."[326]

---

[323] Zu der Problematik, daß das Passalamm eigentlich kein Sündopfer ist, vgl. Anm.324 und BARRETT 201f.

[324] Auch die Ersetzung des Rohrs bei der Essigdarreichung durch einen dafür extrem ungeeigneten Ysop-Stengel (19,29) dürfte in diesen Bildbereich gehören: laut Ex 12,22 wird Ysop dazu benutzt, die Türpfosten mit dem Lämmerblut zu bestreichen, um so dem Tod zu entgehen; vgl. BARRETT 531. Sonst dient Ysop zu Besprengung bei Reinigungsriten (Num 19,18); Ps 51,9: *Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde.* (vgl. HENGEL, Schriftauslegung 280). Der Psalmvers scheint mir ein wichtiger Hintergrund der Ysop-Erwähnung zu sein, denn Joh geht es beim Kreuzestod Jesu ja um die Entsündigung. Der Psalmvers wird von vielen Exegeten bei der Frage, ob die Erwähnung des Ysop bedeutungsvoll sei, übersehen. Gerade der Ysop kann aber die Verbindung herstellen zwischen Passalamm (Ex 12,22) und Entsündigung (Ps 51,7). In bezug auf das Gegenargument stimme ich BROWN zu: "Of course, there is a difference between using hyssop to sprinkle blood and using hyssop to support a sponge of wine, but John shows considerable imagination in the adaption of symbols […] It is difficult to apply rigorous logic to symbolism." (II 930)

[325] S.u. S.109.

[326] BROWN I CXLIV.

2) Das ungenannte Fest in Joh 5

Die zahlreichen Identifizierungsversuche für das Fest in 5,1 sind m.E. alle nicht zwingend, wie auch die mangelnde Konsensbildung in dieser Frage zeigt.[327] Alle anderen Feste im JohEv werden ausdrücklich genannt, so daß der Leser weiß, um welches Fest es sich jeweils handelt, ohne auf Rückschlußverfahren zurückgreifen zu müssen. Wenn der Leser auch in diesem Fall den Inhalt des Kapitels vom spezifischen Gehalt des Festes her verstehen sollte, müßte die Identifikation für ihn eindeutig sein. Da aber nur das Handeln und Reden Jesu das Fest erschließen lassen könnte, kommt man hier lediglich zu einem Zirkelschluß.

Ich bin deshalb der Ansicht, daß der Versuch, ein bestimmtes Fest mit Joh 5 in Verbindung zu bringen, nicht im Sinne des Textes ist. Vielmehr muß der Sinn in der Formulierung ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων selbst gesucht werden: Es geht um ein freudig-feierliches Ereignis, und dieses Ereignis wird "den Juden" zugeordnet.[328] 5,1 bietet damit die Quintessenz des joh Fest-Verständnisses ohne spezifische inhaltliche Ausschmückungen: "die Juden" feiern ein Fest, und Jesus kommt und erfüllt dieses Fest. M.a.W. es ist zwar unwichtig, um welches Fest es sich handelt, nicht aber *daß* es sich um ein Fest handelt.

Statt Kap.5 einem *bestimmten* Fest zuzuordnen, wird das Heilungswunder mit dem Sabbat in Verbindung gebracht.[329]

3) Laubhütten: 7f

Jesu Selbstdarstellungen als endzeitliche Tempelquelle (7,37ff)[330] und als Licht der Welt (8,12) auf dem Laubhüttenfest entsprechen zwei Riten dieses Festes, einer Zeremonie, bei der im Teich von Siloah Wasser geschöpft und in den Tempel gebracht wurde, und einer abendlichen Lichterzeremonie.[331]

---

[327] Zusätzliche Verwirrung ist durch die bekannten Textumstellungen in Kap.4-7 entstanden. So basiert beispielsweise GUILDINGS Rosh-ha-Schanah-Identifikation auf der Stellung von Kap.5 zwischen Passa (Kap.6) und Laubhütten (Kap.7). (Fourth Gospel 69)

[328] Wenn die symbolische Deutung zutrifft, daß der 38 Jahre lang Gelähmte das Volk Israel in der Wüste darstellt, würde das sehr gut passsen.

[329] S.u. S.100; vgl. BROWN I 206: "The only identification given in John is that the feast was a Sabbath (V9); other identifications have no more than secondary interest."

[330] PORSCH, Pneuma 59f, sieht hier eine Kombination der Traditionen von endzeitlicher Tempelquelle und wasserspendendem Felsen der Wüstenwanderung.

[331] Vgl. BARRETT 334 und 341.

4) Tempelweihfest: 10,22ff

Bei diesem Fest ist die Beziehung der Rede Jesu zu den Festinhalten am wenigsten deutlich. Möglicherweise soll die Erwähnung von Chanukka lediglich die Beziehung zu dem vorangegangenen Laubhüttenfest herstellen und durch das Fehlen eines Hinweises auf das "Hinaufziehen" suggerieren, daß Jesus sich nun schon einige Monate in Jerusalem aufhält.[332]

Eine mögliche Entsprechung nennt aber BROWN in Hinblick auf ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν in 10,36: "Now at the feast of Dedication, recalling in particular the Maccabean dedication or consecration of the temple altar, but more generally reminiscent of the dedication or consecration of the whole series of temples that had stood in Jerusalem, Jesus proclaims that he is the one who has truly been consecrated by God."[333]

Der Gedanke der Heiligung durch Gott paßt sowohl zu der Darstellung Jesu als Tempel[334] als auch zu seinem bevorstehenden Tod als Opferlamm; gerade durch seinen Tod wird er ja zum Neuen Tempel, der an die Stelle des alten tritt. Dieses Chanukka-Fest feierte also die Weihe des Neuen Tempels Jesus.

Weite Teile des JohEv sind damit dem jüdischen Festkalender zugeordnet. Oder soll man besser sagen: weite Teile des jüdischen Festkalenders sind den Reden und Erzählungen des JohEv zugeordnet? Man darf allerdings nicht so weit gehen, den Festkalender als das formende Gerüst des Evangelienaufbaus zu betrachten.[335] Nirgendwo sonst im NT werden jedoch die jüdischen Feste so häufig erwähnt und mit Jesus in Beziehung gesetzt.

Wie die Heilige Schrift, wie die atl Garanten der Überlieferung so kehren sich auch ihre religiösen Feste gegen "die Juden", als sie nicht erkennen, daß die eigentliche Bedeutung der Feste in ihnen gegenwärtig ist durch Jesu sich selbst deutende Anwesenheit dabei. Der joh Anspruch ist: Jesus Christus ist der eigentliche Inhalt der Feste. Auch die Feste sind *sein Eigentum*. D.h. die Feste haben ihre Legitimität eigentlich von Christus her und verlieren sie mit seinem Auftreten zugleich - zumindest wenn dieser Tatbestand von den Feiernden nicht anerkannt wird.

Daß Jesus nicht als Mitfeiernder geschildert wird, könnte sich daraus erklären, daß er hier lediglich sich selbst feiern würde.

---

[332] Vgl. SCHNACKENBURG II 382.

[333] BROWN I 411.

[334] Vgl. S.105-113.

[335] Dies tut v.a. GUILDING in ihrem Buch "The Fourth Gospel and Jewish Worship", das den Untertitel trägt: "A study of the relation of St.John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system". Joh's Aufnahme des jüdischen Zeichensystems ist sehr viel umfangreicher und sehr viel weniger von einem einzelnen Element abhängig.

All diese Feste sind auch mit dem Tempel verbunden. Dort im Haus Gottes findet ein Großteil der Feiern statt.

Zuletzt ist noch ein jüdisches Fest im JohEv zu erwähnen, das nicht zum Festkalender gehört: die Hochzeit zu Kana (2,1-11). Es handelt sich eindeutig um eine *jüdische* Feier, wenn auch in diesem Fall eine private. Mehr noch als bei den zyklischen Festen scheint hier die symbolische Bedeutung durch: die Hochzeit als Bild des messianisch-eschatologischen Freudenfestes.[336] "Es war jüdisches Reinigungswasser, das sich in den Wasserkrügen befand und zum Wein des Evangeliums gemacht wurde."[337] Hier kann es auch keinen Zweifel darüber geben, daß Jesus das jüdische Fest mitfeiert; er nimmt dabei aber letztlich den Platz des Bräutigams ein.[338]

2. Sabbat

Grundüberzeugung des JohEv scheint zu sein: *Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.* Ein entsprechendes Logion gibt es im JohEv jedoch nicht. An der einzigen Stelle, wo Jesus explizit über den Sabbat spricht (7,22f), rechtfertigt er seine Übertretung mit einem qal-wachomer-Schluß, also innerhalb der Grenzen der jüdischen Thora-Auslegung. Wird der Sabbat also unverändert ins joh System übernommen, in welcher Weise wird er modifiziert oder wird er gar verworfen?

Eine Sabbatübertretung durch die Jünger (wie etwa in Mk 2,23-28 parr. das Ährenraufen am Sabbat) findet im JohEv nicht statt. Das mag lediglich daran liegen, daß Joh überhaupt keine Jüngergeschichten erzählt; jedoch wird es so auch schwierig, die dahinterstehende Praxis zu erschließen: es ist nicht klar erkennbar, ob die Sabbatruhe eingehalten wird oder nicht. Berichtet wird die Sabbatobservanz nur von "den Juden" (19,31), und vielleicht von Josef von Arimathäa, dem "heimlichen Jünger", und Nikodemus, die anscheinend bei der Grablegung den Rüsttag beachten (19,42).

Wo der Sabbat im JohEv Thema wird, geht es nicht um Fragen der Gemeindepraxis, sondern um die Beziehung zwischen Jesus und seinem Heilswerk und dem Sabbat.

In beiden Fällen, in denen Jesus den Sabbat bricht, nämlich bei der Heilung am Teich Bethesda in Kap.5 und bei der des Blindgeborenen in Kap.9, *macht er einen ganzen Menschen gesund* (7,23). Zumindest die Heilung des Blindgeborenen besitzt deutliche (auch allgemein in der Exegese

---

[336] Vgl. Mt 22,1-14; 25,1-13 und Mk 2,19 parr. BARRETT überlegt sogar, ob die Hochzeit zu Kana nicht aus diesen Texten - verbunden mit dem Logion vom neuen Wein in alten Schläuchen (Mk 2,22 parr.) - heraus entwickelt worden sein könnte. (212)

[337] BARRETT 212.

[338] Vgl. dazu außer den unter Anm.336 genannten Texten v.a. auch Joh 3,29, wo die bildliche Gleichsetzung Messias = Bräutigam explizit erscheint.

anerkannte) symbolische Obertöne. Da die zwei Erzählungen einen hohen Grad an Parallelität aufweisen, sollte auch die Heilung des Gelähmten auf einen möglichen symbolischen Gehalt hin befragt werden. Dabei erweist sich der Gelähmte als Symbolfigur für das Volk Israel, das seit 38 Jahren durch die Wüste wandert, ohne ans Ziel zu kommen. Obwohl das lebensspendende Wasser so nah ist, kann es aus eigener Kraft nicht erreicht werden, bis Jesus kommt und den Gelähmten selbst anspricht.[339]

Die Information, daß Sabbat war, wird in beiden Fällen nachgeschoben und stellt die Heilungsgeschichten unter einen Aspekt, der ihnen in der Tradition nicht eigen gewesen sein dürfte. Ginge es nur um die Frage der Sabbatobservanz, wäre dieses Verfahren etwas redundant. Tatsächlich aber wird das Verhältnis Jesu zum Sabbat in beiden Fällen mit seinem Verhältnis zum Vater und dessen Werk[340] in Zusammenhang gebracht.

Der Gelähmte wird von Jesus in 5,8 dazu aufgefordert, seine Matte zu nehmen. So wird zunächst der Geheilte von "den Juden" auf seinen Verstoß hingewiesen. Auf seine Erklärung hin, er sei von einem anderen dazu aufgefordert worden, wendet sich der Zorn "der Juden" aber gegen Jesus. Ihm wird nun nicht etwa zum Vorwurf gemacht, einen anderen zum Sabbatbruch verleitet zu haben, sondern ihn mit der Heilung selbst begangen zu haben. Hiergegen ließe sich in der Tat so argumentieren, wie Jesus es in 7,22f tut. Das Mattentragen gerät dabei offenbar für beide Parteien völlig aus dem Blickfeld. Stattdessen verschiebt sich in 5,17ff die Argumentation Jesu auf die Frage nach der Berechtigung, ja der Begründung seines Handelns. Wie sein Vater dauerhaft, ohne Unterbrechung[341], am Werk ist, so auch er.[342] Dieses Werk muß auch am Sabbat getan werden[343] und wird erst am Kreuz vollendet (19,30).

Bei der Heilung des Blinden wird ebenso wie bei der des Gelähmten das Heilswerk Jesu mit dem Sabbat verbunden. Der Sabbatbruch erfolgt auch hier nicht deshalb, weil der Sabbat ein Tag wie alle anderen wäre. Nicht ein profanes Tun wie Ährenraufen - und diene es auch der Lebenserhaltung und sei damit gerechtfertigt -, sondern Gottes Heilshandeln geschieht am Sabbat.

---

[339] Vgl. HENGEL, Schriftauslegung, 286f. Er weist dabei auch auf die mögliche Allegorese der 5 Hallen auf die 5 Bücher der Thora hin. Im Gegensatz zu HENGEL möchte ich den Begriff "Typologie" allerdings für die Gelähmtenheilung nicht benutzen.

[340] Vgl. 5,17; 9,3f: ἔργον bzw. ἐργάζομαι.

[341] Zur Bedeutung von ἕως ἄρτι (V17) vgl. WEISS, Sabbath 316ff.

[342] Daß diese Rechtfertigung für das Handeln am Sabbat ohne synoptische Parallele ist, streicht BARRETT, 266, heraus.

[343] Vgl. 9,4.

In 9,16 argumentieren "die Juden", Jesus könne nicht von Gott her sein, weil er den Sabbat nicht halte. Für Joh stellt sich der Fall gerade umgekehrt dar: daß Jesus das Werk seines Vaters am Sabbat tut, zeigt seine enge Verbindung mit Gott.[344]

Wenn einmal zugestanden ist, daß Gott am Sabbat nicht untätig ist und dennoch das Gesetz nicht bricht[345], dann kann Vergleichbares auch vom Sohn gesagt werden. Von einer Auflösung (λύειν !, 5,18) des Sabbatgebotes kann weder in Kap.5 noch hier die Rede sein.[346] Allgemein formuliert steht hier der umfassende Heilswille Gottes über einer seiner konkreten Ausformungen, nämlich dem Gesetz. Das Sabbatgebot scheint sich folgerichtig vom "Arbeitsverbot" zur "Heiligung" in einem umfassenderen Sinn zu verschieben. Der Sabbat wird an das Heilshandeln Gottes zurückgebunden und damit wieder seinem eigentlichen theozentrischen Sinn zugeführt.

Der wahre Sabbat der Schöpfung scheint in den Augen des Joh noch nicht erreicht zu sein.[347] Gott wirkt in Christus zumindest bis zur "Erhöhung", bis der sein Werk vollbracht hat. Die symbolischen Sabbatheilungen Jesu im JohEv sind Vorgriffe auf das eschatologische Heil, das in seiner Erhöhung anbricht: "...the evangelist has not only subsumed the sabbath under Christology; he has also given the sabbath new eschatological significance."[348]

Es gehört zur joh Ironie, daß es jeweils "die Juden" sind, die Jesu Handeln am Sabbat konstatieren, diesen Sabbat aber nicht als den heilbringenden eschatologischen Sabbat erkennen.

Ein letztes Mal begegnet der jüdische Ruhetag im JohEv als der "große Sabbat" des Todes Jesu in 19,31. Zwar ist es historisch zutreffend und wird auch von den Synoptikern berichtet, daß Jesu Leichnam am Sabbat im Grab lag, aber durch das zuvor geschilderte eschatologische Handeln Jesu am Sabbat und das joh Tage- oder vielmehr Wochenschema[349] gewinnt diese Tatsache nun ein

---

[344] Vgl. PANCARO, Law 500: "The solution is evident only to faith: the Sabbath healing is a σημεῖον which manifests that Jesus is "of God"; this is [sic!] turn, explains and justifies his Sabbath work."

[345] Vgl. dazu die Beispiele aus Philo und der rabbinischen Literatur bei BARRETT, 271.

[346] CULLMANN, Sabbat 189, meint: "Jesu Offenbarung bereitet ihm [d.h. dem jüdischen Sabbat] ein Ende, und zwar so, dass er die letzte göttliche Absicht, die hinter der Einsetzung des alttestamentlichen Sabbattages liegt, zur Erfüllung bringt, genau wie er dem Tempelkult ein Ende bereitet, indem er *in seiner Person* den letzten Sinn des alttestamentlichen Tempels erfüllt." Und weiteres Halten des Sabbats hält er für einen Rückfall in den alten Bund, als ob Jesus nicht gekommen wäre.

[347] Vgl. CULLMANN, Sabbat 189.

[348] WEISS, Sabbath 317.

[349] Auch wenn die genaue Zuordnung sowohl in Kap.1f wie auch in Kap.12ff für uns unklar bleibt, scheint hier doch "Bedeutung" angezeigt zu werden.

neues Gewicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß mit diesem Schema auf die Schöpfungswoche angespielt wird.[350]

Auffällig ist auch die Bezeichnung "großer Sabbat". Ist er nur deshalb "groß", weil er auf das Passafest trifft? Vordergründig ist er es tatsächlich deshalb, auf einer zweiten Stufe des Verstehens aber ist er "groß" als eschatologischer Sabbat. Und "groß" ist er hier wiederum aufgrund der Tatsache, daß er mit dem wahren Passa zusammentrifft.

Das Element "Sabbat" wird in das joh Zeichensystem übernommen, verliert aber seine Funktion als jüdische Selbstunterscheidung von der Umwelt und wird wieder auf das Gedenken an das (neu)schöpferische Handeln Gottes konzentriert.[351]

Daß der wöchentliche Sabbat im JohEv durch den eschatologischen Sabbat *ersetzt* worden sei, wie von seinem heilsgeschichtlichen Ansatz her CULLMANN[352] und mit seinem idealistischen Verständnis von präsentischer Eschatologie auch WEISS[353] meinen, ist m.E. aus dem Text nicht belegbar. Vielmehr erhält die wöchentliche Sabbatfeier einen neuen tieferen Sinn.

3. Ritualgebote

Außer der Beschneidung als Beispiel in der Sabbatdiskussion von Kap.7 finden im JohEv zwei Elemente aus dem jüdischen Ritualgesetz Verwendung: "rituelle Reinigung" und "Opfer".

Besonders deutlich ist die Anknüpfung an jüdische Reinigungsriten bei der Fußwaschung in Kap.13.[354] *Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir.* (V8), sagt Jesus zu Petrus. Wie bei den jüdischen Reinigungsriten auch gewährt hier Gott - bzw. in diesem Fall Christus - die Reinigung, die erst zur Gemeinschaft mit ihm befähigt. V10 betont nun allerdings: Die Reinigung, die durch Christus erfolgt, ist - im Gegensatz zu den jüdischen Reinigungritualen - endgültig, ein für allemal. V7 (*Was ich tue, weißt du jetzt nicht; du wirst es aber nachher verstehen.*) macht klar: die Fußwaschung verweist auf das Geschehen am Kreuz.

---

[350] Sollte vor diesem Hintergrund etwa auch τετέλεσται (19,30) auf Gen 2,1f anspielen (vgl. HENGEL, Schriftauslegung 285)? Das wäre dann die dritte Bedeutung neben "Schrift erfüllen" und "sterben".

[351] Vgl. WEISS, Sabbath 320: "...the eschatologizing of the sabbath is not a way of abolishing the sabbath. Rather it is a way of transforming it."

[352] Bei CULLMANN (Sabbat 190f) wird übrigens der eschatologische Sabbat dann - wöchentlich! - am Sonntag gefeiert!

[353] WEISS, Sabbath 319ff, will die gesamte Kreuzesabnahme und Grablegung als joh Ironie verstehen: Joh mache sich über die jüdische Sabbatobservanz lustig, die nicht begriffen habe, daß der Sabbat durch seine Eschatologisierung Zeit und Raum enthoben sei.

[354] Natürlich soll mit der Deutung als *rituelle* Reinigung nicht geleugnet werden, daß es bei der Fußwaschung zugleich um den Knechtsdienst des Herren geht.

Während die Zeichenhandlung in Kap.13 noch mit Wasser auskam, so geben zwei andere Texte Hinweise darauf, daß Joh konkret an eine Reinigung durch das *Blut* Christi denkt:

Zum einen ist das die Erwähnung des Ysops bei der Kreuzigung, wo Wasser und Blut aus der Wunde fließt. "Blut", "Reinigung" und "Sündenvergebung" werden mit diesem Stichwort assoziiert.[355] Der andere Hinweis findet sich bei der Hochzeit zu Kana: Dort ist von sechs steinernen Krügen κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, *zur Reinigung der Juden* die Rede (2,6). Der Hinweis meint zunächst einmal, daß dieses Wasser für jüdische Reinigungsriten bestimmt war. Auf einer zweiten Ebene bedeuten diese Worte aber mehr. Das Wasser in den Krügen wird von Jesus in Wein verwandelt, der damit hier in einem σημεῖονsein Heilswerk vorwegnimmt. Wie das Wasser in den Krügen *zur Reinigung der Juden* bestimmt war, so ist es nun auch der Wein. Damit symbolisiert er nicht nur eschatologische Festfreude, sondern wie beim Abendmahl auch das Blut Christi (vgl. 6,53ff).

Ein ganz anderer Aspekt der Reinheitsgesetze begegnet uns in Kap.4. Der Hinweis, daß Juden nicht mit Samaritanern verkehren (4,9) erhält zwar keine explizite Begründung aus rituellen Vorschriften, aber es kann davon ausgegangen werden, daß dieser Kontext den Lesern gegenwärtig war. Ignoriert Jesus hier das Ritualgesetz? Dabei ist zu bedenken, daß die Jünger in dieser Szene abwesend sind, ihr Kontakt zu Samaritanern also nicht in den Blick gerät. Damit verhält es sich hier ähnlich wie bei der Frage des "Sabbatbruchs", wo auch das Handeln Jesu, nicht aber das der Jünger geschildert wird. Jesus kann deshalb ohne Gefahr, sich zu verunreinigen, mit der Samaritanerin sprechen, weil er nicht nur selbst rein ist, sondern auch der, der rein macht. Die Reinigung durch ihn ermöglicht die Gemeinschaft mit ihm (vgl.13,9).

Verbunden mit der Idee der Reinigung ist im JohEv die Opfervorstellung[356]: Jesu Tod wird als ein Sühnopfer gesehen, als das endgültige Opfer, das Gott bereitet hat. Betont wird die totale Freiwilligkeit des Selbstopfers Jesu ebenso wie sein totaler Gehorsam gegenüber dem Vater.[357]

Die wahre Reinigung erfolgt im JohEv durch Christus, seine Selbsthingabe ist das wahre Opfer. Mit "Reinigung" und "Opfer" als Deutungsmodelle für das Christus-Ereignis übernimmt Joh aus dem jüdischen Ritualgesetz ausgerechnet zwei Elemente , die man als Institutionen des gnadenhaften Eingreifens Gottes bezeichnen könnte. Dieser Zug der Rituale wird dann auch herausgestrichen:

---

[355] Vgl. Anm.91.

[356] Vgl. S.20.

[357] Möglicherweise steht bei der Opferung des Sohnes Gen 22 im Hintergrund.

Das "Gesetzliche" an ihnen tritt in den Hintergrund, Gott handelt eschatologisch und ohne menschliche Mitwirkung. Am Ritual ist Joh wichtig, was Gott tut, nicht was der Mensch tut.

Abschließend sei noch auf einen besonders jüdischen Zug des JohEv hingewiesen:
Jesus wird hier - obwohl in ständigem Konflikt mit "den Juden" - ganz als Jude geschildert. Zuletzt stirbt er auch als Jude, als König der Juden nämlich, und erhält durch Josef von Arimathäa und Nikodemus ein königliches Begräbnis *nach Sitte der Juden* (19,40). Ein letztes jüdisches Ritual, ein jüdischer Liebesdienst (vgl. Tob 1,20).

D. Tempel

Der Tempel schließlich als Heiliger Ort wird aus dem jüdischen Zeichensystem als unverzichtbare Größe übernommen. Der Tempel ist Streitobjekt eben als Ort der Gottesbegegnung, nicht nur äußerer Anknüpfungspunkt als jüdische Versammlungsstätte.
Die Anwesenheit Gottes auf Erden wird vom Tempel in die Person Jesu hinein verlagert, er wird der "Ort der Gottesbegegnung" und tritt somit funktional gesehen an die Stelle des Tempels. Zugleich nimmt er den Jerusalemer Tempel für sich, d.h. für seinen Vater in Anspruch. Nicht außer Acht gelassen werden darf, daß zur Abfassungszeit des JohEv der materielle Tempel (und der damit verbundene Kult) seit ca. drei Jahrzehnten nicht mehr bestand. Schon deshalb sollte man in bezug auf das JohEv mit dem Interpretationsmodell "Tempelkritik" vorsichtig agieren. Zur joh Problemlage gehört es, daß der Tempel nicht mehr besteht; *damit* müssen die damaligen Judenchristen umgehen, nicht mit der Frage, wie sie sich zum Tempelkult stellen. Dies ist der Hintergrund, vor dem die Deutung Jesu als des neuen (eschatologischen) Tempels zu diskutieren ist.[358] Die Vorstellung der räumlichen Anwesenheit Gottes wird nicht zugunsten eines idealistischen Modells aufgegeben, aber streng an die Person Jesu gebunden und deshalb (!) spiritualisiert.

1. Jesu Verhältnis zum Tempel

1) Die joh Fassung der Tempelreinigung

Gegenüber der synoptischen Erzählung fallen sofort einige Unterschiede ins Auge:

---

[358] Ähnlich versteht MUSSNER, Jesus, 272, die Haltung zum Jerusalemer Tempel: "Es gibt jetzt keinen bestimmten Ort der Welt mehr als die allein legitime Stätte der Gottesverehrung; Gott wird vielmehr verehrt, wo Christus ist, d.h. in aller Welt. *Mit dieser Entscheidung war für die Urkirche zugleich das die Judenheit nach der Zerstörung des Tempels bedrängende Problem: Was wird mit dem Tempel als der einzig legitimen Kult- und Opferstätte nun werden? gelöst*." [Hervorhebung A.S.] MUSSNER sieht in dem Konzept "Jesus als unzerstörbarer Tempel" auch eine "Reaktion gegen das sich nach dem Jahr 70 von der Kirche distanzierende Judentum" (275).

1. Tempelreinigung am *Beginn* des Evangeliums
2. *kein* Zitat von Jes 56,7/Jer 7,11 (*Mein Haus soll ein Bethaus sein (für alle Völker*; nur Mk*), ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht*. stattdessen: *Macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause.*)
3. Zitat von Ps 69,10
4. Zusammenordnung mit dem Tempelwort

ad 1: In der joh Tempelreinigung treffen zusammen: das erste Auftreten Jesu in Jerusalem, sein erstes Zusammentreffen mit "den Juden"[359] und das erste "mein Vater". Diese Kombination zeigt, daß es sich hier um einen für den Verlauf des JohEv grundlegenden Text handelt und keineswegs nur um mitgeschlepptes Traditionsgut. Mit der Doppelperikope von Tempelreinigung und Tempelwort wird schon im Eingangsteil der Grundkonflikt des Evangeliums eingeführt: Die erste Begegnung zwischen Jesus und "den Juden" findet im Tempel statt; *er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf* (1,11).[360]

Die erste "Amtshandlung" Jesu in Jerusalem und seine erste Aktion überhaupt abgesehen von dem "vorzeitigen" Weinwunder ist, daß er Anspruch auf das Haus seines Vaters erhebt. Die Wendung "*das Haus meines Vaters*" erinnert an Luk 2,49; auch dort findet sich die Verbindung Jesus-Vater-Tempel gleich zu Beginn des Evangeliums. Die Umstellung der Perikope aus dem traditionellen (Passions-) Zusammenhang in den Eingangsteil des Evangeliums[361] hat zwei Konsequenzen: einerseits wird damit das gesamte Evangelium unter das Thema "Passion" gestellt, andererseits wird Jesu Verhältnis zum Tempel an eine hervorragende Stelle plaziert und gewinnt damit eine besondere Bedeutung.

ad 2: Der Tempel wird durch die Rede vom "Haus meines Vaters" sofort auf Jesus hingeordnet. Damit verliert der Tempel zwar an Eigengewicht und wird Jesus untergeordnet, aber nur so kann er zu einem Element des joh Zeichensystems werden.

Es geht in der joh Tempelreinigung nicht in erster Linie um Kultkritik ("Bethaus" statt "Räuberhöhle"), sondern um die Inbesitznahme des väterlichen Hauses durch den Sohn und

---

[359] Die Hochzeit zu Kana ist zwar als jüdisches Fest mit jüdischen Gästen gedacht, aber sie heißen nicht "die Juden". Nachdem das positive Verhältnis Israels zu Jesus in der Gestalt der Mutter Jesu seinen Ausdruck gefunden hat, wird nun die Ablehnung durch "die Seinen" gezeigt. "The narratives and the discourses of 2:1-3:36 all reflect encounters between representatives of Judaism and Jesus. The author has deliberately assembled his traditions in this way to keep the implied reader in a jewish world, so that he might read of Israel's response to Jesus." (MOLONEY, Reading John 436)

[360] Vgl. THYEN, Heil 171f.

[361] Trotz der Umstellung fällt in 2,13 das Stichwort "Passa" als Vorverweis auf den Tod Jesu, der dann ja auch wirklich Thema wird.

Erben[362], der die "Hausbesetzer" vertreibt. Der Nutzungskonflikt ist also weniger der zwischen echten Anbetern und "Räubern", sondern einer zwischen Gott, dem Hausherrn, und den Händlern, die seine Wohnstätte für ihre eigenen Zwecke mißbrauchen. Der Tempel ist für Joh mehr der Ort der *Anwesenheit* Gottes als der Ort seiner *Anbetung* [363]; versteht man "Tempel" als "Ort der Begegnung zwischen Gott und Menschen", verlagert sich hier das Gewicht von der menschlichen auf die göttliche Seite, entsprechend einer Betonung der Konzepte von "zuvorkommender Gnade" und "Offenbarung". Das Verständnis des Tempels als Ort der Anwesenheit Gottes bedeutet auch eine Steigerung der Heiligkeit des Tempels.

Jesus erhebt durch die Formulierung "das Haus meines Vaters" und die Vertreibung der Händler Anspruch auf den Tempel. *"Er kam in sein Eigentum."* (1,11) findet hier seine ganz konkrete, materielle Ausformung. Dazu paßt, daß Jesus im JohEv seine öffentlichen Reden zu einem großen Teil im Tempel hält.[364] Bei der Tempelreinigung führt der Anspruch, Hausherr des Tempels zu sein, völlig konsequent zur Vollmachtsfrage.

ad 3: Der Tempel und Jesu Passion werden in doppelter Weise zusammengeordnet, einmal über das Zitat von Ps 69,10 in V17, zum anderen über die joh Fassung des Tempelwortes.

Der "Eifer um dein Haus" wird in V17 als Todesgrund genannt[365]: An Jesu Eifer wird deutlich, daß der (Jerusalemer) Tempel für Joh keineswegs bedeutungslos ist. Das Ps-Zitat ist unbedingt ernstzunehmen, auch wenn es sich dabei um eine vorläufige Interpretation auf einer ersten Stufe des Verstehens handelt. Denn obwohl diese Interpretation für Joh nur eine Teilwahrheit darstellt, wird sie doch nicht korrigiert.[366] Was Jesus im JohEv umbringt, ist tatsächlich sein Engagement für die

---

[362] Vgl. 8,35.

[363] Vgl. MOLONEY, Reading John 441: "It is not only an area where people gather to honour God, but a place where the God of Israel, whom Jesus calls »my father« […], has his dwelling." Dieser Gedanke ist im Alten Testament und im jüdischen Glauben fest verwurzelt. Vgl. zu der These auch S.111 "Das Konzept der Anwesenheit Gottes in Jesus Christus".

[364] Mehrfach finden sich im JohEv zudem Texte, denen die Beziehung Jesu zum Tempel zugrundeliegt:

1,14:	*Er zeltete unter uns,* in Anspielung auf das "Zelt der Begegnung".
K. 2:	die Tempelreinigung mit dem Tempelwort
K. 4:	Anbetung in Geist und Wahrheit: weder hier noch in Jerusalem
K. 7:	Laubhüttenrede
14,2f.23:	die himmlischen Wohnungen und das Wohnung-Machen (auch sonst häufig thematisiert: μένειν)
passim:	die Reden im Tempel.

[365] Daß hier tatsächlich auf den Tod Jesu Bezug genommen wird, erkennt man daran, daß Joh den Aorist der LXX zum Futur abwandelt.

[366] Es liegt damit ein Fall der von THEISSEN genommenen "Stufenhermeneutik" vor. MOLONEY, Reading John 449, spricht von einem "limited understanding" der Jünger und auch des impliziten Lesers vor der Auferstehung bzw. ihrer

Anwesenheit Gottes in der Welt. Dennoch ist diese Interpretation des Handelns Jesu durch die Jünger mithilfe eines Schriftwortes nur die negative Seite der engen Bindung zwischen Jesus und dem Tempel als Ort der Anwesenheit Gottes.

ad 4: Eine positive Wendung, die über den Tod Jesu hinausweist, bietet erst die joh Umarbeitung des traditionellen Tempelwortes Jesu:

1. Das Tempelwort begegnet nicht nur im Mund von "Lügenzeugen", sondern wird tatsächlich von Jesus gesprochen.
2. Es wird mit der Tempelreinigung in Verbindung gebracht und an den Anfang des Evangeliums gestellt.
3. Nur in der joh Fassung sind es die Juden und nicht Jesus selbst, die den Tempel "auflösen". Jesus fordert sie geradezu dazu auf.[367] (Passionseinverständnis; Jona-Zeichen)
4. Das Wort wird mit einer Art Erfüllungsvermerk versehen und bietet damit einen Vorverweis auf das Ende des Evangeliums.[368]

Diese Veränderungen bilden im Zusammenspiel ein sinnvolles Konzept: eine von den Synoptikern abweichende Tradition als Grund der Unterschiede anzunehmen, scheint mir deshalb überflüssig.

Hier wird also ein traditionell vorgegebenes, aber anstößiges Jesus-Wort mit einem guten Sinn versehen: ein Beispiel dafür, wie frei und zugleich wie integrierend Joh mit dem ihm vorliegenden Material umgehen kann.[369]

Tod und Auferstehung Jesu werden hier mit dem Tempel bzw. seiner Zerstörung in Zusammenhang gebracht. Vom Erzähler wird in V21 der "Tempel" des Jesus-Logions als Jesu Leib gedeutet. Diese Identifikation ist singulär im NT, wenngleich das Tempelwort schon in seiner synoptischen Form mit der Erwähnung der "drei Tage" und der Unterscheidung zwischen dem "mit Händen gemachten" und dem "nicht mit Händen gemachten Tempel" in diese Richtung leitet.

Unklar bleibt das Schicksal des Jerusalemer Tempels: Wird seine Zerstörung etwa auch "den Juden" angelastet?[370] Jedenfalls scheint er zur Abfassungszeit nicht mehr zu bestehen, auch wenn das JohEv keine Parallele zu Mk 14,2 besitzt.

Erzählung. Dem Leser gibt der Autor jedoch in V22 bereits einen Vorverweis auf einen Zeitpunkt "when both the charakters and the reader in the story will move *from the truth to the whole truth*". (Hervorhebung A.S.; vgl. 16,13; dazu mehr im Kapitel "Geliebter Jünger und Paraklet".)

[367] So bemerkt MCCAFFREY, House, 190: "It is he who gives the command: "destroy" (λύσατε). In a real sense, then, everything also depends in some way on his will (comp. Jn 13,27)."

[368] In Joh 20,9 wird das Jüngerunverständnis vor der Auferstehung noch einmal aufgenommen.

[369] Vgl. BARRETT, 218f, der zur gesamten Tempelperikope schreibt: "Diese auf den ersten Blick kunstlose und einfache joh Erzählung ist in der Tat ein sehr treffendes Beispiel für die Weise, in welcher Joh zerstreuten synoptischen Stoff und synoptische Themen sammelt, sie zu einem Ganzen zusammenfügt und dazu verwendet, unmißverständlich den wahren Sinn der synoptischen Darstellung Jesu herauszuarbeiten..."

Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Jerusalemer Tempel beruht auf der Gewißheit des JohEv, daß Gott in Jesus während seines irdischen Lebens und ebenso im Auferstandenen anwesend ist. Jesus übernimmt die Funktion des Tempels, was den Verlust des "mit Händen gemachten" Tempels erträglich macht. Der Tempel wird nicht ersatzlos gestrichen, sondern durch den "eigentlichen" Tempel ersetzt.

2) Der Jerusalemer Tempel im weiteren JohEv

Die joh Tempelreinigung darf also nicht idealistisch als Kultkritik verstanden werden.[371] Das gilt ebenso von dem Teil des Gesprächs zwischen Jesus und der Samaritanerin, der sich mit der Anbetung in Geist und Wahrheit befaßt (4,19-23): Diese wahre Anbetung ist an das Konzept der "Stunde" gebunden (4,21.23)![372] Die Kultstätten von Juden und Samaritanern sind nicht schon immer wertlos gewesen[373], die Ablösung der Anbetung Gottes von einem bestimmten Ort ist

---

[370] ROLOFF versteht die Stelle so, daß die Juden, indem sie Jesus töten, auch das Ende des (legitimen) Tempelkultes bewirken, wenngleich nicht notwendigerweise auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels angespielt würde (Kerygma 108 mit Anm. 193).
Für MCCAFFREY dagegen geht es hier nicht nur darum, daß der Tempelkult seine Legitimität verliert, sondern auch um eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Juden bei der Tempelzerstörung des Jahres 70. Jesus spreche in V19 gleichzeitig vom Jerusalemer Tempel und vom Tempel seines Leibes: "If you destroy the temple of my body (and you most certainly will) you will also destroy this Jerusalem temple, and I will raise up the New Temple of my glorified body to replace it. In this interpretation *an inseparable solidarity* is established between the Jerusalem temple and the temple of the body of Jesus." (House 189, Hervorhebung A.S.) Für beide Tempelzerstörungen wären also die Juden in einem äußeren Sinne (mit)verantwortlich - und beide wären zugleich von Jesu Aufforderung in V19 abhängig. Das Ergehen Jesu und des Tempels wären in dem Sinne nicht von einander zu trennen, daß die Haltung der Juden beiden gegenüber dieselbe ist, weil sie die Funktion, nämlich der Ort Gottes auf Erden zu sein, nicht verstehen und anerkennen. Wenn der Leib des Erhöhten an die Stelle des Tempels tritt, so wäre das keine Konkurrenz, sondern vielmehr die solidarische Übernahme einer Aufgabe, die der Jerusalemer Tempel gar nicht mehr erfüllen *kann*.
In dem letzteren Punkt scheint mir die Auslegung MCCAFFREYS zutreffend. Ob jedoch Joh "den Juden" wirklich die Zerstörung des Jerusalemer Tempels anlasten will, geht m.E. aus dem Text nicht eindeutig hervor.
Beim Tempel im JohEv muß man unterscheiden zwischen der Zeit des irdischen Jesus und der Zeit des Auferstandenen; in der Geschichte des Tempels muß man dagegen unterscheiden zwischen der Zeit vor und nach der Zerstörung. Im Unklaren bleibt die Zeit der Überschneidung, in der der Neue Tempel schon besteht, der Jerusalemer Tempel aber noch nicht zerstört ist. An ihr ist Joh aber wohl auch nicht interessiert, da diese Situation zur erzählten Zeit Jesu noch nicht und zur Abfassungszeit des JohEv nicht mehr besteht.

[371] HAENCHEN ist also im Unrecht, wenn er schreibt: "Es geht hier nicht um eine "Tempelreinigung", sondern um eine Abschaffung des Tempelkults überhaupt." (206)

[372] So auch MCCAFFREY: "The perspective of the "hour" of the passion-death of Jesus dominates Jn 4,20-24...The future temple of true worship, the topos, which has (in some sense) already arrived with Jesus (4,23a) still depends (in another sense) on this "hour" of the passion-death of Jesus, which has not yet arrived (4,21a.23a)." (House 229)

[373] V20 wird man bei genauem Lesen auf die Tempel beziehen müssen: *Aorist* für das (128 v.Chr. zerstörte) Heiligtum auf dem Garizim, *Präsens* für das auf dem Zion. So ist dann auch V21 auf der ersten Stufe des Verstehens die Ankündigung der Zerstörung auch des Jerusalemer Tempels. Die "Stunde" ist zunächst die Stunde der Tempelzerstörung

vielmehr ein eschatologisches Geschehen, das ganz auf das Auftreten Jesu, in dem Gott ortsunabhängig begegnet, angewiesen ist. "Er selbst ist der eschatologische "Topos" der Gottesverehrung..."[374] Die eschatologische Dimension drückt sich auch in der Erwähnung des Geistes (V 23f) aus: nach Joh ist der Geist (der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, der Paraklet) die Gabe Jesu an seine Jünger, die er ihnen durch Tod und Auferstehung erworben hat.

Gegen eine idealistische Abwertung des Kultes überhaupt, die zugleich Garizim und Zion auf eine Stufe stellen würde, steht der Text selbst: Das harte Wort an die Samaritanerin in V22 gibt nur dann einen Sinn, wenn zumindest der Jerusalemer Kult nicht schon immer zu verwerfen war.[375]

Während seines irdischen Lebens gibt es eine enge Beziehung zwischen Jesus und dem Tempel:

Neben der Tempelreinigung (2,14-22) findet im Tempel auch die Wiederbegegnung mit dem geheilten Gelähmten (5,14ff) statt.

Vor allem sind im Tempel aber zwei Offenbarungsreden Jesu angesiedelt: Von der einleitenden Notiz 7,14 (*Jesus ging hinauf in den Tempel und lehrte.*) bis 8,59 (*Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel hinaus.*) lehrt Jesus während des Laubhüttenfestes im Tempel; zwei Zwischenbemerkungen (7,28 und 8,20) streichen die Lehre im Tempel dabei noch heraus. Am letzten Tag des Festes gibt er sich dabei als endzeitliche Tempelquelle[376] zu erkennen (7,37ff). Auch die Rede beim Tempelweihfest (10,23-39) mit der sog. Mitte des Evangeliums (*Ich und der Vater sind eins.*), der "offensten" Offenbarung findet im Tempel statt, in der Halle Salomos. So kann Jesus auch in seinem Prozeß sagen, er habe allezeit in der Synagoge und im Tempel gelehrt (18,20).

Der Jerusalemer Tempel ist im JohEv der herausgehobene Ort der Lehre Jesu. Wesentliche Teile der Offenbarungsreden haben ihren Ort, ja sogar ihren Sitz-im-Leben im Tempel. Jesus spricht nicht nur deshalb im Tempel, weil hier bei den Festen viele Menschen versammelt sind,[377] sondern weil der Tempel der vorgegebene Ort der Begegnung mit Gott, der Offenbarung also, ist, die hier von der Festgemeinde gefeiert wird. Da die eigentliche Offenbarung im JohEv die Selbstdeutung Jesu ist, gehört gerade sie in den Tempel. Der Tempel wird also von Joh als qualifizierter Ort für das Auftreten Jesu gewählt: er ist in besonderer Weise τὰ Ἴδια (1,11), das Haus des Vaters und deshalb auch

---

und ist deshalb auch noch nicht "da" (wenngleich der Tempel und Jesus auch in bezug auf die Zerstörung verbunden sind, vgl. 2,19ff); erst in V23 handelt es sich im eigentlichen Sinne um die Stunde Jesu .

[374] MUSSNER, Jesus 272.

[375] Zur Unwissenheit der Samaritaner bezüglich der rechten Gottesverehrung vor dem Hintergrund von 2.Kö 17 vgl. BETZ, Worship 56-58.

[376] Vgl. Ez 47,1-12; Sach 13,1 (hier dient die Quelle der Reinigung von Sünden); 14,8; vgl. SCHNACKENBURG II 215f.

[377] Gegen HAENCHEN, 198, der meint: "Die Feste am jerusalemischen Tempel bieten nach dem JE lediglich Jesus eine Gelegenheit für seine eigene Verkündigung."

das Haus des Sohnes, das Haus der Gottesbegegnung und der Offenbarung. *Die Seinen aber nehmen Jesus nicht auf*: die Juden lehnen seinen Anspruch ab.[378]

Der Jerusalemer Tempel behält seine Funktion, bis der Neue Tempel des auferstandenen Leibes Jesu diese übernimmt.

In einem weiteren Sinn ist nicht nur der Tempel der Heilige Ort, sondern ganz Jerusalem. Der aus den Synoptikern (vgl. Mk 6,4 parr.) bekannte Spruch, daß der Profet in seiner Vaterstadt nichts gelte, wird in Joh 4,44 entgegen seiner traditionellen Bindung an Nazareth auf Jerusalem bezogen.[379]

2. Das Konzept der Anwesenheit Gottes in Jesus Christus

Schon in 1,14 ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν dürfte eine Anspielung auf Sinai und Begegnungszelt/Stiftshütte/Tempel vorliegen. Das "Zelten" hat also gerade nicht den Charakter der Vorläufigkeit.

Auch in Joh 1,51, wo auf die Himmelsleiter aus Gen 28 Bezug genommen wird, wird Jesus mit einem Ort göttlicher Anwesenheit, nämlich Beth-El (= "Haus Gottes"!), verglichen: Wie Jakob dort den Himmel offen und mit der Erde verbunden sah, so werden die Jünger es bei Jesus sehen. *Er* ist der Ort der Begegnung mit Gott.[380]

In diesen Zusammenhang gehören auch die sonderbaren Verse 1,38f mit der Frage nach dem Aufenthaltsort Jesu. Hier fällt das für das JohEv so wichtige Stichwort μένειν: Jesus "bleibt" und die Jünger "bleiben" bei ihm.[381] Obwohl man dem joh Jesus nicht gerade eine stabilitas loci nachsagen kann, wird im vierten Evangelium doch gerade der durative Aspekt seiner Anwesenheit betont. Wo immer er gerade ist: er bleibt. Das "Bleiben" hängt an ihm, nicht an einem geografischen Ort. Einen eigentlich profanen Gebrauch des Wortes gibt es bei Joh nicht mehr.[382]

Das JohEv verbindet "bleiben", "Haus (des Vaters)" und "Tempel" zu *einem* Wortfeld.

---

[378] Auf den Prologvers als Vorwegnahme der Begegnung zwischen Jesus und "den Juden" im Tempel verweist auch MOLONEY, Reading John 439.

[379] Vgl. THYEN, Heil 177f.

[380] Vgl. SCHNACKENBURG, I 319, und MCCAFFREY, House 213: "...Jesus, the Son of Man, will be the place of heavenly revelation.".

[381] HEISE, Menein, 47 und 49, betont, daß die Vokabel hier mit Bedacht gewählt sei.

[382] Vgl. HEISE, Menein, 47.

In 8,35 heißt es: *Der Sohn bleibt für immer*[383] *im Haus des Vaters.* An diesem Bleiben gibt er den Seinigen Anteil.

In den Abschiedsreden (14,2f)[384] gibt Jesus die Zusage, daß es im Haus seines Vaters (vgl. 2,16 und 8,35[385]) viele Wohnungen, also für viele eine "Bleibe" gebe. 14,2 (Haus; Wohnungen) wird mithilfe der Reziprozitätsformel[386] in 14,23 überführt (Wohnung bei ihnen machen).[387] Diese Umkehrung ist möglich, weil es hier nicht um einen Ort der himmlischen Geografie geht[388], sondern um den Ort der göttlichen "Wohngemeinschaft"[389], der in jedem Fall streng an die Gemeinschaft mit Jesus Christus gebunden bleibt. Das kann so ausgedrückt werden, daß Jesus die Gläubigen mit sich nimmt in das Haus seines Vaters, aber auch so, daß Jesus mit seinem Vater bei ihnen einzieht. Immer ist Jesus Christus der Mittler dieser Gemeinschaft. Zugleich ist er ihr Ort, die Stätte der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Und indem er das Haus bereitet, ist er auch der Weg, der Zugang zur Gemeinschaft mit Gott.[390]

Wie wir bei der Erörterung von Joh 4,20-24 gesehen haben, ist Christus damit auch der Ort der Gottesverehrung.[391]

Der Tempel wird gedeutet als Ort der gottgestifteten Gemeinschaft mit Gott. Nachösterlich ist diese in Christus gegeben, weshalb sein Leib als Tempel bezeichnet werden kann. Schon vorösterlich ist Gott in Jesus anwesend: in ihm kann man Gott begegnen.[392] Nachösterlich werden die Gläubigen in seine Gemeinschaft mit Gott miteinbezogen.

---

[383] Vgl. 14,3 ὅπου εἰμὶ ἐγὼ und 1,18 ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς: die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater steht über dem Ablauf der Zeit.

[384] MCCAFFREY, House 186, bemerkt: "The scene of the Cleansing of the Temple (Jn 2,13-22) and that of the Last Supper (Jn 13,1-17,26) both unfold after Jesus has gone up on pilgrimage to the Jerusalem Temple and in the perspective of an immediate future passover."

[385] Zum Zusammenhang mit diesen beiden Stellen vgl. MCCAFFREY, House 30 bzw.179.

[386] "Reziprozitäts*formel*" ist hier als eine Struktur verstanden, nicht als ein fixierter Wortbestand. Zur Reziprozitätsformel im JohEv vgl. BULTMANN 290 Anm.3.

[387] μονή begegnet im NT nur Joh 14,2 und 14,23. Schon die ungewöhnliche Vokabel weist auf einen Zusammenhang zwischen beiden Versen hin, der über die übliche Gemeinsamkeit der μένειν-Stellen im JohEv hinausgeht.

[388] Vgl. HEISE, Menein, 94-97.

[389] Die Formulierung verdanke ich L.STEIGER, Erzählter Glaube, Gütersloh 1978, 234. Tatsächlich hat οἰκία immer auch den Beigeschmack von "Haushaltung", "Familie"; vgl. MCCAFFREY, House 178f.

[390] Vgl. MACCAFFREY, House 196: "The disciples have access to the heavenly temple in the New Temple of the risen Jesus. In this New Temple, too, the goal of the heavenly temple and the way to it are one."

[391] Vgl. MCCAFFREY, House 229.

[392] Daß Gott in Jesus dauerhaft anwesend ist, ist auch schon in 1,33 impliziert: "Der Geist blieb auf ihm."

Ist das Haus des Vaters erst einmal spiritualisiert, so ist es möglich, den *Ort* der Gemeinschaft zwischen Gott, Jesus und den Gläubigen qua reziproker Immanenzformel ("Ich in dir und du in mir."; vgl. die dreigliedrige Formel in Joh 14,20: *Ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch.*) in den Gläubigen hineinzuverlegen. Erst durch diese Umkehrung wird die Gottesgemeinschaft weltzugewandt.

Christus war schon immer, ist immer[393] und bleibt im Haus des Vaters. Ebenso ist Jesus aber der Ort, an dem Gott auf Erden begegnet. Mit Passion und Auferstehung werden beide Aspekte der Gottesgemeinschaft auf die Gläubigen (= die im Wort bleiben) übertragen: Jesus holt sie in das Haus seines Vaters, und er und der Vater bereiten sich in den Gläubigen eine Stätte in der Welt. "The earthly mission of Jesus is complete: the distance between heaven and earth is levelled out in the New Temple of the risen Jesus."[394]

---

[393] Die präsentische Formulierung in 14,3 ὅπου εἰμὶ ἐγώ erinnert an das ὤν in 1,18: in beiden Fällen ist wohl an ein alle Zeiten umfassendes Sein Jesu bei Gott gedacht, im Sinne von zeitunabhängiger Gemeinschaft mit Gott. Vgl.McCAFFREY, House 44f.

[394] McCAFFREY, House 255.

III.Teil: Bezugnahmen auf die Lebenswelt

Die Feststellung, daß das JohEv das jüdische Zeichensystem übernimmt und durch die Hinzufügung von einem einzigen Element ("Jesus ist der Christus.") dieses vollkommen umstrukturiert, so daß es als eigenständiges Zeichensystem neben das jüdische tritt, läßt nach möglichen Entsprechungen im Bereich der sozialen Systeme fragen: Gibt es eine Analogie oder Wechselwirkung zwischen Ablösung im Zeichensystem und Ablösung im sozialen System?

Mit dieser Frage verlassen wir die Textwelt, nicht aber den Text:

Will man die Entstehungssituation des JohEv untersuchen, ist man voll und ganz auf den Text des JohEv angewiesen, um daraus Rückschlüsse zu ziehen. Es handelt sich hierbei so offenkundig um ein zirkuläres Vorgehen, daß die Gefahren kaum zu übersehen sind. Wenn hier dennoch die historische Frage gestellt wird, dann nicht um herauszufinden, wie es wirklich gewesen ist, sondern *weil der Text selbst* aus sich heraus verweist.

Das JohEv bezieht sich explizit wie implizit nicht nur auf andere Texte, sondern zugleich auf eine "Lebenswelt". (Mit diesem Begriff soll festgehalten werden, daß es sich bei der "Welt", die durch den Text scheint, bereits um eine gedeutete, *erlebte* Welt handelt.)

Wir haben es dabei mit einer doppelten Lebenswelt zu tun: der Geschichte Jesu als der historischen Basis und der Umwelt des JohEv zur Abfassungszeit. Für die erste besitzen wir zusätzlich andere Zeugnisse, zunächst in den synoptischen Evangelien, in einem weiteren Sinne aber auch in anderer antiker Literatur. Für die Umwelt des JohEv ist die Lage schwieriger: Ort und Zeit der Abfassung sind unklar und insgesamt ist die Zeit, in die die Abfassung des NT fällt, sowohl christlicher- wie jüdischerseits nur durch wenig Quellenmaterial abgedeckt. Die Situation ist dieselbe wie für die meisten Texte des NT: Äußere Zeugnisse über die Lebenswelt der joh Christen gibt es nicht.

> Ich spreche hier und im folgenden von "joh Christen" statt von "joh Gemeinde", weil in bezug auf das JohEv - anders als bei den Synoptikern - "Gemeinde" in den letzten Jahrzehnten gleichbedeutend mit "Sondergemeinde" oder "Sekte" geworden ist. Da ich nicht glaube, daß die joh Christen in einem stärkeren Maße isoliert waren als irgendeine andere Gruppe im frühen Christentum, möchte ich diese Konnotation vermeiden. Gemeint sind die Christen unter denen das Evangelium verfaßt wurde, das geistige Umfeld des Evangelisten.[395]
>
> Es ist auch deshalb besser, in Bezug auf das JohEv nicht von "Gemeinde" zu sprechen, weil es sein könnte, daß hier überhaupt keine Ortsgemeinde im Hintergrund steht, sondern vielmehr eine joh *Schule*[396]

---

[395] Von diesem geistigen Umfeld des Verfassers (vor der Abfassung) muß die Lesergemeinde (nach der Abfassung) methodisch streng unterschieden werden. Die Lesergemeinde wird erst durch das Buch hervorgebracht und zu einer Gemeinschaft.

[396] Vgl. dazu v.a. die Arbeit von CULPEPPER, The Johannine School.

> oder ein Kreis von *Freunden*[397]. Die schriftgelehrte Art des Joh erfordert geradezu ein "Studium" des Lesers; der Text erschließt sich nicht durch einmaliges Lesen oder gar nur durchs Hören. Sollte das der *Verfasserintention* entsprechen, so müßte der Autor sicher gewesen sein, daß die "Adressaten" die Möglichkeit haben würden, das Buch selbst immer wieder in die Hand zu nehmen, also direkten Zugang zu einer Abschrift hätten. Dies läßt sich am ehesten in einer Schule oder in einem Freundeskreis vorstellen.[398]

Aber auch das JohEv bildet seine Lebenswelt nicht einfach ab: Es gibt keine noch so komplizierte Formel, anhand derer man die Elemente der Textwelt auf Elemente der Lebenswelt zurückführen könnte. Denn selbst wenn die "Gemeindesituation" o.ä. das eigentliche Thema des Evangeliums wäre, ist sie doch nicht sein Inhalt; das ist "das Evangelium" - die Geschichte vom Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu.

Selbst die Personen, die sowohl zur historischen Lebenswelt als auch zur Textwelt gehören, bieten keinen sicheren Ausgangspunkt. Eigentlich müßte man nicht nur "die Juden" in Anführungszeichen setzen, sondern auch "Jesus" und "die Jünger". Zwar *repräsentieren* die Personen der Textwelt teilweise Personen der Lebenswelt (einige sind wahrscheinlich lediglich literarische Figuren), aber die Aktanten auf der Textebene dürfen *in keinem Fall* mit Personen der Lebenswelt *identifiziert* werden.

Es ist aber nicht nur die Differenz zwischen Textwelt und Lebenswelt, die zur Vorsicht bei historischen Rückschlüssen mahnt; ebenso zu beachten ist die Zeitdifferenz zwischen dem Auftreten Jesu und der Abfassung des JohEv. Auch die gesamte dazwischen liegende Spanne von ca. 70 Jahren konnte in der Textwelt ihre Spuren hinterlassen. Etliche Exegeten glauben, daraus einen Vorteil ziehen zu können, und versuchen, aus dem Evangelium eine "Geschichte der joh Gemeinde" zu rekonstruieren.[399] Gerade das Alter der hinterlassenen Spuren ist aber nahezu unmöglich zu erkennen.

Wegen dieser methodischen Schwierigkeiten ist es wichtig, zunächst einen sicheren Ausgangspunkt zu suchen.

Eine vorrangige Rolle spielen dabei konkrete Hinweise im Text auf die Welt außerhalb des Textes. Explizit aus dem Text heraus und in eine Zeit nach dem Leben Jesu deuten die Abschiedsreden (Kap.14-17).

---

[397] Vgl. 3,29; 11,11; 15,13.14.15.

[398] Diese Überlegungen passen zu dem Bild, das THEISSEN von den Verfassern des JohEv zeichnet. Sie seien sowohl finanziell wie vom Bildungsstand her in der sozialen Skala oben anzusiedeln. (Autoritätskonflikte 252-258)

[399] Den größten Optimismus besitzt hier BROWN, Ringen um die Gemeinde. Er liest das JohEv als eine "Autobiographie der Gemeinde" (30) und meint, die Phasen der Gemeindegeschichte *im Ablauf* des JohEv festmachen zu können.

Auch in manchen Erzählerkommentaren wird die Zeitebene durchbrochen: z.B. 2,22; 7,39; 12,16. Zweckangabe (20,30f) und Buchschluß (21,24f) stellen sogar ausdrücklich eine Verbindung zwischen Textwelt und Lebenswelt her.
Außerdem finden sich im JohEv Anachronismen, bei denen die Umwelt der Abfassungszeit durch die historische Erzählung durchschimmert (dazu gehören auch die Ἰουδαῖοι-Stellen, oder jedenfalls ein Teil von ihnen).

Von dieser Basis aus soll dann gefragt werden, wo sich die Lebenswelt möglicherweise auch an anderen Punkten des JohEv widerspiegelt.

A. Konkrete Hinweise im Text

1. Synagogenausschluß und tödliche Bedrohung (16,2)

Einen der deutlichsten Verweise aus dem Text heraus auf die Lebenswelt stellt Joh 16,2 dar. Hier kündigt Jesus seinen Jüngern an: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς. Ja, er spricht sogar davon, daß man es für einen Akt der Gottesverehrung halten werde, sie zu töten.
So klar es ist, daß hier aus dem Text heraus verwiesen wird, so unklar ist, woran dabei konkret gedacht ist. Beide Hinweise auf die historische Referenzebene sind (zumindest für uns heutige Leser) sehr unbestimmt: ἀποσυνάγωγος ist unabhängig vom JohEv nicht belegt, so daß unsicher ist, um was für eine Maßnahme es sich eigentlich handelt. ἀποκτείνω ist zwar in der Wirkung eindeutig (das reicht den Betroffenen, wenn auch nicht den Historikern), aber doch sehr unbestimmt, was den Vorgang angeht: Ist hier an Todesurteile in Gerichtsverfahren gedacht, an Lynchjustiz oder gar an religiös motivierten Mord?
Wegen dieser doppelten Unsicherheit ist Vorsicht angebracht bei dem Versuch, die eine Vershälfte durch die jeweils andere zu interpretieren. Die beiden Ankündigungen sollen deshalb zunächst getrennt untersucht werden.

1. ἀποσυνάγωγος

Die Vokabel ist vorjoh nicht belegt und findet sich überhaupt nur in christlicher Literatur.[400] Möglicherweise hat Joh das Wort also selbst gebildet[401] - analog zu Zusammensetzungen wie

---

[400] Vgl. SCHRAGE ThWNT VII, 845.

[401] Auch WENGST, Gemeinde 89, vermutet, "daß damit eine spezifische Erfahrung der johanneischen Gemeinde auf den Begriff gebracht und nicht die Bezeichnung eines formellen Aktes, der den Ausschluß aus der Synagoge zum Ziel gehabt hätte, übernommen wird."

ἀπόδημος[402]. Aus der außerjoh Literatur läßt sich die Bedeutung von ἀποσυνάγωγος jedenfalls nicht erheben, und so ist man ganz auf die drei Belege im JohEv - neben 16,2 noch 9,22 und 12,42 - angewiesen.[403]

a) Akteure und Betroffene

Zumindest über die Akteure informiert das Wort selbst den Leser: Es läßt kaum eine andere Deutung zu als, daß das logische Subjekt von Joh 16,2a Juden sind, denn wer sonst sollte andere von der Synagoge trennen können.

Zwar spricht Joh in den Abschiedsreden niemals von "den Juden", sondern immer nur vom κόσμος, schon in 15,25 ist aber eindeutig an "die Juden" gedacht, wenn das Erfüllungszitat als "in ihrem Gesetz geschrieben" bezeichnet wird.[404]

In dem Erzählerkommentar 9,22 werden ausdrücklich "die Juden" als diejenigen genannt, die den ἀποσυνάγωγος–Beschluß gefällt haben.[405] Hier wird es so dargestellt, als gründe die Ausschließung der Christus-Bekenner auf einem formellen Beschluß. Die Instanz, die dahinter steht, könnte in 12,42 durch die Nennung der Pharisäer angedeutet sein, nämlich die aus dieser Gruppe entstehenden rabbinischen Behörden.

Es ist das Natürlichste, bei denen, die dieser Beschluß trifft, ebenfalls an Juden zu denken: Die durch ἀπό ausgedrückte Trennung impliziert eine vorherige Zugehörigkeit oder Gemeinschaft.[406]

---

402 Vgl. MARTYN, History 42.

403 Völlig irreführend ist hier EWNT (I,352), das ἀποσυνάγωγος γενέσθαι als "mit dem Synagogenbann belegt werden", die Formulierung mit ποιεῖν aber als "aus der Synagoge ausschließen" übersetzt. Dies legt fälschlich nahe, "ausschließen" und "mit dem Bann belegen" bedeutete dasselbe oder die Stellen bezögen sich auf unterschiedliche Sachverhalte. Möglicherweise möchte der (namentlich nicht genannte) Autor es so möglich machen, 9,22 und 12,42 historisch zu verstehen, da es zur Zeit Jesu zwar keinen Ausschluß, wohl aber einen Bann gab. Daß der Unterschied zwischen beiden Formulierungen mehr sei als der zwischen Passiv und Aktiv, wird jedoch durch nichts im JohEv nahegelegt.
Die beste Übersetzung von ἀποσυναγώγους ποιεῖν ist m.E. "zu von der Synagoge Geschiedenen machen"; vgl. STRACK/BILLERBECK IV, 331.

404 Vergleichbar ist die vierte Seligpreisung in Lk 6,22: Auch Lk wählt mit οἱ ἄνθρωποι ein allgemeines Subjekt, doch das Verb ἀφορίζω läßt kaum eine andere Deutung als die auf Juden und Synagogenausschluß zu. Allerdings ist bei Lk wohl eher an ein "Hausverbot" für Missionare zu denken.
STEGEMANN, Synagoge 120ff, lehnt sowohl Trennung von Synagoge und Ekklesia wie auch Bann oder "Ketzersegen" als Deutungsmuster ab und möchte nicht an "Ausschluß", sondern an "Distanzierung gegenüber Dritten", die keine vorherige Gemeinschaft voraussetzt, denken. Für das lk Doppelwerk mag das zutreffen, für Joh sicher nicht.

405 Zum unterschiedlichen Sprachgebrauch beim Erzähler und in den Redestücken s.u. S. 152.

406 Vgl. MARTYN, History 42, der meint, die Wortbildung sei "...probably quite analogous to the word αποδημος which means »away from one's people«...".

Dem entspricht, daß die Aufhebung dieser Gemeinschaft für die joh Christen offenkundig ein Problem, ein σκάνδαλον (vgl. 16,1) darstellt. Nur für Juden bedeutet die erzwungene Trennung von der synagogalen Gemeinschaft des jüdischen Volkes selbst ein Problem und nicht erst eine daraus etwa resultierende Bedrohung.[407]

"Diese traumatische Spaltung des Gottesvolks und der schmerzliche Ausschluß der jüdischen Christen aus ihrer Synagoge"[408] müssen im JohEv verarbeitet werden.

Die von WOLFGANG STEGEMANN vorgetragene Idee, die ἀποσυνάγωγος-Stellen würden "eine Situation ansprechen, in der solchen »Gottesfürchtigen« der Besuch der Synagogen bzw. die Teilnahme an synagogalen Gottesdiensten verwehrt wurde, die Jesus als Messias glaubten und sich zugleich auch zur christlichen Gemeinschaft hielten"[409], ist intelligent, aber unhaltbar. Zwar wird hier eine Lösung angeboten für das Problem, wie es ein seiner Intention nach dauerhaftes Synagogenverbot geben könne und warum keine sonst bekannte Synagogenstrafe mit dem ἀποσυναγώγους ποιεῖν identifiziert werden kann, aber dagegen spricht zunächst einmal der Vers 12,42, den STEGEMANN sogar für seine Interpretation anführt.

Die dort genannten ἄρχοντες möchte er offenkundig als Gottesfürchtige oder Freunde des Judentums verstehen, wenn er schreibt: "Gerade unter den Sympathisanten des Judentums fanden sich ja eher hochgestellte Persönlichkeiten."[410] Diese Argumentation wird von STEGEMANN allerdings selbst zunichtegemacht, wenn er in diesem Kontext auf Nikodemus verweist, der ebenfalls nur im Geheimen mit Jesus Kontakt aufnimmt. Gerade Nikodemus wird von Joh aber als ἄρχων τῶν Ἰουδαίων bezeichnet (3,1). Er ist ein *jüdischer Sympathisant Jesu*, nicht ein *Sympathisant des Judentums*.[411] Es gibt kein Indiz *im JohEv*, daß es sich mit den ἄρχοντες in 12,42 anders verhielte. Auch die beiden anderen Stellen, an denen ἄρχοντες im JohEv erwähnt werden,

---

[407] Ähnlich urteilt auch WENGST, Gemeinde 155f: "Nur für eine vorwiegend judenchristliche Gemeinde in einer jüdisch bestimmten Umwelt kann der Ausschluß aus der Synagoge ein ernsthaftes Problem darstellen."

[408] THYEN, Johannesevangelium 212.

[409] STEGEMANN, Synagoge 141. Vgl. ebd. 104f Anm.24. Die Argumentation übernimmt AUGENSTEIN, Liebesgebot 86. Vgl. dazu aber jetzt STEGEMANNS eigene Darstellung in Sozialgeschichte 200f und 209-211. In den vom Synagogenausschluß Betroffenen sieht er nun christusgläubige Juden.

[410] STEGEMANN, Synagoge 141.

[411] Es ist übrigens auch nur eingeschränkt richtig, Nikodemus mit den ἄρχοντες in 12,42 in Verbindung zu bringen, da von ihm nie gesagt wird, daß er *glaube*. Es handelt sich bei ihm eher um einen Sympathisanten als um einen "heimlichen Jünger". 19,38 bezieht sich nur auf Joseph von Arimathäa - Nikodemus kommt erst später dazu.

7,26 und v.a. 7,48, wo sie zusammen mit den Pharisäern genannt werden, geben keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß Joh die *jüdische* Führungsschicht meint.[412]

Die Ansicht STEGEMANNS, "gerade die untypische Formulierung der Maßnahmen mit ἀποσυνάγωγος könnte darauf deuten, daß die Betroffenen keine Juden, sondern eben Heiden, nämlich Gottesfürchtige sind"[413], läßt sich also nicht halten.[414]

Richtig ist aber wohl seine Vermutung, daß die "untypische Formulierung" auch eine ungewöhnliche Maßnahme bezeichnet und nicht eine der (bekannten) *inner*synagogalen Strafen.[415] Das Außergewöhnliche ist einerseits, daß die Gemaßregelten damit aus dem Geltungsbereich der Maßregelung ausscheiden, andererseits aber auch, daß diese nur während eines äußerst begrenzten Zeitraumes stattgefunden hat, nämlich in der Zeit ca. von 70 bis 100, d.h. zwischen der Tempelzerstörung und der Einfügung des "Ketzersegens" ins Achtzehnbittengebet. Danach ist die Trennung vollzogen, und es ist deshalb nicht verwunderlich, daß uns in der erst danach einsetzenden rabbinischen Literatur die Verfahrensweise für den Ausschluß der christusgläubigen Juden nicht geschildert wird. Deutlich wird dagegen die Situation der Minim *nach* dem Ausschluß[416]: "Jeder persönliche u. geschäftliche Verkehr mit ihnen wurde verboten; das geschah so gründlich, daß die Heiden (Nichtisraeliten) in dieser Hinsicht wesentlich günstiger dastanden als jene; niemand sollte ihnen in einer Gefahr Hilfe bringen; ihre Opfergaben im Tempel wurden abgewiesen, sie selbst aber in den Gottesdiensten feierlich verwünscht, sooft das Achtzehnbittengebet gebetet wurde..."[417]

---

412 Selbst der "Hauptmann von Kapernaum", der bei Mt und Lk eindeutig als Gottesfürchtiger gezeichnet wird, ist im JohEv nicht als ἑκατόνταρχος bezeichnet, sondern als βασιλικός, womit unklar bleibt, ob es sich tatsächlich um einen *heidnischen* Offizier handelt. Die Gegenüberstellung "Ablehnung durch das Gottesvolk / Glaube bei den Heiden" fehlt im JohEv völlig. Zu demselben Ergebnis kommt PANCARO, Church 405: "John is not at all concerned with Gentiles... There is no question of having to explain how non-Jews can be said to have become the »people of God«."

413 Synagoge 105, Anm.24.

414 STEGEMANNS Darstellung entspringt wohl dem Wunsch, den Synagogenausschluß als weniger schwerwiegende Maßnahme von seiten der Juden darzustellen, um nicht in den antijudaistischen Ton des JohEv einzustimmen.Doch indem er den Antijudaismus vermeidet, verliert er zugleich die jüdische Identität des JohEv und der joh Christen - wie überhaupt der ersten Christen - aus dem Blick. Eine solche Darstellung gerät in die Gefahr, den Antijudaismus durch eine Verleugnung des Judenchristentums zu ersetzen. In seiner Sozialgeschichte zeigt STEGEMANN dagegen jetzt eine hohe Sensibilität für die Problematik der joh Judenchristen.

415 Vgl. MARTYN, History 44.

416 Während מְשׁוּמָּדִים (oder מומרים) sich als "Abtrünnige" selbst lossagen, sind מִינִים "Ketzer", die aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen worden sind. Vgl. STRACK/BILLERBECK IV, 330.

417 STRACK/BILLERBECK 331; vgl. die dazu dort 332f angegebenen Stellen.

b) Art der Maßnahmen

In welcher Weise aber findet diese Ausgrenzung der joh Christen statt?

Auszuschließen sind die Synagogalstrafen: Die davon Betroffenen bleiben Juden und Synagogenangehörige[418], selbst wenn sie vom Gottesdienst - womöglich sogar lebenslang - ausgeschlossen werden.[419]

Selbst der Synagogenbann ist von seinem Sinn her eine nur vorübergehende Maßnahme. "Um den einfachen oder verschärften Synagogenbann handelt es sich nicht, weil dieser zeitweise Ausschluß von der religiösen Gemeinschaft und zum Teil vom gesellschaftlichen Verkehr eine Besserungsstrafe war, die einen Juden von der Synagoge nicht trennen, sondern als gehorsamen Gesetzeserfüller wieder zu ihr zurückbringen sollte."[420]

Näher liegt es, an die Birkat ha-Minim zu denken, die ein christusgläubiger Jude unmöglich mitsprechen konnte.[421] Doch auch hier tun sich bei näherer Betrachtung Schwierigkeiten auf: Zwar ist die Einfügung des "Ketzersegens" eine Art offizieller Maßnahme der Rabbinen (unter Gamaliel II. um 90 n.Chr.), was dazu passen würde, daß in Joh 9,22 eine Beschlußfassung berichtet wird.[422]

Historisch ist ein solcher Beschluß - etwa der in der in der Forschung umstrittenen Synode von Jabne - jedoch fragwürdig: Zwar wurde die Birkat ha-Minim unter Gamaliel II. in das Achtzehnbittengebet eingefügt; es ist aber nicht sicher, wann diese erweiterte Form überall in Gebrauch war und ob sie schon zu Beginn die "Nazarener" (נֹצְרִים = Christen) ausdrücklich nannte.[423]Zudem ist schwer vorstellbar, daß es zur Ausscheidung der Häretiker aus der Synagoge

---

[418] Vgl. MARTYN, History 44 : "...the preposition away from (απο) shows clearly that whatever may be taking place, it is not a matter of *inner*-synagogue discipline." (MARTYN selbst identifiziert Synagogenausschluß und Ketzersegen.) Daß es sich um eine dauerhafte Trennung handelt, unterstreicht der joh Gebrauch von "die Juden" (vgl. S.137-141 das entsprechende Kapitel).

[419] Vgl. STRACK/BILLERBECK IV, 329ff.

[420] SCHNACKENBURG II, 317.

[421] Anders MAIER, Auseinandersetzung 141: "Es ist fraglich, ob Judenchristen sich selbst als Minim einstuften und sich daher betroffen fühlten..." Vielleicht sind die von Joh als "heimliche Jünger" bezeichneten Christen eben solche, die sich nicht betroffen fühlten.

[422] MARTYN schreibt zu 9,22: "The first two elements show us clearly that the subject under discussion is a formal agreement or *decision* reached by some *authoritative Jewish group* at some time *prior* to John's writing." (History 38)

[423] WENGST, Gemeinde 94, kommt sogar zu dem Schluß, daß נֹצְרִים sekundär sein *muß*.

Da die jüdischen Gebete in tannaitischer und auch noch amoräischer Zeit nicht aufgeschrieben werden durften, ja der Wortlaut bewußt offen gehalten wurde, weil der jeweilige Beter nicht "plappern" (vgl. Mt 6,7), sondern spontan formulieren sollte, gibt es überhaupt keine Urform des "Ketzersegens". Festgelegt waren auch beim Achtzehnbittengebet Gamaliels II. lediglich die Reihenfolge der Bitten und der jeweilige ungefähre Inhalt. Vgl. HEINEMANN, Prayer 26 u.ö., PETUCHOWSKI, Geschichte 24ff und DIETRICH RGG^3 V 1462.

genügte, den "Ketzersegen" im Gottesdienst sprechen zu lassen, ohne daß *vorher* klar war, wer als Häretiker zu betrachten war. Der Einfügung der Birkat ha-Minim muß deshalb m.E. ein längerer Klärungsprozeß vorausgegangen sein.[424]

Hinzu kommen Hinweise im JohEv, daß der Synagogenausschluß mehr war als eine automatische Selbstausschließung durch Selbstidentifikation als "Minim".

Spuren eines geordneten "Ketzerprozesses" lassen sich im JohEv nicht ausmachen. Die geschilderten "Verhöre" von Jesus-Anhängern (Täuferbefragung, Befragung des Blindgeborenen und seiner Eltern, Petrus am Kohlenfeuer) sind sämtlich nicht als Befragungen vor einem ordentlichen Gericht gezeichnet.[425]

Andererseits deuten diese Texte darauf hin, daß der Synagogenausschluß nicht allein durch das Nicht-Mitsprechen der Birkat ha-Minim geschah. Der "Ketzersegen" ist möglicherweise als institutionalisiertes Verfahren am Ende eines Ausscheidungsprozesses zu verstehen. Zunächst wurden wohl Juden mit auffälligen Sondermeinungen (über Jesus o.a.) einer kritischen Prüfung durch Schriftgelehrte unterzogen, die auf Dauer dazu führten, daß sich gewisse Routinen herausbildeten, die dann im "Ketzersegen" zu einem schnellen und im kultischen Vollzug verankerten Lackmustest vereinigt wurden wie in einem standardisierten Fragebogen.

Aus dem Text des JohEv läßt sich nicht eindeutig erschließen, ob der "Ketzersegen" zur Abfassungszeit tatsächlich schon in das Achtzehnbittengebet eingefügt war.[426] Jedenfalls geht es hier wie dort um dieselbe Auseinandersetzung.

Das Ergebnis läßt sich als Exkommunikation beschreiben, d.h. als einseitige Aufkündigung der Gemeinschaft.[427] Die joh Christen verloren damit ihre alte Identität. Da die jüdische Gemeinschaft sie nicht länger anerkannte, waren sie keine Juden mehr, sondern "Unpersonen".

c) Datierung

Die Frage, wann die joh Christen diese einschneidende Erfahrung machten, läßt sich nicht eindeutig klären. Während die absolute Datierung des Ausschlusses abhängig davon ist, an welche Maßnahmen konkret zu denken ist, ist die relative eindeutig *vor* der Textabfassung anzusetzen,

---

[424] Zu dem Schluß, daß der Synagogenausschluß *vor* der Birkat ha-Minim liegt, kommt auch WENGST, Gemeinde 100ff. Ähnliche Zweifel an der Gleichsetzung hegt MEEKS, Funktion 260 Anm.40.

[425] Anders also als in der synoptischen Verfolgungsankündigung Mk 13,9-13 parr.

[426] MAIER, Auseinandersetzung 140, hält es für unsicher, ob der "Ketzersegen" vor 135 n.Chr. im Wortlaut fixiert war. Vgl. zu diesem Problem o. Anm.423.

[427] Die Reaktion auf die Exkommunikation ist dann eine Conversion, vgl. u. Anm. 444, eine subjektive Annahme der fremddefinierten religiösen Identität.

denn die erste Erwähnung von ἀποσυνάγωγος in 9,22 macht deutlich, daß Joh hier mit einem Vorwissen bei seinen Lesern rechnet. Die distanzierende Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι zeigt zudem, daß der Synagogenausschluß bereits abgeschlossen ist.

Für die Zeit Jesu läßt sich keine entsprechende Maßnahme finden. Die Verse 9,22 und 12,42 sind Anachronismen, was 9,22 mit ἤδη selbst andeutet, und 16,2 verweist als Teil der Abschiedsreden in jedem Fall aus der Zeit Jesu in eine spätere.

Der Synagogenausschluß hat also nach dem Tod Jesu und vor der Abfassung des JohEv stattgefunden, wahrscheinlich kurze Zeit davor, denn erstens stellt der "Hinauswurf" (vgl. 9,34f: ἐξέβαλον) noch ein Problem dar, und zweitens ist die eigene Abgrenzung gegenüber der Synagoge noch nicht so weit fortgeschritten, daß man nicht auch Christen *innerhalb* der Synagoge kennen würde, wenngleich ihr Status nun zweifelhaft ist.

d) Beschränkung auf das JohEv

Warum aber hat diese Ausgrenzung der christusgläubigen Juden aus der Synagoge im übrigen NT anscheinend keinen Niederschlag gefunden? Wenn der Ausschluß nicht einfach mit der Einfügung des "Ketzersegens" gleichzusetzen ist, kann die zu vermutende spätere Abfassung alleine nicht ausschlaggebend sein.

Ein weit verbreitetes Lösungsmodell geht davon aus, daß die joh Christen eine isolierte Existenz als Sekte führten. M.E. läßt sich dieser Begriff hier aber nur insofern anwenden, als es sich um eine Art *jüdischer* Sekte handelt. Zu joh Zeit gibt es keine "Großkirche", von der man "Sekten" unterscheiden könnte, sondern einen bunten Flickenteppich christlicher Gruppen, die sich v.a. in einem Punkt einig waren, nämlich daß Jesus der Christus ist.

Weiter scheint mir die Überlegung von WENGST zu führen, daß der Synagogenausschluß "nur für eine vorwiegend judenchristliche Gemeinde" wirklich ein Problem darstellte.[428] Bei den joh Christen scheint es sich um eine streng judenchristlich geprägte Gruppe zu handeln, die sich selbstverständlich weiterhin zur Synagoge gehalten hatte, während sich andere christliche Gruppen innerlich selbst schon viel weiter von der Synagoge entfernt hatten und deshalb vom Ausschluß genau so betroffen *waren*, sich aber wesentlich weniger betroffen *fühlten*.

Hinzukommen dürfte eine lokale Ausprägung in der Haltung der Synagogenleitungen: Zwar versuchte das rabbinische Judentum unter Gamaliel II. sich flächendeckend durchzusetzen, zunächst aber war das eher Wunsch als Wirklichkeit. Auch hier muß man darum berücksichtigen, daß eine

---

[428] Gemeinde 155f.

Uniformität im Wortlaut des "Ketzersegens" eher unwahrscheinlich ist.[429] Je nach lokaler Tradition ist es also möglich, daß die Formulierung sich deutlicher oder weniger deutlich gegen christusgläubige Juden richtete.

e) Gründe für den Ausschluß

Zumindest in der joh Textwelt ist das Kriterium für den Ausschluß allein das Christus-Bekenntnis:[430] In 9,22 heißt es explizit "wenn ihn einer als Christus bekennt" (ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν), in 12,42 geht es jedenfalls um ein Bekenntnis, wenngleich dessen Inhalt nicht deutlich wird οὐχ ὡμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται). Für 16,2 ist die Begründung wohl in 15,21 zu finden, zwar ohne das Stichwort "bekennen", aber dafür mit der Erwähnung des "Namens" (διὰ τὸ ὄνομά μου).

Dazu paßt, daß auch an anderen Stellen des JohEv ein besonderes Gewicht auf dem Christus-Bekenntnis liegt: Der vom Evangelium selbst genannte Abfassungszweck lautet, daß die Leser glauben sollen, "daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist" (20,31). Und man kann wohl (mit Blick auf das joh Zeugnis-Motiv) hinzufügen, daß sie das nicht nur glauben, sondern auch *bekennen* sollen. Daß das Christus-Bekenntnis hier genannt wird, zeigt, daß seine Bedeutung nicht auf die Textwelt beschränkt ist, denn der Abfassungszweck verweist ja aus dem Text in die Lebenswelt.

Deckungsgleich mit 20,31 ist das Christus-Bekenntnis der Martha in 11,27. Außerdem findet sich im sog. Hohepriesterlichen Gebet eine bekenntnishafte Formel mit dualem Aufbau: "Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott und, den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen." (17,3)[431]

Zudem gibt uns Joh selbst in 1,41 und 4,25 die Übersetzung Messias = Christus[432] und betont mit dieser Doppelung die Bedeutung des Wortes "Christus". Und in der Passionsgeschichte wird deutlicher als bei den Synoptikern, daß Jesus als der Messias des jüdischen Volkes stirbt.

Der Wortlaut der joh Bekenntnisse könnte darauf hinweisen, daß besonders die Verbindung Christus = Sohn Gottes auf seiten der Rabbinen als anstößig empfunden wurde. Denn daß der Messias der Sohn Gottes ist, wird im JohEv nicht mehr als Annahme an Sohnes statt, sondern

---

[429] Vgl. Anm..423.

[430] Vgl. hierzu auch den Abschnitt "Bekenntnis und Zeugnis" S.142ff.

[431] Daß Jesus in diesem Vers selbst von "Jesus Christus" spricht, legt die Vermutung nahe, daß hier eine Bekenntnisformel aufgenommen wurde. "Jesus Christus" begegnet in den Evangelien nie in der Erzählung, und auch der joh Jesus, der von sich häufig in der 3.Person spricht, tut das sonst nie mit diesem Kurzbekenntnis. S.u. S.145

[432] Μεσσίας im NT nur an diesen beiden Stellen.

essentiell verstanden[433]. Hierin sahen die Rabbinen einen Verstoß gegen den Monotheismus, also Blasphemie.

Wir wissen jedoch - aufgrund fehlender äußerer Zeugnisse - nicht, wieviel vom symbolischen Universum des JohEv zur Zeit des Synagogenausschlusses schon bestanden hat. Damit handelt es sich hier um eine klassische Ei-oder-Henne-Problematik: Wurden die joh Christen aus der Synagoge ausgeschlossen, weil sie Jesus zum absoluten Mittelpunkt ihres Glaubens gemacht hatten, oder machten sie ihn erst dazu, weil sie durch den Ausschluß ihre jüdische Identität als Mittelpunkt verloren hatten?[434]

Nicht nur die "hohe" Christologie, wie wir sie im JohEv finden, scheint aber zum Konflikt geführt zu haben, sondern es genügte angeblich das gewöhnliche Bekenntnis, daß Jesus der Messias sei. Warum wurde dieses Bekenntnis für die Rabbinen so unerträglich, daß es zum Synagogenausschluß führte?

Zwar waren messianische Bewegungen von der jüdischen Führungsschicht auch sonst nicht immer wohlgelitten, aber der Ausschluß aus der Synagoge stellt doch eine ultima ratio dar, zu der nur in diesem Fall Zuflucht genommen wurde.

Das Problem dürfte also weniger sein, daß *jemand* für den Messias gehalten wird, sondern mehr, daß dieser Jemand Jesus von Nazareth ist. Tatsächlich zieht sich durch das ganze Evangelium die Auseinandersetzung um die Messianität Jesu.[435] Nach der Hinrichtung Jesu bzw. nach Ostern spitzt sich der Konflikt zu: Nun wird ein Geschlagener, ein Toter für den Messias gehalten[436] (vgl. die Frage des Volkes in 12,34, ob nicht der Christus in Ewigkeit bleiben müsse[437]).

Daß Jesus von Nazareth der Messias (gewesen) sein soll, ist für die jüdische Führung sowohl religiös wie auch politisch anstößig: religiös, weil er in vielerlei Hinsicht nicht den verbreiteten Erwartungen entsprach, politisch, weil er als Aufrührer hingerichtet worden war, und deshalb die Synagoge, die seine Anhänger in ihren Reihen duldete, damit ebenfalls verdächtig wurde. Messianische Gruppen wurden staatlicherseits stets mit Aufruhr konnotiert - um so mehr eine, deren

---

[433] Präexistenz des Logos, Fehlen der Taufe Jesu und der Geist-Taube, absolutes ἐγώ εἰμι und ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (10,30) sind dafür nur besonders deutliche Beispiele. Man sollte sich allerdings hüten, hier die späteren trinitätstheologischen Distinktionen hineinzulesen.

[434] Vgl. MEEKS, Funktion 281, der hier eine dialektische Beziehung "zwischen sozialer Erfahrung und Ideologie" sieht. Von Meeks übernehme ich auch den Begriff des "symbolischen Universums".

[435] Bes. deutlich in Kap.7.

[436] Vgl. WENGST, Gemeinde 99.

[437] Zur Problematik, ob dies ein jüdischer Einwand gegen die Messianität Jesu gewesen sein könne, vgl. WENGST, Gemeinde 107f.

Messias bereits von römischen Behörden verurteilt worden war. Beide Arten von Einwänden hängen also nicht zuletzt mit dem Sterben Jesu zusammen.

Ein Messias Jesus war also für die Synagoge auch ohne Anspruch auf Göttlichkeit schwer zu ertragen.

Hinzu kommt die zeitliche Situation: Das sich nach 70 neu, d.h. rabbinisch konstituierende Judentum mußte gegenüber messianischen Sekten besonders empfindlich reagieren; eine Situation, die später, etwa zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes, nicht mehr vorhanden war, da die Rabbinen sich bis dahin durchgesetzt hatten.

f) Folgen für die joh Christen

SCHNACKENBURG schreibt zum Synagogenausschluß, "...ohne Zweifel traf er *frühere Juden* in der joh. Gemeinde hart.", und meint, deshalb "konnten *frühere Juden*, die zum Christenglauben übergetreten waren, wieder schwankend werden."[438] So richtig diese Bemerkung in der Sache ist, so falsch ist sie auch formuliert: es handelt sich keineswegs um *frühere* Juden. Die Betroffenen sind, als sie Christen wurden, Juden geblieben, messianische Juden. Vor dem Synagogenausschluß gibt es keinen *Übertritt* vom Judentum zum Christentum.

Deshalb ist MARTYN zuzustimmen, wenn er schreibt: "...those whom the decision concerns are Jews who confess Jesus as the expected Messiah. They have evidently assumed that such a confession is compatible with continued membership in the synagogue."[439] D.h.: sie haben sich trotz ihres Christus-Glaubens weiterhin *als Juden* angesehen.

Sie sind Juden, bis sie - nicht durch eigene Entscheidung, sondern dadurch, daß sie ausgeschlossen werden - nicht mehr zur Synagoge gehören. Und eben damit werden die anderen Juden zu "den Juden".

Allerdings wird das Christ-Sein, nachdem die synagogalen Gremien die Grundsatzentscheidung getroffen haben, die man als Unvereinbarkeitsbeschluß bezeichnen kann, damit tatsächlich zur Entscheidungssache des Einzelnen: ob er nämlich bekennt - und damit aus der Synagoge geworfen wird - oder ob er versucht, den vorherigen Status als christusgläubiger Jude aufrechtzuerhalten, indem er ein *heimlicher* Jünger (19,38) wird. Damit widerspricht er innerlich aber beiden Seiten: Er erkennt auf der jüdischen Seite die Unvereinbarkeit nicht an, auf der christlichen aber nicht den

---

[438] SCHNACKENBURG III, 138 [Hervorhebungen A.S.].

[439] MARTYN, History 38.

Sendungsgedanken.[440] Einen christlichen Unvereinbarkeitsbeschluß gibt es hingegen nicht. Die Unvereinbarkeit ist hier durch die Birkat ha-Minim ein tragisches Faktum.

Es ist darum mehr als unpassend, wie BROWN von einer "johanneischen *Forderung*, die Synagoge zu verlassen",[441] zu sprechen. Was Joh fordert, ist, Jesus als den Christus zu bekennen und dieses Bekenntnis über die Zugehörigkeit zur Synagoge zu stellen, d.h. die Christen sollen nicht dazu bereit sein, (aktiv) die Synagoge zu verlassen, sondern dazu (passiv) hinausgeworfen zu werden! Ein Land zu verlassen, auszuwandern, ist etwas wesentlich anderes als ausgebürgert zu werden, wie seinerzeit etliche Bürger der ehemaligen DDR erfahren haben (um nur eines von vielen zeitgenössischen Beispielen zu nennen). Es geht hier um den Entzug der eigenen Identität durch diejenigen, mit denen man diese Identität bislang geteilt hat.[442] Und es geht auch um die Ausstoßung in die Nicht-Identität. Der Bruch in der Identität der Betroffenen ist zunächst ein von außen konstatierter Bruch - ob nun zu recht oder zu unrecht konstatiert. (Daß auch innerhalb des Judentums ein Umbruch stattgefunden hatte, zugunsten des pharisäischen Judentums, muß den Christen nicht unbedingt bewußt gewesen sein; Joh beschreibt jedenfalls das pharisäische Judentum als *das* Judentum.)

Der Konflikt mit dem rabbinischen Judentum, gipfelnd im Synagogenausschluß, führte zu einer Auffächerung der joh Christen. Es gibt nun ehemalige Christen, heimliche Jünger und aus der Synagoge Ausgeschlossene:

Etliche Jesus-Sympathisanten kehrten den Christen sicher frühzeitig den Rücken, weil sie selbst Spannungen zwischen ihrem traditionellen jüdischen Glauben und der christlichen Botschaft empfanden.

Die Aussicht, aus der Synagogengemeinde, aus der religiösen und sozialen Gemeinschaft, über die sie sich selbst identifizierten, ausgeschlossen zu werden, führte bei einem anderen Teil der Christen zu einem Rückzug ins Private. "Many Jews, even rulers, do in fact believe, but they manage somehow to conceal their faith, lest they be excluded from the company of their brothers."[443] Sie hören nicht auf zu glauben, daß Jesus von Nazareth der Messias ist, sie bekennen diesen Glauben jedoch nicht und interpretieren die Messianität Jesu anders als das JohEv.

---

[440] Auch wenn Sendung nicht unbedingt "Mission" meint, ist sie doch mit Heimlichkeit nicht zu vereinbaren.

[441] Ringen 60 [Hervorhebung A.S.].

[442] Auch die aus der DDR Ausgebürgerten verstanden sich ja teilweise durchaus als sozialistische Deutsche und die DDR damit als ihre angestammte Heimat. Wenn die selbsternannten Hüter des Sozialismus anderen Sozialisten diese Identität entzogen, gerieten diese dadurch in eine Identitätskrise, die sich auch darin äußern konnte, nun umgekehrt der DDR-Führung den Sozialismus endgültig abzusprechen - wie Joh den Juden, die nicht Jesus als den Messias anerkannten, abspricht, wahre Israeliten zu sein.

[443] MARTYN, History 41.

Die *Selbst*interpretation Jesu im JohEv, der Heilige Geist als Interpret und auch der Sendungsgedanke könnten eine ihrer Grundlagen darin haben, daß die Interpretation der Ausgeschlossenen gegenüber "bequemeren" der "heimlichen Jünger" göttlich legitimiert werden muß. Die joh Christen vergewissern sich hier ihrer eigenen Deutung.

Zu den übriggebliebenen joh Christen dürften auch viele der Gottesfürchtigen, die in Jesus den Messias sahen, gehört haben. Der Ausschluß wird sie ebenso wie Juden betroffen haben, jedoch mit unterschiedlichen Konsequenzen: Während die Gottesfürchtigen nun v.a. befürchten mußten, ohne den Schutz durch die Synagoge wegen "jüdischer Lebensweise" angeklagt zu werden, verloren die Judenchristen ihre gesamte alte Identität. Man könnte das als eine verspätete und fremdbestimmte "Conversion"[444] bezeichnen.

Denkbar ist auch, daß schon der Synagogenausschluß an sich eine gewisse Gefährdung der Christen darstellte.[445] Daß die Synagogen sich durch ihre christlichen - und das heißt in diesem Zusammenhang: messianischen - Mitglieder dem Verdacht aussetzten, politisch gefährlich zu sein, und sich u.a. deshalb von diesen dissoziierten, besitzt einige historische Wahrscheinlichkeit.[446]

g) Innere Ablösung und neue Identität

Die Ausschließung aus der Synagogengemeinde führt zur Bildung einer eigenen christlichen Gemeinschaft. Diese ist eine Gemeinschaft der Ausgestoßenen.

MARTYNS Bemerkung zu 16,1ff: "This text makes it unmistakably clear that some members of the Johannine church have come to it from the synagogue via the formal step of exclusion from that body."[447] trifft eher auf 9,34ff zu: Nachdem der Blindgeborene *hinausgeworfen* (ἐκβάλλειν) worden ist, begegnet Jesus ihm wieder und offenbart sich ihm.[448] Er sagt von sich, er werde den, der zu ihm kommt, *nicht hinauswerfen* (ebenfalls ἐκβάλλειν; 6,37); die joh Gemeinschaft will ein Hort der Aus-

---

[444] Zur Terminologie vgl. FELDTKELLER, Identitätssuche 39: "Conversion meint den Wechsel der religiösen Bindung zu einem fremden Religionssystem, wobei die Bindung an das bisherige Religionssystem aufgegeben und durch eine ablehnende Haltung ersetzt wird."

[445] Vgl. BROWN, Ringen 36.

[446] Vgl. dazu STEGEMANN, Synagoge 148-156, der ausführlich zwei bei Josephus (Bell VII 407ff und 437ff) überlieferte Beispiele für vergleichbare Distanzierungen schildert.
MAIER, Auseinandersetzung 135, meint, es wäre "geradezu unverständlich, hätten die jüdischen Gemeinden in der Diaspora nicht alle Mittel ausgegeschöpft, um sich von den Christen zu distanzieren, die unter der Etikette "Israel" eine ernste Gefährdung der Rechtsbasis der jüdischen Gemeinden heraufbeschwören konnten".

[447] History 40.

[448] Es ist nicht unmöglich, daß 9,35-38 eine Art "Aufnahmeritual" widerspiegelt; das zuvor Erzählte macht allerdings deutlich, daß die eigentliche "Bekehrung" oder "Entscheidung" schon vorher geschehen ist.

gestoßenen sein.[449] Sie versteht sich als in Christus gegründet: Die neue Identität als Einzelne und als Gruppe wird aus ihm gewonnen, der auch der Grund des Verlustes der alten Identität als Juden war.

Nachdem die Christen aus der Synagoge und damit aus dem Kultus hinausgeworfen worden sind, interpretieren sie ihre neue Situation also positiv um. "Johanneisches Christentum ist wirklich eine neue Religion geworden, vom Judentum deutlich unterschieden, eine Religion, die zu ihrer Verteidigung behauptet, sie sei eher reicher als ärmer: Was sie dazugewann, ist größer, als was sie hinter sich ließ."[450]

Damit lösen sich die joh Christen nun auch ihrerseits von der jüdischen Gemeinschaft und das joh Zeichensystem vom jüdischen.

"Zum Glauben an Jesus kommen, bedeutet für die johanneische Gemeinschaft einen Wechsel in der sozialen Situation. Bloßer Glaube ohne den Anschluß an die johanneische Gemeinschaft, ohne entschiedenen Bruch mit »der Welt«, speziell der Welt des Judentums, ist eine teuflische »Lüge«. Darum könnte man das Buch, obwohl es keine »Ekklesiologie« enthält, als Ätiologie der johanneischen Gruppe bezeichnen."[451]

2) Märtyrertod

Kehren wir nun zurück zu Joh 16,2 und seinem wahrscheinlichen historischen Hintergrund:

Zuzustimmen ist STEGEMANN in seiner Kritik an WENGSTS Zuspitzung auf eine "behördliche Machtstellung" der Juden[452]. Von einer ganz anderen Position trifft sich damit der Einwand THYENS, daß WENGST von der Textebene unmittelbar auf die historische Referenzebene schließe.[453] Der Rückschluß von WENGST zeigt eben nur *eine* mögliche Umgebung, in der ein Text wie das JohEv verfaßt worden sein könnte.

WENGST will allerdings selbst nicht so verstanden werden, als geschehe der Synagogenausschluß mit *Kompetenz*[454], sondern lediglich in einem politischen Umfeld, das synagogalen Gremien weitgehende Kompetenz zugesteht.[455] Die "Behörde" ist also als *synagogale* Behörde zu verstehen.

---

[449] Möglicherweise ist dies der Ansatzpunkt für die vom JohEv selbst als "unjüdisch" konstatierte Offenheit gegenüber Samaritanern (vgl.Kap.4).

[450] BROWN, Ringen 41.

[451] MEEKS, Funktion 279.

[452] WENGST, Gemeinde 76 u.ö.

[453] THYEN, Johannesevangelium 215.

[454] So STEGEMANN, Synagoge 105, Anm.24.

[455] WENGST, Gemeinde 163, Anm.22.

Damit ist WENGSTS Lokalisierung aber in der Tat nicht mehr zwingend: Das geforderte günstige politische Klima verflüchtigt sich so zu einer gemäßigten Großwetterlage, die lediglich die Voraussetzungen dafür bieten muß, daß die jüdische Religionsgemeinschaft die ihr staatlicherseits eingeräumten Rechte tatsächlich ausüben kann.

Wirklich virulent wird die Frage nach dem politischen Umfeld erst bei der Frage, ob der Hinweis auf Tötungen in 16,2b historisch aufzufassen ist.

Im Gegensatz zum Synagogenausschluß impliziert der Begriff der Tötung in sich selbst noch nicht, daß die Akteure Juden sind. Könnte hier etwa der Kosmos gemeint sein, also die sehr viel allgemeinere Größe, die in den Abschiedsreden an die Stelle der "Juden" tritt? Damit könnte es sich um einen Hinweis auf staatliche oder halbstaatliche Maßnahmen gegen Christen oder gar Christenverfolgungen handeln, die ja für die Zeit Domitians zumindest immer wieder diskutiert werden. Unsicherheit besteht jedoch nicht nur über das logische Subjekt von 16,2b, sondern auch über das Zeitverhältnis zwischen den beiden Vershälften:

ἔρχεται ὥρα dürfte weniger ein Verweis auf einen (noch) späteren Zeitpunkt sein als vielmehr eine Parallelisierung mit der Stunde - und das heißt mit dem Tode - Jesu.

Es ist also Vorsicht geboten bei dem Versuch, Teil A der Ankündigung Jesu (=V2a) als eine Art vaticinium ex eventu von Teil B (=V2b) als einer zur Zeit der Evangeliumsabfassung noch nicht eingetreten Ankündigung abzusetzen, etwa gar in dem Sinn, daß der Synagogenausschluß Faktum, die Tötungen hingegen bloße Spekulation seien.

Die Unterscheidung zwischen (der Zeit) der Ausschließung und (der Zeit) der Tötung scheint mir viel eher auf der *Text*ebene vorgegeben zu sein: Die Abschiedsreden, zu denen Joh 16,2 gehört, stehen zwischen dem Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und seiner Passion. Die Ablehnung Jesu durch "die Juden" liegt also *vor* unserem Vers, die Tötung *dahinter*.

Damit ist aber noch kein Urteil über eine Entsprechung der Tötungsankündigung auf der historischen Referenzebene gefällt. Vom Text her ist es sowohl möglich, daß hier auf tatsächlich Geschehenes zurückgeblickt wird, wie auch, daß es sich um eine Antizipation handelt. Daß die Ankündigung *gar keine* Entsprechung in der Lebenswelt habe, kann m.E. ausgeschlossen werden: Die gesamten Abschiedsreden weisen explizit aus der erzählten Zeit in eine spätere, die vom Gesamttext JohEv nicht mehr erfaßt wird - und die vor der Erzählzeit liegen kann, aber nicht muß - und damit auch aus dem Text heraus in die Lebenswelt.

a) Mögliche historische Entsprechungen

(1) Ordentliches Gerichtsverfahren

Die Zusammenstellung mit dem Synagogenausschluß und die genannte Motivation ("Gottesdienst") machen klar, daß die Akteure, wenngleich nicht so genannt, "die Juden" sind.[456] Die Juden hatten aber in Palästina wie in der Diaspora keine eigene Blutgerichtsbarkeit, kommen also als Entscheidungsinstanz nicht infrage.

Dennoch ist Möglichkeit A damit noch nicht erledigt, wenn man die Darstellung des Prozesses Jesu im JohEv bedenkt: Auch in diesem Prozeß haben "die Juden" nicht die Blutgerichtsbarkeit - diese liegt auch auf der Textebene allein bei Pilatus.[457] Dennoch wird von Joh "den Juden" die Verantwortlichkeit für die Hinrichtung und der Todesbeschluß[458] zugesprochen. Sie sind es, die Jesus denunzieren und ausliefern und den unwilligen Pilatus schließlich sogar politisch erpressen[459], um die Hinrichtung durchzusetzen. "Die Juden" bedienen sich der römischen Justiz, um Jesus auf legalem Wege zu töten. An ein analoges Vorgehen könnte Joh auch in 16,2 denken. Daß Joh dieses Vorgehen "der Juden" nicht auf den Fall Jesu beschränkt sieht, zeigt sich daran, daß zumindest ein weiterer Todesbeschluß im JohEv erwähnt wird: auch Lazarus möchten die Hohenpriester loswerden (12,10).

Die Motivation "der Juden" im Prozeß Jesu wird von Joh allerdings als eine eher politische denn religiöse gezeichnet (11,47-53): Das Synhedrion, also die jüdische "Regierung", möchte sich eines Messiasprätendenten entledigen, der die Machtposition der Ratsmitglieder ebenso gefährdet wie die Zukunft des Volkes. Man befürchtet ein militärisches Eingreifen der Römer (offenkundig stehen hier bei Joh die Erfahrungen des Jüdischen Krieges im Hintergrund). Angesichts der zynischen Art und Weise, in der Joh die jüdische Führung agieren läßt, bleibt kaum Platz für die Motivation λατρεία.

Die Grundlagen des Prozesses gegen Jesus wird man jedoch unterscheiden müssen von denen der vorher im Evangelium geschilderten Tötungsversuche.[460]

---

[456] WENGST, Gemeinde 86.

[457] Vgl.18,31!

[458] 11,53 (vgl. 5,18; 7,1.19f.25; 8,37.40; auch 12,10)

[459] 19,12 (joh Sondergut!).

(2) Lynchjustiz

In Joh 8,59 und 10,31ff wird erzählt, wie "die Juden" versuchen, Jesus zu steinigen. In beiden Fällen handelt es sich um spontane Reaktionen auf christologische Spitzenaussagen Jesu, durch die er Anspruch auf Gottgleichheit erhebt: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί (8,58) und ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (10,30).[461] In 10,33 wird diese Aussage von "den Juden" explizit als Grund für die Steinigung genannt. Beide Vorfälle finden zudem im Tempel statt.

Die Motivation ist dabei eindeutig eine religiöse: "die Juden" sehen hier einen Angriff gegen den Monotheismus, also den schwersten Frevel, der überhaupt möglich ist. Die römische Obrigkeit, der Königstitel, die Messianität Jesu, d.h. die gesamte politische Dimension, die im Prozeß Jesu so wichtig ist, spielt hier keine Rolle. Die Akteure sind in beiden Fällen "die Juden", nicht spezifische Repräsentantengruppen, schon gar nicht solche mit behördlicher Funktion. Es gibt kein Gerichtsverfahren; "die Juden" übernehmen die Tötung selbst. Es handelt sich um eine Massenaktion, wobei man wahrscheinlich spezifischer an Pilger zu denken hat (K.8 gehört noch zum Laubhüttenfest, 10,30ff zur Tempelweihe). In beiden Fällen zeigen "die Juden" zunächst eine positive Haltung gegenüber Jesus, die sich aufgrund der kritischen Rede Jesu dann aber in religiösen Zorn verwandelt; das Publikum der Reden scheint sich von vornherein in einer religiös stimulierten Stimmung zu befinden[462], wie sie sich bei Pilgern an der Heiligen Stätte gut vorstellen läßt.

Mit den beiden Steinigungsversuchen haben wir also joh Belege für religiös motivierte Lynchjustiz, allerdings unter den besonderen Umständen bei Pilgerfesten. Der Tod des Stephanus (Apg 7,54-60), der Versuch, Paulus wegen Tempelentweihung zu töten (Apg 21,27-36 und 22,22f), und wohl auch die Steinigung des Paulus in Lystra (Apg 14,8-20) zeigen, daß es derlei Erfahrungen durchaus gab - wie selten sie tatsächlich auch gewesen sein mögen - und deshalb auch für die Zukunft wohl nicht ausgeschlossen werden konnten. Alle diese im NT geschilderten Fälle von Lynchjustiz sind religiös motiviert.

Für Lynchjustiz in 16,2 plädiert nun WENGST, und verbindet damit die Behauptung, diese könne nur stattgefunden haben, wenn sie behördlicherseits toleriert wurde.[463] Das gilt doch aber wohl nur,

---

[460] Nur in 11,47-53 wird die Unterredung eines Entscheidungsgremiums erwähnt. Die anderen im Zusammenhang mit dem Tötungsbeschluß häufig angeführten Stellen (5,18; 7,1.19f.25; 8,37.40.59; 10,31) weisen zwar voraus auf die Tötung Jesu, nicht aber auf den Prozeß.

[461] Vgl. die Steinigung des Stephanus in Apg 7,55ff: hier erfolgt die spontane Reaktion auf die Äußerung des Stephanus, er sehe den Menschensohn zur Rechten Gottes (obwohl hier eigentlich ein Verfahren beabsichtigt war).

[462] An ntl Beispielen für den Stimmungsumschwung von religiös stimulierten Massen vgl. auch den Umbruch von "Hosiannah!" zu "Kreuzige ihn!" und von Opfergaben zur Steinigung in Apg 14,19.

[463] WENGST, Gemeinde 87f.

wenn man annimmt, daß es sich nicht lediglich um wenige Einzelfälle gehandelt hat. Für jeden Einzelfall hingegen muß man annehmen, daß die Provokation durch als blasphemisch empfundene Aussagen den Gedanken an die möglichen rechtlichen Folgen sehr wohl verdrängt haben könnte.
Auch Joh 16,2 behauptet nicht, Tötungen seien an der Tagesordnung, sondern die Tötung von Christen werde religiös legitimiert. Es ist klar, daß eine solche Legitimation als Bedrohung empfunden werden mußte - auch wenn niemand ausdrücklich forderte, Christen zu töten, oder gar tatsächlich tötete.
Das Nicht-Eingreifen der Behörden muß nicht in einer positiven Haltung gegenüber den Juden gründen (und sei sie auch bloß dadurch erzwungen, daß die große Mehrheit der Bevölkerung aus Juden bestand); es ist ebenso möglich, daß der rechtswidrige Akt der Lynchjustiz deshalb straffrei blieb, weil die heidnischen Behörden hier einen innerjüdischen Konflikt erkannten, der sie entweder nicht interessierte, weil er keine römischen Interessen betraf oder weil der zuständige Beamte sich nicht in eine Auseinandersetzung verwickeln lassen wollte, die für ihn nur Schwierigkeiten verhieß. Diese Deutung setzt allerdings voraus, daß es sich wirklich nur um vereinzelte Übergriffe gehandelt hat; jede Ausweitung eines solchen Konflikts hätte die pax romana derart bedroht, daß die Behörden sich zum Eingreifen gezwungen gesehen hätten.

(3) Delationen

Ausdrücklich ist zwar nicht im JohEv, aber in anderen ntl Texten von einer Gefahr durch Delationen die Rede. Von besonderer Bedeutung ist für uns die Verfolgungsankündigung in der synoptischen Apokalypse (Mk 13,9-13 parr). [464] Als Akteure werden dabei Familienangehörige (bei Lk auch Freunde) genannt (Mt 10,21; Mk 13,12; Lk 21,16). Die Delationen haben den Tod der Betroffenen zur Folge: καὶ θανατώσουσιν αὐτούς [465]. Dabei sind immer noch die Verwandten das grammatische Subjekt.
Die Häufung von - z.T. wörtlichen - Einzelentsprechungen erlaubt es, Joh 15,18-16,4 als Palimpsest[466] von Mk 13,9-13 (parr Mt [10,17-22;] 24,9-14 und Lk 21,12-19) zu lesen.

---

[464] Insgesamt stellen m.E. die Abschiedsreden im JohEv die formale Entsprechung zur synoptischen Apokalypse dar; vgl. die Tabelle ??? im Anhang.

[465] Ein Bedeutungsunterschied zwischen den Verben ἀποκτείνω (so auch Mt 24,9) und θανατόω ist nicht feststellbar.

[466] Ich übernehme den Begriff "Palimpsest" für das Verhältnis von joh zu synoptischen Texten von THYEN, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1-12,19) als »Palimpsest« über Synoptischen Texten. Als literaturwissenschaftlicher Terminus wurde das Wort eingeführt von GÉRARD GENETTE, Palimpsestes. La littérature au second degré. (Vgl.u. S.164 den entsprechenden Abschnitt im Kapitel über Johannes und die Synoptiker.)

Zunächst einmal haben die joh Abschiedsreden dieselbe Situierung im Gesamtevangelium wie die synoptische Apokalypse: schon in Jerusalem, direkt vor der eigentlichen Passionserzählung. Sie stellen auch eine funktionale Entsprechung dar, denn hier wie dort bereitet Jesus seine Jünger auf ihre Situation nach seinem Tode vor. Er kündigt ihnen u.a. Verfolgungen bis hin zur Todesgefahr an: so die engere Parallele zwischen unseren beiden Textabschnitten.

Das Stichwort "Synagoge" begegnet auch im synoptischen Text, jedoch verbunden mit der Prügelstrafe, gemeint wohl die 39 Geißelhiebe. Das Töten wird in keinen Zusammenhang mit der Synagoge gebracht, vielmehr der Familie zugeschrieben.

Gegenüber der synoptischen Apokalypse fehlen im JohEv die ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς, also die weltlichen, heidnischen Machthaber. Das paßt zu unserer Feststellung, daß es dem JohEv um die innerjüdische Auseinandersetzung geht.

Grund der Verfolgungen scheint in beiden Fällen das Bekenntnis zu Jesus Christus zu sein (διὰ τὸ ὄνομά μου in Joh 15,21 und Mk 13,13 parr[467]; vgl. auch Mk 13,9 parr, bes. Lk 21,12). Auch das Motiv des Hasses (Joh 15,18ff) findet sich - damit verbunden - schon in der synoptischen Apokalypse (Mk 13,13 parr). Die Generalisierung πᾶς in Joh 16,2b hat ihre Entsprechung dort im Haß nicht nur von den Verwandten, sondern ὑπὸ πάντων [τῶν ἐθνῶν (Mt 24,9)] (Mk 13,13 parr).

Eine besondere Ähnlichkeit besteht zwischen dem mt und dem joh Text: Das Verb σκανδαλίζω (Joh 16,1) findet sich auch Mt 24,10.[468] In einer Atmosphäre des Hasses fallen etliche Gemeindeglieder ab, wovor der joh Christus seine Jünger gerade warnt. Auch Mt schreibt für eine (vorwiegend) judenchristliche Gemeinde. Der Abfall wäre also wohl in beiden Fällen einer in ein nicht-christliches Judentum. Hintergrund des Tötungsmotivs ist hier wie dort die "Mission" bzw. das Bekenntnis von Judenchristen gegenüber Juden.[469]

Außerdem benutzen beide Evangelisten dieselbe Vokabel für "töten" (ἀποκτείνω; Joh 16,2 bzw. Mt 24,9). Während Mt 10 aber die zur Abfassungszeit bereits vergangene Periode der Israelmission im Blick hat und erst Mt 24 zukünftige Bedrohungen ins Auge faßt, läßt sich eine solche zeitliche Abfolge für das JohEv nicht festmachen.

Die Gerichtsszenerie der Synoptiker begegnet bei Joh nicht. Die Zeugenfunktion des Heiligen Geistes vor Gericht wird bei Joh zur Zeugenfunktion des Heiligen Geistes gegenüber den

---

[467] LUZ, Mt II,113 spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von "Mission".

[468] Dies ist eine der wörtlichen Entsprechungen, die eine Kenntnis des MtEv bei Joh möglich erscheinen lassen.

[469] Vgl. LUZ, Mt II,113. LUZ versteht dabei "Brüder" und "Väter" im übertragenen Sinn als "(jüdische) Glaubensbrüder". Das schließt aber die Interpretation im wörtlichen Sinne als "Familie", also als engster sozialer Gruppe, nicht aus, sondern ein.

Gläubigen. Einzig die Bezeichnung des Heiligen Geistes als παράκλητος in Joh 14,16 (vgl. 14,16; 15,26; 16,7) könnte Gerichtsterminologie durchscheinen lassen.

Wenn also Joh 15,18-16,4 als Variante der synoptischen Verfolgungankündigung verstanden werden kann, dann ist es sinnvoll, auch bei Joh 16,2b an Delationen aus dem privaten (jüdischen) Umfeld zu denken. Das Töten ist also bei Joh im Gegensatz zum Synagogenauschluß keine organisierte Maßnahme offizieller Vertreter des Judentums, also auch keine "Verfolgung", sondern religiös motivierte Tat von Privatpersonen.

Das Besondere und wahrscheinlich Neue der joh Ankündigungen besteht dagegen im *Ausschluß* aus der Synagoge. Er tritt an die Stelle der synoptischen *Synagogalstrafen*. Diese Veränderung beruht wahrscheinlich darauf, daß dieser Ausschluß in der Zeit zwischen Synoptikerabfassung und Abfassung des JohEv tatsächlich eingetreten ist. Alle anderen Details sind am besten als rélecture und Reflexion der synoptischen Verfolgungsankündigungen zu verstehen. Das Töten ist m.E. sowohl direkt gemeint, im Sinne von Lynchjustiz, als auch mittelbar, durch Delationen. Der synoptische Text gibt eine Vorstellung davon, wie sich eine Atmospäre des Mißtrauens bis in die Kreise der engsten Angehörigen hinein ausbreiten konnte - besonders wenn, nachdem die christusgläubigen Juden aus der Synagoge ausgeschlossen worden waren, Teile ihrer Familien und Bekannte in den Synagogen verblieben. Indiz im Text für eine solche Entsolidarisierung in den Familien ist das Verhalten der Eltern des Blindgeborenen.

Die beiden Vershälften Joh 16,2 a und b unterscheiden sich also weder in bezug auf die Akteure (Juden), noch auf die Zeitstufe (Gegenwart der Abfassungszeit), wohl aber hinsichtlich der Realitätsstufe: der Synagogenausschluß ist für alle gültige Realität, die Tötung eine ständig bedrohliche Potentialität.

2. Die "heimlichen Jünger"

Bei den Maßnahmen gegen die joh Christen handelte es sich "um eine Ausstoßung aus der jüdischen Religionsgemeinschaft mit schwerwiegenden persönlichen und gesellschaftlichen Folgen."[470] Dies hatte die Entstehung eines Phänomens zufolge, das Joh in 19,38 als "heimliche Jünger" bezeichnet. Hier wie in 12,42 weist Joh darauf hin, daß manche zwar an Christus glauben, sich aber nicht dazu bekennen, und zwar *aus Furcht vor "den Juden"* (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων 19,38) bzw. *wegen der Pharisäer* (διὰ τοὺς Φαρισαίους 12,42). Das Motiv der Furcht findet sich

---

[470] SCHNACKENBURG II, 317.

auch in 9,22, wo allein schon mit dem Namen Jesu in Verbindung gebracht zu werden, aus Angst vor Repressalien vermieden wird (ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους).[471]

> Auch das Furcht-Motiv[472] paßt nicht zu STEGEMANNS Deutung, der Synagogenausschluß bedeute nur das Verbot des Gottesdienstbesuches für Gottesfürchtige. Für einen Gottesfürchtigen wäre der Ausschluß vom jüdischen Gottesdienst zwar bedauerlich und eine tiefe religiöse Irritation gewesen, aber keine Infragestellung seiner gesamten sozialen und wirtschaftlichen Existenz.
>
> Selbst wenn man annimmt, in 9,22 ("die Juden") handle es sich um einen Gegensatz zwischen Juden und Nicht-Juden, so läßt sich diese Deutung doch allenfalls noch für 20,19 aufrecht erhalten, wo es die Jünger sind, die sich vor den Juden fürchten, denn für die könnte man ja aufgrund der Durchdringung der Zeitebenen behaupten, sie seien als Gläubige nun gar keine Juden mehr, selbst wenn es vorher gewesen seien. In 7,13 hat jedoch der (jüdische!) ὄχλος "Angst vor den Juden", in 19,38 Joseph von Arimathäa, der einen jüdischen Namen trägt. Ebenso verhält es sich mit dem vergleichbaren "wegen der Pharisäer" in 12,42.
>
> Aber auch in 9,22 wird man nicht an Nicht-Juden denken dürfen: Gegen das Lehren des Blindgeborenen wird ins Feld geführt, daß er *in Sünden geboren sei*, nicht aber daß er kein Jude sei.
>
> Die Formulierung "aus Angst vor den Juden" ist darum m.E. kein Beweis dafür, daß es in der Abfassungsumgebung des JohEv nicht nur Juden, sondern auch Heiden gab. Übrigens würde dieses Kriterium auf Jerusalem (zur Zeit Jesu), das WENGST damit ausschließen will, sowieso zutreffen: eine Umgebung, "in der Juden nicht die einzigen Bewohner sind, in der sie aber die dominierende Kraft bilden"[473]. M.E. sind die Eltern des Blindgeborenen durchaus als Juden vorzustellen.

Der "heimliche Jünger" Joseph von Arimathäa gehört für Joh anscheinend zu den ἀρχόντες, die in 12,42 erwähnt werden. Joh übernimmt die Figur aus der synoptischen Überlieferung, wo Joseph Synhedrionsmitglied, Angehöriger der jüdischen Oberschicht und Sympathisant Jesu, nach Mt (27,57) sogar sein *Jünger* ist. Joh doppelt die Rolle des Joseph hier, um Platz für die Figur des Nikodemus zu schaffen, für den genau die Charakteristik des synoptischen Joseph zutrifft[474] - selbst der nur bei Mt explizit erwähnte Reichtum (Mt 27,57), der nun Nikodemus instandsetzt, dem König der Juden ein königliches Begräbnis zu verschaffen (Joh 19,39).

Den heimlichen Jüngern war ihr Jude-Sein wichtiger als ihr Glaube, daß Jesus von Nazareth der Messias ist. Dieses Jude-Sein hat sowohl eine religiöse Seite wie eine soziale. Die religiöse wird besonders deutlich in Joh 8,31ff: Juden, die zum Glauben an Jesus gekommen waren, spielen ihre Abrahamskindschaft gegen die Erlösung durch den Sohn aus. Der Glaube an Jesus als Messias war für die entsprechenden Personen der Lebenswelt eine *Ergänzung* ihrer jüdischen Religion, nicht

---

[471] Möglicherweise weist in diese Richtung auch schon die Tatsache, daß Nikodemus *des Nachts* zu Jesus kommt (3,2), weil er nämlich nicht mit Jesus gesehen werden möchte. Doch ist das Furcht-Motiv bis dahin noch nicht vorgekommen.

[472] 7,13; 9,22; 12,42; 19,38; 20,19.

[473] WENGST, Gemeinde 77.

[474] Vgl. SUGGIT, Nikodemus 100.

aber wie für Joh deren *Erfüllung*. Mit dieser Interpretation bleiben sie im Rahmen messianischer Gruppen innerhalb des Judentums. Als diese Gläubigen vor die Entscheidung zwischen Jesus und der Synagoge gestellt werden, ist es ihnen unmöglich, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des erwählten Volkes aufzugeben.

Dieses Christentum hält Joh offenkundig für defizient - und zwar nicht nur in bezug auf die Christologie, sondern auch weil er hier innerweltlich-egoistische Motive am Werk sieht:

SCHRAGE definiert ἀποσυναγώγους ποιεῖν als "Ausschließung aus der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft, wobei für συναγωγή also der Sinn von Gesamtgemeinde anzunehmen ist"[475]. Die Konsequenzen sind in der Tat nicht auf den Bereich der Religionsausübung beschränkt, sondern tangieren auch die Volkszugehörigkeit der Betroffenen, und d.h. einerseits ihre bürgerlichen Rechte, andererseits ihr persönliches Selbstverständnis. Religiöse Gemeinschaft und soziale Gemeinschaft lassen sich in bezug auf die Synagoge nicht trennen. Jüdisches Volk und jüdische Religion fiel in den Augen der Juden ebenso in eins wie in der Sicht ihrer Umwelt. Die Synagoge muß als alles umfassende Lebensgemeinschaft verstanden werden, außerhalb derer für einen Juden kein Leben möglich war. Möglicherweise ist Christus als Quelle des Lebens im JohEv eben deshalb so wichtig.

Da die Synagoge auch als Sozialverband verstanden werden muß, kommt zur möglichen Lebensgefahr und zum Problem der eigenen Identität auch ein nicht zu unterschätzender sozialer Druck.

Besonders Höhergestellten drohte mit dem Synogenausschluß zugleich der Verlust ihres Sozialprestiges (12,42f!).[476] Von einer direkten Bedrohung ihres Lebens ist dabei nicht die Rede. Die "Angst vor den Juden" ist aber offenbar nicht an die höheren sozialen Schichten gebunden: Für viele Handwerker und Handeltreibende dürfte das offene Bekenntnis auch eine Gefahr für ihre ökonomische Existenz dargestellt haben. Wahrscheinlich bestand zwischen den offenen und den heimlichen Christen keine Gemeinschaft mehr: wenn die Einschränkungen, die für den Verkehr zwischen Juden und Abtrünnigen galten, schon mit der Birkat ha-Minim eingeführt wurden, ist

---

[475] ThWNT VII, 847. Leider begründet SCHRAGE diese Interpretation nicht.

[476] Vgl. WENGST, Gemeinde 104. WENGST nimmt dabei an, die Gemeinde sei "nicht sonderlich vermögend gewesen"(Anm.109). THEISSEN, Autoritätskonflikte 253, kommt hingegen zumindest für Joh (und den das JohEv repräsentierenden Geliebten Jünger) zu genau dem entgegengesetzten Urteil: "Die Verfasser des JohEv bewegen sich in sozial gehobenem Milieu." Insgesamt sei Joh auf Versöhnung zwischen Ober- und Unterschichtchristen bedacht (56ff).

nicht zu sehen, wie religiös-soziale oder wirtschaftliche Kontakte zwischen Synagogenmitgliedern und bekennenden Christen hätten aufrechterhalten werden können.[477]

Es gibt vor dem Synagogenausschluß nichts, wozu man übertreten könnte.[478] Und es gibt auch nichts, woraus man Elemente entlehnen und in die eigene Religion integrieren könnte (FELDTKELLERS "Extensivierung"). Erst in dem Prozeß, der hier verkürzt als "Synagogenausschluß" bezeichnet wird, *wird* das Christentum zu einer *anderen* Religion, die dem Judentum gegenübersteht.

Aber auch danach ist das Verhältnis von Judentum und Christentum nicht das zweier x-beliebiger Religionen, sondern eine von Mutter- und Tochter-System, d.h. es besteht trotz signifikanter Differenz und Unvereinbarkeit eine weitgehende Identität des Bestandes an Elementen, weil das Christentum eben durch einen Ablösungsprozeß aus dem Judentum hervorgegangen ist. Diese verwandtschaftliche Ähnlichkeit bringt eine Verschärfung des Identitätsproblems mit sich: werden Elemente aus dem einen System in das jeweils andere übernommen, so kommen diese Elemente zu vielen anderen hinzu, die immer schon für *beide* Systeme konstitutiv gewesen sind, und "passen" zu diesen, weil sie ja schon immer mit den identischen Elementen im anderen System zusammengehört haben. Extensivierung und Conversion liegen hier also näher bei einander als sonst. Entsprechend groß ist aber auch die Angst vor Identitätsverlust und die daraus resultierende Agressivität.

Ein Teil derjenigen, die vorher die Juden sind, bilden nun eine neue Gruppe: die Christen. Es besteht also eine personale Kontinuität zum Judentum bei der Entstehung des Christentums. Im Gegensatz zu den Elementen des Zeichensystems lassen sich die Personen *eindeutig* einem System zuordnen. Die "heimlichen Jünger", die an einem der Vergangenheit angehörigen Status festhalten möchten, müssen bei dieser Trennung der Systeme ein Übergangsphänomen bleiben; sie haben weder auf der einen noch auf der anderen Seite einen Platz.

3. "Die Juden"

Wie immer es sich historisch verhalten haben mag - von Joh wurde die "Trennung der joh Christen von der Synagoge"[479] jedenfalls als Hinauswurf empfunden, nicht als freiwillige Trennung. Im JohEv manifestiert sich die Verbitterung darüber in der Darstellung "der Juden".

---

[477] Vgl. auch THYEN, Johannes 10 122, der unterstreicht, daß die Ausgeschlossenen "ihre soziale Heimat und ökonomische Subsistenz verloren haben".

[478] Eine "Conversion" im Sinne FELDTKELLERS wäre also nicht möglich.

[479] So neutral formuliert z.B. MEEKS, Funktion 260.

1) "Die Juden" als Feinde - Die Feinde als "die Juden"

Dieser "Antijudaismus" des JohEv ist heutzutage Gegenstand zahlreicher Diskussionen; das JohEv ist vielen Christen fragwürdig geworden. Eine differenziertere Betrachtung bezieht dabei die sich mehr und mehr durchsetzende Erkenntnis mit ein, daß das JohEv selbst jüdisch geprägt ist. "Noch in seinen schroffsten Antijudaismen bleibt es […] zutiefst jüdisch."[480] Das macht den Antijudaismus-Vorwurf im Munde von Heidenchristen zumindest heikel.

Kaum beachtet wird aber in dieser Diskussion, daß nicht erst die Bewertung, sondern schon die Bezeichnung "die Juden" keineswegs selbstverständlich und für das heutige Verhältnis zwischen Juden und Christen problematisch ist. Bereits in dieser Wortwahl des JohEv hat m.E. die Reaktion auf den Synagogenausschluß einen auffälligen Niederschlag gefunden.

These: Die Bezeichnung "die Juden" entspricht antithetisch dem ἀποσυνάγωγος γενέσθαι. Der joh Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι erklärt sich sowohl in der positiven und der neutralen Form wie in der negativen Form aus dem Synagogenausschluß der christusgläubigen Juden.

2) Wer sind "die Juden"?

Zunächst einmal gilt von "den Juden", was von allen Personen der Textwelt gilt: Sie sind Figuren der literarischen Ebene und können nicht einfach mit - wenn durch eine polemische Darstellung auch noch so verzerrten - Personen der Lebenswelt gleichgesetzt werden. Doch damit allein läßt sich dem Antijudaismus-Vorwurf nicht begegnen. Wenn "die Juden" im Text negativ bewertet werden, steht das ebenso im Zusammenhang mit der Beurteilung der Personen, die sie repräsentieren, wie die positive Darstellung des literarischen Jesus mit der Bedeutung, die dem historischen Jesus beigemessen wird. Man kann sich nicht in dem einen Fall auf ein bloß literarischen Phänomen zurückziehen, ohne auch in dem anderen den historischen Haftpunkt zu verlieren.

Wenn Joh von "den Juden" spricht, so meint er damit nicht, was sich sein heutiger Leser zunächst dabei denkt. Das Problem besteht weniger darin, daß die bezeichnete Personengruppe falsch identifiziert würde, als vielmehr darin, daß die Perspektive des judenchristlichen Autors wohl nur einige Jahre nach seinem Ausschluß aus der Synagoge eine andere ist als die des heidenchristlichen Lesers, der Juden nur als Angehörige einer anderen Religionsgemeinschaft kennt.

---

[480] THYEN, Johannesevangelium 220.

Joh führt den Begriff "die Juden" also m.E. nicht ein, um damit die jüdische Führungsschicht oder die Einwohner von Judäa zu bezeichnen[481], und er ist auch nicht - wie BROWN in einer interessanten Zuspitzung der Judäa-Hypothese meint - von den Samaritanern in der joh Gemeinde übernommen worden.[482] Obwohl diese Thesen gewisse Teilaspekte dessen, was mit dem Wort gemeint ist, erhellen, erklären sie doch nicht, wie es überhaupt zu der Bezeichnung kommt.

3) Der synoptische Gebrauch von Ἰουδαῖος

Die Bezeichnung der Zuhörer und Gegner Jesu als "die Juden" gehört zu den Eigentümlichkeiten des JohEv. Den Synoptikern ist diese Verwendung von **οἱ Ἰουδαῖοι** fremd, d.h. sie findet sich nicht nur wesentlich seltener, sondern nie. Von den 17 Belegen für **Ἰουδαῖος** in den synoptischen Evangelien entfallen allein 12 auf den Titel βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (so immer nur im Mund von Heiden), bei zwei weiteren (Mk 1,5 und Lk 23,51) handelt es sich um geographische Angaben, bei denen Judäa gemeint ist.

Es verbleiben also noch drei Stellen, an denen von den Juden die Rede ist: Mt 28,15; Mk 7,3 und Lk 7,3. Bei den beiden ersteren handelt es sich um Erzählerkommentare, die die Zeitebene der Erzählung durchbrechen: Der Mk-Vers ist eine zum Verständnis notwendige Information für mit jüdischen Sitten nicht vertraute heidnische Leser, der Mt-Vers ist Abschluß einer Art Ätiologie. Mt benutzt dabei Ἰουδαῖοι ohne den Artikel. Bei beiden Autoren zeigt sich im Kontext eine kritische Distanz zu den Juden auch der Zeit Jesu - aber dennoch treten diese nicht als "die Juden" auf.

Etwas anders liegt der Fall in Lk 7,3, wo "Älteste der Juden" zu Jesus geschickt werden. Dies scheint zunächst eine Parallele zum joh Gebrauch ("die Juden" als Akteure <u>in</u> der Erzählung) zu sein. Man muß aber beachten, daß derjenige, der diese Ältesten schickt, ein heidnischer (gottesfürchtiger!) Hauptmann ist, und sich die Benutzung des Wortes deshalb aus der Gegenüberstellung erklärt.

Es verhält sich also nicht nur so, daß die synoptischen Autoren noch zwischen den jüdischen Gruppen differenzieren (können) - "die Juden" werden als solche überhaupt nicht erwähnt. Mt 28,15 und Mk 7,3 zeigen gleichwohl ein distanziertes Verhältnis zu den Juden der eigenen Gegenwart.

Die 71 Belege im JohEv dagegen stehen für eine deutliche Distanz des Autors von der jüdischen Gemeinschaft.

4,9 stellt eine gewisse formale Parallele zu Mk 7,3 dar.

---

[481] Die Autoritätenthese vertritt VON WAHLDE, "Johannine Jews", die Judäathese ASHTON, Identity and Function. Zu beiden Thesen vgl. LOWE, Who Were the ΊΟΥΔΑΙΟΙ ?

[482] Vgl. BROWN, Ringen 34.

4) "Die Juden" und die Außenstehenden

Allgemein wird die Bezeichnung "die Juden" meist aus der Außenperspektive (der Heiden) heraus gebraucht (sonst eher: "Israel"). Eben in diese Außenperspektive sind die aus der Synagoge Ausgeschlossenen geraten.

So erklärt sich das Nebeneinander von jüdischem Hintergrund und ausgesprochen judenfeindlichen Äußerungen. Die joh Christen sind in ihrer Selbstwahrnehmung bis zum Synagogenausschluß selbst Juden. Nun aber werden sie ausgegrenzt. Sie hatten sich mit ihren Aussagen über die Göttlichkeit Jesu so weit an die Peripherie des jüdischen Zeichensystems gebracht, daß die Wächter dieses Zeichensystems, um die Einheit und Identität desselben zu wahren, einen Schnitt vornehmen mußten.

Das Sonderelement "Jesus ist der Christus" hatte eine solche Bedeutung gewonnen, daß das Gleichgewicht des Systems bedroht schien, um so mehr als durch die Tempelzerstörung der heilige Ort als eine der Säulen jüdischer Identität nicht mehr tragfähig war.

Auch außerhalb des eigentlichen religiösen Systems war durch den Jüdischen Krieg die Identität der Juden bedroht. Um so wichtiger wurde aber ein stabiles religiöses Zeichensystem. Um sich selbst besser von der Umwelt unterscheiden zu können, wurde für das jüdische Zeichensystem eine Straffung, eine Verdichtung notwendig, eine Konzentration auf wenige Elemente, wie sie sich uns im rabbinischen Judentum zeigt. Dieser Verdichtung fiel die breite Fülle, die das Judentum zur Zeit Jesu besaß, zum Opfer. Leidtragende waren nicht nur die Judenchristen.

Die Judenchristen sind demgegenüber in ihrer Identität nicht nur bedroht - sie verlieren diese mit dem Ausschluß aus der Synagoge. Das gilt sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesamtheit der Glaubensgemeinschaft. Damit ist - ganz abgesehen von etwaigen Gefährdungen ihrer physischen Integrität - durch die nun ehemaligen Glaubensgeschwister eine Bedrohung auf der psychischen Ebene gegeben. Die Angst findet ein Ventil in literarischer (!) Agressivität.

"Die Juden" sind für Joh nun aber nicht x-beliebige Gegner: die joh Christen haben selbst zu ihnen gehört. Ihre negative Beurteilung im JohEv entspricht spiegelbildlich der negativen Beurteilung der joh Christen *als Juden* durch "die Juden".[483]

---

[483] Ähnlich meint WENGST, Gemeinde 151, "daß die Härte, mit der "den Juden" abgesprochen wird, Gott zum Vater zu haben, bedingt ist durch die Härte der Situation, wie sie die johanneische Gemeinde erfährt. Deren Unerbittlichkeit verleitet zu unerbittlichen Schlüssen. Der Anspruch der Exklusivität ist Reflex der Erfahrung des eigenen Ausgeschlossenseins."

Vgl. PANCARO, Church 402: "They no longer had the right to consider themselves Jews... John respects the distinction as a *fact*, but *in principle* he is not ready to concede that only »orthodox« Jews can be called Jews."

Jeder Vergleich mit anderen Erwähnungen der Juden im NT muß diese besondere Perspektive berücksichtigen. Während sonst "Juden" und "Heiden" gegenübergestellt werden (bspw. im Röm und im Eph), die nun aber *beide zusammen* die christliche Gemeinde bilden, stehen sich im JohEv "die Juden" und Jesus und seine Jünger, d.h. Judenchristen gegenüber.[484]

"Die Juden" des JohEv repräsentieren die in der Synagoge verbliebenen Juden der Außenwelt. Unter ihnen finden sich erwartungsgemäß bei insgesamt äußerst negativer Bewertung durchaus verschiedenen Graustufen - von heimlichen Jüngern bis zu Ratsmitgliedern, die Beschlüsse gegen Christen fassen.[485] Daß das Heil von den Juden kommt, dürfte für jeden Judenchristen klar sein.

Mit unserem Modell erklärt sich gleichzeitig die negative Einstellung zu "den Juden" wie auch, daß sie von Joh "die Juden" genannt werden.

Die Synoptiker scheinen die Abgrenzung weniger nötig zu haben: Mk und Lk sind eher heidenchristlich orientiert, Mt setzt sich von anderen Gruppen *innerhalb* des Judentums ab (obwohl auch er "die Juden" als Außengruppe kennt).

"Israel" hingegen ist im JohEv immer positiv bewertet.[486] Bezeichnet werden mit diesem Ehrennamen Juden, die Jesus als den Messias anerkennen, also die Repräsentanten der Judenchristen im Text. Herausragendes Beispiel für diese angemessene Haltung eines Juden seinem Messias gegenüber ist Nathanael, der Jesus den "König Israels" nennt (1,49).

Jedesmal wenn im JohEv von "den Juden" die Rede ist, klingt zumindest mit, daß hier das Eigentumsvolk Gottes handelt - ob nun positiv wie in 4,22 oder wie an vielen anderen Stellen negativ. So kann schon die bloße Bezeichnung zum Vorwurf werden, auch in scheinbar so neutralen Formulierungen wie "ein Fest der Juden": immer wieder wird dargestellt, wie das Volk Gottes seinen König (und dessen Gefolgschaft) nicht aufnimmt, sondern verfolgt.

B. Konsequenzen für den Text bzw. seine Auslegung

Die traumatische Trennung vom jüdischen Zeichensystem hat im JohEv nicht nur Spuren in der historischen Darstellung hinterlassen. Auch grundlegende theologische Konzepte des vierten Evangeliums wurden von dieser Erfahrung geprägt. Dies soll nun an einigen Punkten exemplarisch

---

[484] Der Eindruck, daß z.B. der Eph judenfreundlicher sei als das JohEv, täuscht also: In Wahrheit ist von zwei unterschiedlichen Bezugsgrößen die Rede, die sich nicht einmal überschneiden, denn die "Juden" des Eph sind Judenchristen, oder aber zumindest Juden, die (Heiden-)Christen als Angehörige des Gottesvolkes akzeptieren, die joh "Juden" aber schließen Judenchristen aus der Synagoge aus.

Vgl. zu dieser Deutung der Opposition im JohEv Pancaro, Church 404f.

[485] Von "Grautönen" spricht auch WENGST, Gemeinde 137.

[486] Vgl. PANCARO, Church 398ff.

dargestellt werden.[487] Dabei wird es tlw. um Texte gehen, die schon als Belegstellen für den historischen Hintergrund herangezogen worden sind. Jetzt soll in umgekehrter Richtung gefragt werden, welche Rolle die Lebenswelt für die Textwelt spielt.

1. Bekenntnis und Zeugnis

Wie gesehen stellt im JohEv das Christus-Bekenntnis das Kriterium für den Synagogenausschlusses dar.

Besonders deutlich ist dieser Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Ausschluß in dem schon genannten Vers 9,22 (*wenn ihn jemand als den Christus bekennt, soll er aus der Synagoge ausgeschlossen werden*).[488] Dabei ist die Formulierung eindeutig: ἐάν τις, also *immer* wenn einer bekennt, folgt notwendig der Ausschluß. Deshalb wird auch da, wo sonst im JohEv vom Bekennen die Rede ist, an diese Konsequenz zu denken sein.

Tatsächlich bekommt das Bekennen im JohEv ein besonderes Gewicht."One of the principal purposes of the Gospel appears to have been to strengthen the community and clarify its beliefs, but also to encourage those who were in danger of denying (ἀρνέσθαι) the faith and those who were on the verge of confessing (ὁμολογεῖν)... For this reason, John brings forth a variety of witnesses."[489]

1) Bekenntnisse

Einmal abgesehen vom Prolog, der selbst zur Gänze ein Bekenntnis darstellt[490], zeigt auch schon die allererste Szene des Corpus einen Bekenntnisakt: das Zeugnis des Täufers. Es folgen die Bekenntnisse der ersten Jünger (1,41.45.49).

a) Besonders ausgeprägt in der Form sind die Bekenntnisse des Nathanael (1,49), des Petrus (6,69), der Martha (11,27) - diese drei mit σὺ εἶ, des Blindgeborenen (9,38) und des Thomas (20,28). Diese Bekenner sprechen Jesus in direkter Anrede christologische Titel zu. Der Akt des Bekennens wird geschildert und der Wortlaut des Bekenntnisses wiedergegeben.

b) Ebenso deutlich als Bekenntnis formuliert ist die Zielangabe in 20,31 (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Auch hier wird Jesus mit dem Messias identifiziert. Eine solche Identifikation stand mit dem Täuferzeugnis (οὗτός ἐστιν in 1,30 und 1,34) ebenfalls am Beginn des

---

[487] Die Christologie klammere ich hier bewußt aus, da dieses Thema von MEEKS ausführlich bearbeitet worden ist.

[488] S.o. S. 123.

[489] CULPEPPER, School 278.

[490] Vgl. das konfessorische "wir" und "Jesus Christus" als bekenntnishafte Verbindung von Namen und Titel, die nie in den Erzählpassagen der Evangelien benutzt wird.

Evangeliums, so daß man von einer Art Rahmung sprechen kann. Vergleichbar ist ferner 4,42, wo die Bewohner der samaritanischen Stadt konstatieren: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Diese Bekenntnisse unterscheiden sich inhaltlich nicht von den unter a) genannten (Jesus werden christologische Titel zugesprochen), jedoch sind sie in der 3. Pers. formuliert. Sie wenden sich nicht an Jesus, sondern an Dritte, denen gegenüber er als Christus bekannt wird.

In diesen Zusammenhang gehören vielleicht auch die ἐγώ-εἰμι-Worte, die eine ganz ähnliche Struktur, nur eben in der 1.Pers., besitzen. Der Gläubige, der diese Worte nachspricht, bekennt. Besonders deutlich ist der Zusammenhang zwischen Selbst-Kundgabe Jesu und Bekenntnis in 9,35-38 und 11,21-27.

Es sind aber nicht nur die formalisierten Bekenntnisse, die im JohEv die Bedeutung des persönlichen Bekennens unterstreichen:

2) Die Befragungsszenen

Erwähnt wurden schon die Verhöre[491], oder besser: die Befragungsszenen. In ihnen wird die Bekenntnis-Thematik narrativ umgesetzt: Der Täufer, der Blindgeborene (und seine Eltern) und Petrus werden von "den Juden" zur Stellungnahme gedrängt.

Johannes der Täufer wird gleich zu Beginn des JohEv in derselben Situation gezeigt wie die Eltern des Blindgeborenen in 9,22, dem Vers, der Bekenntnis und Synagogenausschluß verbindet, nämlich bei einer Befragung durch "die Juden". Bekanntlich tritt Johannes' (historische) Funktion als Umkehrprediger und Täufer bei Joh völlig hinter seine Funktion als Zeuge zurück. Die ausführliche Einleitungsformel in 1,20 (*er bekannte und leugnete nicht; und er bekannte*[492]*:...*) verbindet die Befragung des Johannes mit weiteren Texten des JohEv, v.a. mit der Verleugnung des Petrus.[493] Die überhäufte Formel unterstreicht: Johannes ist der erste Bekenner Christi, er bewährt sich standhaft bei der Befragung und wird so zum Vorbild der Jünger Jesu, und d.h. auch: der Leser.

Allerdings ist das Bekenntnis des Täufers noch rein negativ formuliert; noch ist der Christus nicht aufgetreten. Der Verweis des historischen Täufers von sich weg auf den "Stärkeren", der nach ihm kommen soll, wird joh überformt und zum Bekenntnis in Unkenntnis stilisiert. Erst in 1,29-34 tritt die Identifikation hinzu: *Dieser ist der Sohn Gottes.*

---

[491] S.o. S. 121.

[492] ὁμολογέω nur hier und 9,22, ἀρνέομαι nur hier und auf Petrus bezogen 13,38; 18,25.27.

[493] Dieser Text gewinnt im JohEv gegenüber den Synoptikern an Bedeutung - nicht jedoch um Petrus herabzusetzen, sondern aufgrund des besonderen Interesses an der Befragungssituation; man kann das u.a. an der Wiederaufnahme der Szene in K.21 sehen.

3) Zeugnis

Auf das Bekenntnis des Johannes wird im JohEv mehrfach mit dem Begriff der μαρτυρία Bezug genommen.[494] Der Vers 1,19, der ja nicht nur die Befragungsszene einleitet, sondern das gesamte Corpus Evangelii, beginnt mit den Worten: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου.[495] Das Zeugnis umfaßt also nicht nur die Identifikation Jesu, sondern bereits die Befragungssituation.
μαρτυρεῖν ist auch sonst wichtiger Begriff im JohEv, weil es eben um das Ablegen dieses Zeugnisses geht. Wie Jesus zum Zeugnis in die Welt gekommen ist (18,37), werden auch die Jünger Jesu als Zeugen in die Welt geschickt: "heimliche Jünger" sind eine contradictio in adiecto.[496] Das Bekennen oder Bezeugen hat eine doppelte Zielrichtung: nach außen hin soll die Gemeinschaft, die auf dem Bezeugten beruht, abgegrenzt, im Inneren soll sie gestärkt werden.
D.h. "Bekennen" ist immer ein sozialer Akt; es berührt die Gemeinschaftsidentität. Das Bekenntnis führt ebenso selbstverständlich zum Ausschluß aus einer Gruppe, wie es (von der anderen Gruppe) gefordert werden muß. Mit dem Bekenntnis stellt sich also der Einzelne in die Gemeinschaft.
"Only by confessing one's faith publicly and entering the community could one have access to the truth."[497]
Das Bekenntnis ist kein einmaliger Akt (im Sinne eines "coming out"), wie es auch nicht genügt, zum Glauben zu *kommen*, sondern man dabei *bleiben* muß (vgl. die zum Glauben gekommenen "Juden" in 8,31). Deshalb brauchen auch die bereits aus der Synagoge Ausgeschlossenen die fortwährende Ermutigung zum Bekenntnis, wie sie sich im JohEv findet. Mit den zahlreichen Bekenntnissen und bekenntnishaften Formulierungen in der Textwelt leitet Joh seine Leser auch inhaltlich zum eigenen Bekennen an.

4) Bekenntnisformulierungen

An einigen Stellen des Evangeliums finden sich etwas überraschend Aussagen in der 1.Pers. Pl. mit Verben wie πιστεύω oder οἶδα.[498] Traditionsgeschichtlich läßt sich vermuten, daß hier Bekenntnis-Formulierungen oder zumindest Formmerkmale des Bekenntnisses durchscheinen.

---

[494] Proleptisch schon im Prolog 1,7f.15, aber auch 3,26ff und 5,33-36.

[495] Spiegelbildlich entspricht dem 21,24: ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων.

[496] Vgl. MEEKS, Funktion 279 (s.o.Zitat).

[497] CULPEPPER, School 278.

[498] Besonders auffällig im Munde Jesu: 3,11; 4,22; 9,4, aber ähnlich auch 1,14.16.41; 4,42; 6,68f; 16,30; 20,2; 21,24.

Zumindest an einer Stelle in JohEv ist die Verwendung eines traditionellen Bekenntnisses offenkundig, wenngleich dort nicht in der 1.Pers.Pl. gesprochen wird. Es handelt sich um den Vers 17,3, den z.B. SCHNACKENBURG als frühe Glosse aus dem Textbestand eliminieren möchte.[499] M.E. löst sich das Problem der relativen Unverbundenheit des Verses mit dem umgebenden Text besser, wenn man annimmt, daß schon Joh hier ein vorgegebenes Bekenntnis einarbeitet ("Jesus Christus", duale Formel, Gottesattribute aus der Bekenntnissprache[500]). Die relative Unverbundenheit hat 17,3 mit bspw. 3,11 gemeinsam.

Daß, wie SCHNACKENBURG argumentiert, der Begriff "ewiges Leben" sonst im JohEv als bekannt vorausgesetzt wird, macht es gerade unverständlich, warum nun plötzlich eine Glosse eingefügt wird. Daß hingegen Jesus in seine Fürbitte für die Jünger, die er nun allein läßt und in die Welt schickt, das Bekenntnis, das ihnen in dieser Welt ewiges Leben gibt, einschließt, hat seine Funktion für das JohEv: da das Gebet Jesu für die Leser stattfindet, ja sich darin zu erfüllen beginnt, daß es gelesen wird, erhalten die Leser hier ihr Bekenntnis als Vermächtnis Jesu und werden so getröstet und für das Bekennen gestärkt.

Da wie gesehen das Bekennen stets Gemeinschaft konstituiert und festigt, kann dieser Aspekt auch schon in der Formulierung mitklingen, indem man eben etwa im Plural spricht. So sagt Jesus z.B. in 3,11: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, obwohl er Nikodemus gegenüber sonst in der 1.Pers.Sg. spricht.[501] Doch Jesus kann sich als Repräsentant der Christen Nikodemus als Repräsentant der Juden gegenüberstellen, weil sein Zeugnis die christliche Gemeinde begründet und von ihr aufgenommen wird.

Neben dem schon besprochenen μαρτυρεῖν findet sich in 3,11 auch das Wort οἴδαμεν. Die Vokabel οἶδα tritt im JohEv auffällig häufig auf, und wiederum besonders oft (18mal) in der 1.Pers.Pl. Präs., also in der Form οἴδαμεν.[502] Wenngleich es sich nicht bei allen so eingeleiteten Aussagen um Bekenntnisse im eigentlichen Sinn handelt[503], so bezieht sich das Wissen oder Nicht-Wissen doch meist auf Jesus bzw. den Messias. Wenn ein solches Wissen in einer religiösen Auseinandersetzung

---

[499] Vgl. SCHNACKENBURG, III 195f.

[500] Vgl. SCHNACKENBURG, III 195.

[501] Im Text wird die Formulierung im Plural durch den von Nikodemus gewählten Plural von V2 (οἴδαμεν) motiviert. Daß Joh aber schon Nikodemus nicht im Sg. sprechen läßt zeigt, daß es hier nicht um Einzelpersonen geht, sondern um Religionsgemeinschaften.

[502] Das Verb findet sich bei den drei Synoptikern zusammen 70mal, bei Joh alleine 84mal. Dabei entfallen bei den Synoptikern 5 der Belege auf die 1.Pers.Pl.Präs., bei Joh 18, d.h. mehr als 20% auf die eine Form οἴδαμεν.

[503] 3,2 und 4,42 können am ehesten so genannt werden, da sie Jesus identifizieren.

emphatisch geäußert wird - die Benutzung von οἶδα heißt, man *sagt*, daß man weiß -, so ist das funktional gesehen ein Bekenntnis.

In diesem Licht betrachtet bekommen nun auch vermeintlich unspezifische Verwendungen des Wortes einen Nebenaspekt:

So könnte 9,20 (οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη) m.E. eine Art Karikatur des Menschensohn-Bekenntnisses sein. Das wiederholte Vorkommen von οἴδαμεν bzw. οἶδα in den nachfolgenden Versen[504] macht klar, daß die Formulierung in V20 ebenfalls nicht zufällig war.

Eine Art Anti-Bekenntnis, ein Eingeständnis der totalen Verunsicherung, ist dagegen das Wort der Maria Magdalena in 20,2. Auch hier handelt es sich um eine unmotivierte Plural-Verwendung.

5) Die Figur des Petrus

Die Bekenntnis-Problematik findet ihre Personifikation in der Figur des joh Petrus.[505]

Zunächst berichtet Joh das Petrus-Bekenntnis - abweichend von der Stellung bei den Synoptikern - in 6,68f, als nach der Brotrede viele Jünger sich von Jesus zurückziehen. Hier gibt Petrus "ein Beispiel für treues Ausharren bei Jesus angesichts des Abfalls. Das war offensichtlich die Situation der Gemeinde, daß sich aufgrund des argumentativ gestützten Vorgehens des Mehrheitsjudentums viele von ihr abwandten."[506]

Die Szene ist ein Widerhall der Erfahrung, daß einstige Jesus-Anhänger sich auch ohne Androhung des Synagogenausschlusses aus freien Stücken zum Mehrheitsjudentum zurückziehen, weil sie die Christologie der joh Christen, die der jüdischen Tradition ihr Eigengewicht nahm, für unerträglich halten.

Dieses positive Bild des Petrus, mit dem sich die Leser wohl identifizieren können - auch sie haben Jesus ja nicht verlassen - bekommt jedoch Risse: Als ein Bekenntnis gefordert ist, verleugnet Petrus seine Jüngerschaft.

Wie schon beim Petrus-Bekenntnis nimmt Joh auch hier Material aus der synoptischen Tradition auf, greift diesmal jedoch kaum in seine Vorlage ein. Die Verleugnung (mitsamt ihrer Ankündigung in K.13) paßt genau auf die Situation der joh Christen, die sich im Bekenntnis bewähren sollen. Joh gibt der Verleugnungsszene aber zusätzliches Gewicht, indem er sie in K.21 wieder aufnimmt.

---

[504] 9,21(2x).24.25(2x).29(2x).31.

[505] Vor dem Hintergrund des Synagogenausschlusses interpretiert auch FELDTKELLER, Identitätssuche 193-196, die Figur des Petrus, kommt dabei jedoch zu gegenteiligen Ergebnissen.

[506] WENGST, Gemeinde 125.

Auch Bekenntnis und Verleugnungsankündigung sind verknüpft: beide Szenen spielen im Zwölfer-Kreis, und die Verratsankündigung in 6,70 ist eine ausdrückliche Vorwegnahme von 13,21-30. Damit stehen auch Bekenntnis, Verleugnungsankündigung, Verleugnung und die Beauftragung zum Hirtenamt in einer engen Beziehung.

Schon 13,36 bietet mit der Ankündigung der "späteren" Nachfolge einen Vorverweis aus dem Text heraus, der mit der Todesankündigung in 21,18f aufgenommen wird. Wie in Lk 22,32 wird durch die Vorausschau die Verleugnung von vorn herein in ein tröstliches Licht gestellt. Der joh Trost lautet aber gerade: das Martyrium - nämlich das verweigerte Bekenntnis, das (Synagogenausschluß und) Tod nach sich zieht, kann nachgeholt werden. Wer einmal nicht bekannt hat, hat immer noch die Chance dazu.

Die dreimalige Frage Jesu in Kap.21, ob Petrus ihn liebe, nimmt die dreifache Verleugnung (18,17.25.27) wieder auf.

Petrus wird deshalb bei der *dritten* Frage traurig, weil er sich *da* an seine Verleugnung erinnert[507] - und nicht etwa, weil die Formulierungen in absteigender Reihenfolge nach immer weniger Liebe fragen würden, wie FELDTKELLER meint[508]. Die Kritik an Petrus, die hier zum Ausdruck kommt, ist dessen *Selbst*kritik. Und dem *traurigen* Petrus wird das Evangelium verkündigt, daß seine Verleugnung nicht das letzte Wort war, daß er mit dem Martyrium am Ende doch noch Zeugnis ablegen wird. Dieses Martyrium geschieht zur Ehre Gottes (δοξάσει τὸν θεόν; 21,19), die die "heimlichen Jünger" ja geringer schätzen als die bei den Menschen (ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; 12,43).

Viele Exegeten sehen im JohEv eine Abwertung des Petrus zugunsten des geliebten Jüngers. Petrus und der geliebte Jünger seien Exponenten unterschiedlicher christlicher Gruppen, wobei letzterer für die joh Christen stehe, Simon Petrus dagegen für ein Mehrheitschristentum, das aus der Sicht des Joh eine niedere Stufe darstelle.[509]

Gewiß, Petrus ist auf der Textebene Repräsentant derer, die ihren Glauben nicht bekennen. Daraus ist aber keineswegs ein "petrinisches Christentum" zu folgern, das dem Synagogenausschluß entgangen sei, indem es im entscheidenden Moment das Bekenntnis versagt habe.[510] Das

---

[507] Bei Joh fehlt der letzte Satz der synoptischen Verleugnungserzählung (Mk 14,72b parr): der joh Petrus weint nicht, als der Hahn kräht. Erst als Jesus ihn nach seiner Liebe fragt, wird er traurig. Joh spart sich die Reue des Petrus also bis zur glücklichen Auflösung der Geschichte auf.

[508] FELDTKELLER, Identitätssuche 194.

[509] Vgl. FELDTKELLER, Identitätssuche 196.

[510] So FELDTKELLER, Identitätssuche 196.

Bekenntnis, daß nach 9,22 zum Ausschluß führt, lautet: "Jesus ist der Christus." Die Kriterien, die zum Hinauswurf des Blinden führen, sind noch geringfügiger. Keineswegs werden also nur Vertreter einer "hohen" Christologie ausgeschlossen. Daß Jesus der Christus sei, behauptet selbst das stark "petrinische" MtEv - *eben im Petrus-Bekenntnis*. Es ist also kaum möglich, sich ein "petrinisches Christentum" zu denken, das nicht vom Ausschluß betroffen gewesen wäre.
M.E. ist der Geliebte Jünger eine rein literarische Figur ohne Entsprechung in der Lebenswelt, die in keiner Konkurrenz zu der des Petrus steht, weil sie völlig andere Funktionen im Text erfüllt.

Petrus vertritt im JohEv diejenigen, die ihr Christ-Sein verleugnen. Die Verleugnung besteht bei Joh wie bei den Synoptikern darin, daß Petrus behauptet, er gehöre nicht zur Gefolgschaft Jesu. Wie dort ist auch bei Joh Petrus der exemplarisch Versagende, der zum Zeichen der vergebenden Liebe Gottes wird, was wohl den historischen Hintergrund von Verleugnung und Ostererscheinung hat.
Vor dem Hintergrund des Synagogenausschlusses gewinnt die Geschichte des Petrus einen seelsorgerlichen Aspekt: Die Leser, die sich positiv mit dem Bekenner Petrus identifiziert hatten, der nicht ins Mehrheitsjudentum zurückfällt, werden für die Situation der zweiten Anfechtung, in der sie nicht in Gefahr stehen, von ihrem Glauben abzufallen, wohl aber ihn zu verleugnen, ermutigt bzw. getröstet, wo sie einmal versagt haben. Das ermöglicht eine kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Verhalten.

Ein anderes Folgeproblem des Synagogenausschlusses ist das der Identität nun ehemaliger Juden. Auch hier bietet Joh seinen Lesern Hilfe in narrativer Form.

2. Identität (Joh 9)

Die bislang *höchste* Qualifikation, nämlich οἱ ἴδιοι, Gottes Eigentumsvolk zu sein, bricht für die aus der Synagoge Ausgeschlossenen in sich zusammen. Eine völlig *neue* Identität muß deshalb geschaffen werden: die *Kinder Gottes* (1,12f) - *aus Gott gezeugt*, *von oben geboren*. Es stellt sich hier tatsächlich die Frage, ob man angesichts dieser "Wiedergeburt" überhaupt noch von einer Kontinuität der Person sprechen kann.
Einige Anhaltspunkte, wie Joh mit diesem totalen Bruch in der individuellen Biographie der Betroffenen umgeht, bietet m.E. Kap.9, die Erzählung über einen Blindgeborenen.

1) Die Heilung des Blindgeborenen

Einer der Unterschiede zu den synoptischen Blindenheilungen besteht darin, daß es bei Joh um einen blind *Geborenen* geht. Besser als diese Differenz allein mit der angeblichen Tendenz zur

Steigerung des Wunderhaften bei Joh (oder in einer Semeia-Quelle) zu erklären, dürfte es sein, den Text mit der Geburt von oben (3,3.7) und der Zeugung aus Gott (1,12f) in Verbindung zu bringen.

Der Blindgeborene hat durch seine irdische Geburt seine Blindheit, seine Fähigkeit zu sehen aber hat er offenkundig *nicht* von seinen leiblichen Eltern, die sie ihm nicht geben konnten und nun auch nicht wissen, woher er sie hat (9,20f). Da das Bild des Sehens das gesamte JohEv durchzieht und auch die Blindheit in 9,39ff metaphorisch aufgenommen wird, muß man annehmen, daß die Art des Leidens ebensowenig zufällig ist wie dessen Angeborenheit.

Die Heilung des Blinden ist auf einer zweiten Ebene Bild für das Sehend-Werden durch das *Licht der Welt*. Auch hier bleibt Joh nicht beim gottgewirkten Gläubig-Werden stehen, sondern schildert die Konsequenzen: Anfeindung und Selbstbewußtsein.

Von 9,8 bis 9,34 ist der Blindgeborene der Protagonist der Erzählung. Nirgendwo sonst im JohEv gerät Jesus derartig aus dem Blickfeld, niemals sonst ist ein anderer so lange die Hauptperson. Schon das zeigt, wieviel Joh an dieser Figur liegt.

Der Blindgeborene übernimmt geradezu die Rolle Jesu: über ihn wird gestritten und gesprochen, er läßt sich in Lehr- und Streitgespräche mit "den Juden" ein und gibt ihnen dabei sogar eine ironische Antwort (V27). Und nicht zuletzt, sondern zuerst sagt er: ἐγώ εἰμι.

Daß der Blindgeborene sehend wird im eigentlichen Sinn des Wortes, ist nur der erste Schritt dazu, daß - wie Jesus es angekündigt hat (9,3) - *an ihm die Werke Gottes offenbar werden*. Deshalb bleibt Joh nicht beim Heilungsbericht stehen, sondern erzählt weiter: Nach der Rückkehr des Geheilten vom Teich Siloah in die Alltagssituation entbrennt ein Streit unter den Nachbarn, ob es sich bei dem, der wegging, und bei dem, der zurückkommt, um dieselbe Person handelt. Seine Begegnung mit dem "Gesandten"[511] hat ihn so verändert, daß es fraglich erscheinen muß, ob überhaupt eine Kontinuität besteht. Die Nachbarn bestätigen so: der ist nicht wiederzuerkennen, der ist wie neu geboren.[512] (Durch die Veränderung der Person ist übrigens auch die Alltagssituation nicht mehr dieselbe: er sitzt nicht mehr da und bettelt! Eben das macht an seiner Person irre.)

Die Situation des Blindgeborenen im Text ist durchsichtig für die Situation der christusgläubigen Juden. Jesus hat ihn sehend gemacht, aber nun ist er nicht mehr da, und der Geheilte weiß nicht, wo der ist, der ihn gesund gemacht hat. Er ist auf sich allein gestellt und gerät in eine Befragungssituation durch "die Juden", die ihm keinen Glauben schenken. Sie fragen ihn, ob er

---

[511] Joh gibt die "Übersetzung" in 9,7 kaum ohne Absicht, wenngleich die Ortsangabe selbst von der Tradition vorgegeben sein mag. Zu beachten ist der Hintergrund von Jes 8,6 (*Weil dies Volk verachtet das Wasser von Siloah...*); vgl. dazu BARRETT 361.

[512] Die Kombination von "neuer Geburt", Waschung im "Gesandten-Teich" und Lehrfähigkeit (nämlich durch die Geistbegabung) scheint mir doch für eine Anspielung auf die Taufe zu sprechen.

noch der ist, der er war, denn sie sehen die Veränderung an ihm, ohne sie zu verstehen. Wie die Gläubigen ist der Blindgeborenen in einer Zwischenzeit der Abwesenheit Jesu zum Zeugnis für ihn aufgefordert. Die Eltern desolidarisieren sich von ihm, gestehen ihm aber (wenngleich aus vordergründigen Motiven) seine Mündigkeit zu. Diese Mündigkeit erweist sich nun im Verhör.

2) Sprache und Identitätsgewinn

In der Heilungsgeschichte ging alle Aktivität von Jesus aus, der Blinde bat nicht um Hilfe, kam überhaupt nicht zu Wort. Neben der Fähigkeit zu sehen scheint er auch die zu sprechen erst neu erlangt zu haben. Das erste Wort, das er nun spricht, lautet ἐγώ εἰμι (9,9) - was Joh außer Jesus nur ihn sagen läßt.[513] Vom ersten "ich bin's" über das Erzählen seiner Geschichte geht der Gewinn der Sprachfähigkeit weiter, bis er als Lehrer redet. Der Blindgeborene gewinnt mit der Sprache zugleich Identität: *Er ist alt genug*[514] - *er kann für sich selbst sprechen* (9,21). Er hat also seine Mündigkeit erreicht und kann sich selbst - ἐγώ εἰμι - ausdrücken.

Der Blindgeborene wird nicht nur mit seiner neuen Existenz als Sehender zum Zeichen - und da "die Juden" sich ungläubig zeigen (9,18) damit auch zur κρίσις -, sondern auch durch sein Reden. Kraft seiner neuen Existenz hat er auch die Fähigkeit *zu lehren*. Wahrscheinlich lag hier eines der Probleme der joh Christen: sie gaben nicht nur einfach ihrem Glauben Ausdruck, daß Jesus der Messias war, sie versuchten dieses Bekenntnis auch durch theologische Argumentation zu stützen - ohne dafür die pharisäische "Lehrerlaubnis"[515] zu haben. Auch von Jesus heißt es im JohEv, daß er als Ungelehrter lehrt (7,14f)! Für den Blindgeborenen hat das den Synagogenausschluß zufolge.

3) Neue Identität in neuer Gemeinschaft[516]

Nach dem Hinauswurf kommt Jesus zum Blindgeborenen. Hier könnte man das Wiedersehen mit dem Herrn bei der Parusie oder nach dem eigenen Tod angesprochen sehen, doch kennt das JohEv auch eine Wiedervereinigung in dieser Welt: 14,23; 16,16-22. Konkret findet die dort

---

[513] Der Blindgeborene - und nicht etwa der geliebte Jünger - ist insofern eine Negativfolie für Petrus, als er sich mit den Worten ἐγώ εἰμι identifiziert, während Petrus sagt: οὐκ εἰμι (18,17.25). Er bekennt und wird hinausgeworfen, Petrus verleugnet und bleibt am Leben.

[514] Die Wendung ἡλικίαν ἔχειν ist term.tech. für "volljährig sein" oder "mündig sein".

[515] Zur Abfassungszeit des JohEv ist hier zwar nicht an einen formalen Akt zu denken, wohl aber an einen allgemeinen, pharisäisch geprägten Konsens über die sozialen, moralischen und bildungsmäßigen Voraussetzungen, die ein "Lehrer" zu erfüllen hatte.

[516] Vgl. hierzu auch oben, S.127, den Abschnitt "Innere Ablösung und neue Identität".

angesprochene Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn wohl in der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder statt, insbesondere im Gottesdienst[517].

In 6,37, der joh Variante des Heilandsrufes aus Mt 11,28, wird dem Hinauswurf von 9,34f das Verhalten Jesu mit demselben Verb gegenübergestellt: er wirft den nicht hinaus, der zu ihm kommt. Wer die Gemeinschaft der Synagoge verloren hat, findet eine neue Gemeinschaft mit dem Herrn.[518] Sie stützt die individuelle neue Identität durch das gemeinschaftliche Selbstbewußtsein.

3. Der Kosmos

Auch bei dem im JohEv so wichtigen Begriff des "Kosmos" dürfte es sich um einen Reflex des Synagogenausschlusses handeln, wenn auch in weniger direkter Weise als bei "den Juden".

1) "Die Juden" und "die Welt"

Der Begriff "die Welt" begegnet im JohEv in ähnlichen Zusammenhängen wie "die Juden".

Auffällig ist, daß schon in der Häufung der Belege οἱ Ἰουδαῖοι ὁ κόσμος entspricht: 17 Belegen für Ἰουδαῖος bei den Synoptikern stehen 71 bei Joh gegenüber, 18 für κόσμος 78 bei Joh, also jeweils die mehr als vierfache Menge.

Auch in der Bewertung ähneln sich die beiden Begriffe: Wenngleich insgesamt eine vehement negative Beurteilung vorherrscht, finden sich doch daneben auch eindeutig positive Aussagen wie 4,22 bzw. 3,16. Auch anscheinend völlig neutral können beide Ausdrücke benutzt werden: z.B. 4,9 und 21,25.

Sowohl "die Juden" wie "die Welt" werden als bedrohlich empfunden: διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων[519] bzw. ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε 16,33, vgl. 16,21f; 14,27. Beide stehen für Joh unter der Herrschaft einer gottfeindlichen Macht: Wie die Juden den Teufel zum Vater haben (8,44), so gibt es einen "Herrscher dieser Welt"[520]. Von diesem Einfluß her erklärt sich die Feindschaft gegenüber Jesus und seinen Anhängern.

---

[517] Vgl. das sonntägliche Erscheinen des Auferstandenen in Joh 20.

[518] Vgl. CULPEPPER, School 277: "The synagogue's practice of excluding (ἐκβαλλεῖν: 9:34,35) Johannine Christians is contrasted with the policy of the Johannine community. Jesus' statement in 6:37, "...and him who comes to me I will certainly not cast out (ἐκβάλω)," probably reflects the attitude of the community. This attitude or policy was contrary to that of its opponents."

[519] Zu weiteren Stellen vgl. o. Anm. 472.

[520] 12,31; 14,30 (ohne Dem.pron.); 16,11.

Für beide Größen gilt aber auch, daß Gott sich ihnen zugewandt hat, ja mehr noch, daß sie Gottes Eigentum sind von Anfang an, "die Juden" als die Erwählten Gottes[521], οἱ ἴδιοι, die Welt als seine Schöpfung.[522]

Schließlich gibt es in beiden Fällen keinen Gegenbegriff: im JohEv gibt es keine anderen Leute als "die Juden" und keinen anderen Raum als "die Welt".

An zwei Stellen in den Abschiedsreden - 15,25 ("ihr Gesetz") und 16,2 ("aus der Synagoge ausschließen") - ist eindeutig, "daß die die Gemeinde bedrängende Welt konkret aus Juden bestand"[523]. Ebenso sagt Jesus in 18,20, er habe zum κόσμος gesprochen, und fährt fort "in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen".

Damit stellt sich die Frage, wie sich "die Juden" und "der Kosmos" zueinander verhalten, ob sie etwa identisch sind.

Untersucht man allerdings die Verteilung der Belege von Ἰουδαῖος und κόσμος auf die *Textebenen*, stößt man auf bemerkenswerte Unterschiede:

Von den 71 Belegen von Ἰουδαῖος im JohEv sind nur 13 *nicht* Erzählung. Im Munde Jesu findet sich das Wort nur 4,22; 13,33; 18,20 und 18,36. Umgekehrt spricht der Erzähler nur einmal, in 13,1, vom Kosmos, und dieser feierliche und hochkomplexe Vers zur Einleitung der Passionsgeschichte ist eher ein Kommentar denn Erzählung.

Es scheint also, als sei die Wortwahl allein von der jeweiligen Textebene bestimmt:

Die Rede von "den Juden" gehört zur Erzählebene, die von "der Welt" zur Reflexionsebene.[524]

Das "Fehlen" von οἱ Ἰουδαῖοι in den Abschiedsreden ist kein literarkritisches Indiz: Jesus spricht *auch außerhalb* der Abschiedsreden nicht von "den Juden", sondern von "der Welt".[525] Die genannten vier Ausnahmen erklären sich jeweils durch den besonderen Kontext (4,22: heilsgeschichtlich; 13,33: Rückverweis auf Erzähltext, Entsprechung Juden/Jünger; 18,20: Synagoge und Tempel; 18,36: Bezug auf konkrete Personen in konkreter Situation). In 18,36 finden sich übrigens κόσμος und "die Juden" innerhalb eines Verses. "Die Juden" sind hier nicht mit dem Kosmos

---

521 WENGST, Gemeinde 148f, führt 4,22 dafür an, daß Joh die Erwählung des jüdischen Volkes anerkenne.

522 Schon im Prolog, der hier grundlegend ist (ἐν ἀρχῇ) ist bekanntlich umstritten, wie die beiden Größen gegeneinander abzugrenzen sind.

523 WENGST, Gemeinde 57.

524 Zur Reflexionsebene gehören die Reden ebenso wie der Prolog und die Epiloge I und II.

525 64 Belege mit Jesus als Sprecher, davon 37 in den Abschiedsreden.

identisch; sie sind Akteure der Erzählebene, der κόσμος-Begriff gehört dagegen zur Interpretation. "Die Welt" ist kein Akteur auf der Erzählebene, sondern eine Art Abstraktum.

Die beiden Begriffe sind aufgrund der unterschiedlichen Textebenen nicht gegen einander austauschbar.

Für die Frage nach dem historischen Hintergrund bedeutet das: Man kann daraus, daß in den Abschiedsreden von einer späteren Zeit gesprochen wird und vom κόσμος, außerhalb der Abschiedsreden aber von einer früheren Zeit und "den Juden", nicht den Schluß ziehen, daß der Konflikt der joh Christen mit "den Juden" von einem mit "der Welt" - womöglich den römischen Behörden - abgelöst werde.

D.h. es gibt keinen Hinweis, daß "κόσμος" auf eine *andere* Größe der Außenwelt verweist als "die Juden". Da unter dem Stichwort "κόσμος" Aussagen gemacht werden, die sich in der Lebenswelt nur auf Juden beziehen können, und insgesamt eine funktionale Entsprechung - wenngleich auf verschiedenen Ebenen - besteht, ist auch bei "Kosmos" zunächst an Juden zu denken. Es ist aber zumindest möglich, daß ὁ κόσμος *zusätzlich* andere Größen *mit einbezieht*.

BULTMANN verstand die Ἰουδαῖοι als "Repräsentanten der ungläubigen »Welt« überhaupt, die Jesus den Glauben verweigert"[526]. WENGST dagegen denkt eher an eine Identität, wenn er vermutet, "daß die die Gemeinde bedrängende Welt konkret aus Juden bestand".[527] Die unterschiedliche Bewertung erklärt sich aus der unterschiedlichen Fragerichtung: BULTMANN fragt nach der (existentialen) Deutung im Text, WENGST nach dem historischen Hintergrund der Textentstehung.

Was die historische Frage betrifft, ist WENGST also recht zu geben, mit einer Einschränkung: Die Juden sind deshalb so wichtig für die joh Christen und "die Welt" für sie, weil sie selbst innerhalb der jüdischen Gemeinde gelebt haben, nicht aber weil die Umgebung mehrheitlich von Juden bewohnt wäre.

Indem Joh aber nun nicht lediglich berichtet, sondern vom konkreten Geschehen abstrahiert, kommt BULTMANNS Auffassung ebenfalls ihr Recht zu. Man darf nur nicht behaupten, der historische Verfasser des JohEv habe in Wahrheit existential-universalistisch gedacht und "die Juden" nur als das zufällige historische Beispiel, das sich in der Geschichte Jesu bot, aufgefaßt. "Die Juden" gehören nicht nur zur Geschichte Jesu, sondern auch zur Geschichte der joh Christen. Deren "Loslösung von der Welt fällt im Evangelium mit der Loslösung vom Judentum zusammen."[528]

---

[526] BULTMANN, Theologie 357.

[527] WENGST, Gemeinde 57.

[528] MEEKS, Funktion 279.

Das Wort κόσμος trägt jedoch in sich selbst die Ausweitung ins Universelle. Die Wahl gerade dieser Vokabel läßt vermuten, daß ausgehend von der Erfahrung mit "den Juden" *bewußt* ein Ort im Text bereitet wurde, um vergleichbare σκάνδαλοι aufzunehmen.

2) Der joh Dualismus

Das JohEv ist häufig als "dualistisch", sogar als "gnostisch" verstanden worden. Eine dualistische Tendenz ist im JohEv unbestreitbar, und sie erklärt sich wie gezeigt aus den Erfahrungen der joh Christen, die eine Ausgrenzung über sich hatten ergehen lassen müssen. Dennoch gibt diese Etikettierung zu Mißverständnissen Anlaß.

Man muß zunächst beachten, daß "dieser Welt"[529] im JohEv keine "andere Welt" gegenübergestellt wird. Dem joh "Dualismus" fehlt sozusagen seine bessere Hälfte. Diese ist auch nicht in der Zukunft zu suchen: Anders als in vielen Schriften des NT herrscht im JohEv eher ein räumliches als ein zeitliches Modell vor.

Joh spricht nie vom "Äon", wenn er die Welt meint, sondern immer vom Kosmos. αἰών benutzt er nur in der rein zeitlichen Bedeutung und nur in der mehrfach vorkommenden Wendung εἰς τοῦ αἰῶνος bzw. ἐκ τοῦ αἰῶνος (9,32). "Äon" meint hier also lediglich "Ewigkeit", nicht aber ein Zeitalter, das von einem anderen abgelöst würde.

Ebenso scheint auch der κόσμος nicht zukünftig von einer anderen Welt ersetzt zu werden. Es handelt sich dabei schon von der Wortbedeutung her eher um einen *räumlichen* Begriff. Man wird deshalb mit einer eschatologischen Interpretation vorsichtig sein müssen.

Wo im JohEv vom Kosmos gesprochen wird, geschieht das in räumlichen Kategorien. Der Sohn *kommt in die Welt* zu ihrem Heil. Er wirkt in der Welt als Fremdkörper. Dem Kosmos wird aber keine himmlische Welt als Heimat Jesu gegenübergestellt. Selbst das Haus des Vaters (14,2f), das man zunächst in einer jenseitigen Welt vermutet, wird *innerhalb* des Kosmos, nämlich in den Jüngern manifest (14,23).

Die zweite Einschränkung, die man in bezug auf einen joh Dualismus machen muß, geht dahin, daß er nicht in die Kosmologie hinein ausgedehnt wird: Es gibt im JohEv keinen Dualismus in Bezug auf die Schöpfung; jede Unterscheidung entsteht erst in der Reaktion auf Gottes Handeln.

D.h. der Heilswille Gottes betrifft alle, aber er kommt nicht in jedem Fall zum Ziel. Dieses Schema erklärt sich aus der Erfahrung der joh Christen: Jesus war als König aller Juden gekommen, aber ein Großteil seines Volkes nahm ihn nicht auf. Die scheinbare logische Schwäche des joh "Entscheidungsdualismus" spiegelt die *Geschichtlichkeit* der Erfahrung. Die Spannung, daß

---

[529] Insgesamt 11mal.

geschehen ist, was nicht geschehen konnte, was völlig widersinnig ist, nämlich die Ablehnung des Königs durch sein Volk Israel (bzw. die Ablehnung der Rettung durch die verlorene Welt), wird vom JohEv eher unterstrichen als aufgelöst.

Da Joh den Kosmos trotz seiner Ablehnung des Logos als Schöpfung begreift, zeigt der joh Dualismus eine gewisse Asymmetrie. Der Gegensatz ist einseitig. Als Schöpfung ist die Welt nicht dem Machtbereich Gottes entnommen. Sie ist auch nicht dem Bereich seiner Liebe entnommen. Schon der erste Beleg für κόσμος (1,9) spricht davon, daß das Licht zur Erleuchtung der Menschen in die Welt gekommen ist. Das Kommen des Sohnes zielt auf das Heil der Welt[530] und ist damit ein Akt der Liebe. Diese Liebe ist Liebe zum ἴδιον, Gottes Liebe zu seiner Schöpfung.

Der Unterschied zwischen der Liebe Gottes und der Liebe der Welt besteht also nicht etwa darin, daß die Welt ihr Eigenes liebte, Gott aber ein ihm Fremdes. Die Liebe Gottes ist jedoch umfassend im Gegensatz zur beschränkten Liebe des Kosmos, der eben nur sein Eigenes liebt. Es ist das Wesen des Kosmos, eingeschränkt zu sein.

"Diese Welt" heißt nicht so, weil ihr eine andere - etwa die βασιλεία τοῦ θεοῦ - gegenüberstände. Sie ist vielmehr eine *eingeschränkte* Welt, weil sie in sich selbst verschlossen ist, man könnte sagen: in ihre Selbstbezüglichkeit verstrickt. Die Jünger werden aus dieser Verschlossenheit herausgenommen - nicht aus der Welt.

Das Schema wird besonders deutlich in 15,19: Die Welt liebt das, was sie selbst hervorbringt, nicht aber das Fremde, das von außen in sie eindringt. Dem entspricht aber nicht etwa spiegelbildlich die Jüngergemeinschaft. Die Jünger lieben einander, aber sie hassen ihrerseits die Welt nicht, wie auch Gott die Welt nicht haßt, sondern liebt (3,16). Wie er deshalb seinen Sohn in die Welt gesandt hat, so sendet auch der Sohn die Jünger in die Welt (17,18 und 20,21).

Die Rede vom Haß findet sich überhaupt nur im Munde Jesu[531]; dabei ist gewöhnlich die Welt das Subjekt, Jesus und die Jünger sind das Objekt.[532] Nur in 12,25 werden die Nachfolger Jesu zum Subjekt des Hassens und tatsächlich begegnet auch das Stichwort "Kosmos" in diesem Zusammenhang, doch hier handelt es sich um eine joh Variante zu Mk 8,35 parr: *Wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es ins ewige Leben bewahren.*

Zum eigentlichen Thema wird der Haß in 15,18-25; hier kontrastiert er das Liebesgebot in 15,17. Während die Jünger einander lieben sollen, erfahren sie den Haß der Welt. Der Haß, der die Jünger trifft, ist aber derselbe, der auch Jesus getroffen hat: der Haß der Welt gegen das, was sie nicht

---

[530] Das Heil des Kosmos geben 1,9; 6,33.51; 11,27 und 12,46 als Ziel der Mission Jesu an.

[531] Insgesamt 12 Belege.

[532] 7,7; 15,18.19.23.24.25; 17,14.

selbst hervorgebracht hat. Indem der joh Jesus diese Feindschaft ankündigt und mit der gegen ihn selbst in eins setzt, stärkt er die joh Christen in ihren Anfeindungen. Nirgendwo fordert er aber zum Haß gegen die Welt auf.

Man kann die zwei Bereiche - innerhalb "dieser Welt" und außerhalb - im JohEv eher als konzentrische Sphären verstehen denn als zwei Bereiche auf einer Ebene *neben* einander. Es handelt sich nicht um zwei einander feindlich gegenüberstehende Lager. Feindlich steht nur die Welt Gott gegenüber, nicht aber umgekehrt.

Bei allem zu konstatierenden Fremdheitsgefühl[533] der joh Christen gegenüber der Welt, zu der sie gehört haben, ist doch nicht Abwendung von der Welt die Folge. Die Ursache des Fremdheitsgefühls ist nicht, daß die joh Christen die (jüdische) Welt, zu der sie gehört haben, ontologisch negativ bewerten würden, sondern daß sie nicht verstehen, warum nur sie, nicht aber alle Juden Jesus als den Christus anerkennen.

Für das symbolische Universum folgt daraus, daß die Gläubigen nicht aus der Welt gerettet werden, sondern im Gegenteil in die Welt gesandt werden.

Im Gegensatz zu MEEKS, der in seinen Überlegungen zum Abstieg-Aufstieg-Mythos das Thema der Rückkehr Jesu zu den Seinen - und in ihnen zur Welt! - weitgehend ausklammert, denke ich, daß der Sendungsgedanke für die Dialektik von Lebenswelt und Textwelt einen größeren Stellenwert besitzt:

Für Jesus und seine Jünger gilt im JohEv, daß sie nicht aus (ἐκ) der Welt, aber in (ἐν) der Welt sind. Wie er vom Vater in (εἰς) die Welt gesandt worden ist, so sendet er - als er die Welt verläßt - seine Jünger (17,18; Analogieformel). Sie treten in seine Fußstapfen und werden seine "Nachfolger", ganz *synoptisch* also. In diesem Sinn ist auch 14,6 (Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.) zu verstehen: Der Weg zum Vater führt durch das Leben Jesu - und d.h. durch die Welt, was auch für die Jünger heißt: durch Ablehnung, Repressionen und mögliches Martyrium.

Ein *Unterschied* besteht zwischen Jesus und seinen Jüngern hinsichtlich der Herkunft. Denn wenngleich von beiden gesagt werden kann, daß sie "nicht aus der Welt" seien, so hat doch Jesus seinen Ausgangspunkt beim Vater im Himmel. Er <u>ist</u> der Sohn (μονογενής) schon ἐν ἀρχῇ, während seine Jünger erst per "zweiter Geburt" τέκνα θεοῦ *werden*. Die Lage der Jünger wird paradox formuliert: Sie sind *aus der Welt erwählt*, deshalb sind sie *nicht aus der Welt* (15,19).

---

[533] MEEKS, Funktion 254, beschreibt den joh Jesus als "Fremden *par excellence*".

Sie werden zunächst aus der Welt erwählt[534], um dann aber wieder in die Welt hinein gesandt zu werden. Die Möglichkeit, sie aus der Welt heraus zu nehmen, wird ausdrücklich verneint (17,15). Sie werden der Welt gegenübergestellt, ohne sie zu verlassen. Joh will ebensowenig, daß die Christen die Welt verlassen, wie daß sie die Synagoge verlassen. Doch wie sie bereit sein müssen, den Synagogenausschluß auf sich zu nehmen, sollen sie auch zum endgültigen Ausschluß aus dem Kosmos, d.h. zum Martyrium bereit sein.

Daß diese Welt angstbesetzt ist, wird in der Zielangabe der Abschiedsreden konstatiert (16,33). Der Zweck der Abschiedsreden ist die Angstbewältigung, d.h. die Befähigung, trotz der Angst vor der Welt den Auftrag in und an ihr zu erfüllen.

3) κόσμος und Lebenswelt

In einem gewissen Sinne ist ὁ κόσμος die Lebenswelt, die Welt außerhalb des Buches.

"»Glaubt« jemand das, was in diesem Buch gesagt wird, so ist er aus der gewöhnlichen Welt der sozialen Realität im strengen Sinn des Wortes herausgenommen."[535]

Aber er wird eben auch von diesem Buch aus der Textwelt in die Lebenswelt zurückgeschickt. "Das Johannesevangelium setzt mit dem Prolog ein, der die johanneische Lesergemeinde zur Distanznahme von der Welt einlädt... Es schließt mit dem Sendungsbefehl des Auferstandenen in 20,19-23, der sie nun wieder mit geistgewirkter Bevollmächtigung in die Welt entsendet, von der sie zuvor Distanz genommen hatte."[536]

Die universale Weite des Wortes κόσμος macht es zugleich möglich, auch andere Situationen als die der Abfassungszeit durch den Text zu deuten. D.h. durch die Einführung des Begriffes "Kosmos" löst sich das JohEv selbst von seiner Abfassungssituation und wird zu einem "universalen" Text.

---

[534] 15,19; vgl. V16: "Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, daß ihr hingeht (ὑπάγητε) und Frucht tragt..."; außerdem 6,70 und 13,18 auf die Zwölf bezogen; vgl. auch 17,6.

[535] MEEKS, Funktion 281.

[536] ONUKI, Gemeinde 110. (Selbstverständlich schließt das JohEv *nicht* mit 20,19-23, sondern mit 21,24f. In 20,19-23 endet lediglich die eigentliche Erzählung.)

IV.Teil: Bezugnahmen auf das christliche Zeichensystem

Wenngleich das jüdische Zeichensystem für Joh grundlegende Bedeutung hat, ist es für ihn und seine Leser doch nicht das einzige Bezugssystem. Joh ist bereits Christ und schreibt für Christen. Es hat nicht nur Jesus von Nazareth gegeben, Karfreitag und Ostern, sondern auch eine nachjesuanische christliche Tradition mit Elementen, die zu den ursprünglichen jüdischen hinzugekommen sind. Ein neues christliches Zeichensystem hat sich vom jüdischen Muttersystem abzulösen begonnen und ist Joh, wenngleich noch nicht vollständig ausgeformt, schon vorgegeben.

A. Unterschiede in der Behandlung der Referenzsysteme

Wie beim jüdischen Zeichensystem, so bezieht sich Joh auch beim christlichen in besonderem Maße, aber - wie wir sehen werden - nicht ausschließlich auf die schriftlichen Elemente des Zeichensystems, also auf ihm vorliegende Texte.

Das liegt sicher nicht zuletzt daran, daß das JohEv selbst *Text* und sich dieser Tatsache auch bewußt ist.[537] Damit hängt die Betonung des *Wortes* im JohEv zusammen, die wiederum die Tendenz verstärkt, gerade die verbalen Elemente der Referenzsysteme heranzuziehen. "Die Elemente, aus denen die Welt des Johannes erbaut ist, sind Texte der Bibel [...] Die Texte der jüdischen Bibel [sind] das Fundament, auf dem der ganze Bau ruht. Ist sie es doch, die für Jesus als Zeugin eintritt (5,39); und hat in ihr doch *Mose von ihm geschrieben* (5,45f). Aber auf diesem unverrückbaren Fundament baut Johannes dann auch mit Elementen ganz anderer Provenienz weiter, nämlich vor allem mit den Texten aller drei synoptischen Evangelien."[538]

Dennoch gibt es deutliche Unterschiede in der Art der Referenzen.

1. Heilige Schrift?

Wie Joh mit seinen Referenzsystemen umgeht, können wir am besten daran erkennen, wie er das Referenzsystem heranzieht, daß er selbst explizit nennt, nämlich "die Schrift"[539], d.h. das AT. Uns steht "in der höchst subtilen Art, wie Johannes mit alttestamentlichen Texten umgeht, die für ihn als

---

[537] Vgl. das Kapitel über Selbstreferenz.

[538] THYEN, Erzählung 2022f.

[539] Zu den Belegen vgl. das entsprechende Kapitel.

Heilige Schrift erklärtermaßen verbindlich sind, ein reales Modell für die Art der von ihm geübten Intertextualität zu Verfügung".[540]

Zu "der Schrift" sind zur Zeit des JohEv nun aber einzelne Schriften, vielleicht auch schon erste Schriftsammlungen (Paulus-Briefe) hinzugetreten, die aber nicht ohne weiteres die Stellung *Heiliger* Schriften einnehmen. Selbst die späten ntl Autoren, sogar diejenigen, die man als deutero-kanonisch bezeichnen kann, weichen die Grenzen zwischen AT und christlichen Schriften nicht auf. Neben das Heilige Buch tritt eine Reihe von Schriften (Bild 1), die zunächst Heilige Schriften, dann schließlich auch Heiliges Buch werden, aber nicht indem sie dem ursprünglichen Heiligen Buch einverleibt würden, sondern als eine Art "zweiter Band" (Bild 2).

Zugleich legt sich im christlichen Zeichensystem das NT als transparente Umhüllung um das AT herum (Bild 3). Das NT wird damit zur Leseanweisung des AT.

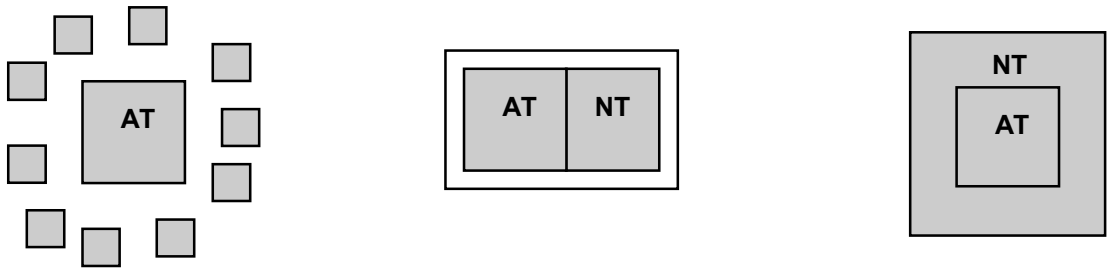


Bild 1 Bild 2 Bild 3

Abbildung 2: Heilige Texte

Als Joh sein Evangelium verfaßt, herrscht noch die Situation von Bild 1. Auch Joh bezeichnet die synoptischen Evangelien nie als (Heilige) Schrift. Sie werden nicht explizit so genannt, und es finden sich auch keine Zitationsformeln.[541] Mit Schlußfolgerungen aus diesem Befund sollte man aber vorsichtig sein; schon in der Behandlung des AT gibt es neben Zitaten auch mehr oder weniger deutliche Anspielungen. Joh könnte die Synoptiker bereits als Heilige oder zumindest autoritative Schriften aufgefaßt haben, nicht aber als "die Schrift".

---

[540] THYEN, Johannes und die Synoptiker 88.

[541] Vgl. das Kapitel über AT-Zitate.

2. Textsortendifferenz

Ein weiterer Unterschied zwischen den Beziehungen des JohEv zu atl und denen zu ntl Texten liegt in den Textsorten begründet.

Denn die Möglichkeiten eines Textes, auf andere Texte Bezug zu nehmen, hängen nicht zuletzt von den jeweiligen Gattungen ab. So ist es in einem Brief völlig unproblematisch, ja manchmal sogar unabdingbar, andere Texte (z.B. andere Briefe) zu erwähnen. Überaus schwierig wäre es hingegen, in einem Evangelium andere Evangelien zu erwähnen.[542]

Joh teilt mit den Synoptikern den "Stoff", nämlich das Christus-Ereignis. Wie seine Mit-Evangelisten möchte er die Geschichte Jesu erzählen und deuten. Der narrative Charakter der Gattung "Evangelium" macht es unmöglich, dabei auf parallele Texte zu verweisen wie in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Die Figuren im Text können die anderen Evangelien nicht kennen: Jesus z.B. kann sich unmöglich auf die Synoptiker beziehen, wie er sich ständig auf das AT bezieht. Ähnliches gilt für den Erzähler, wenn die Fiktion der Unmittelbarkeit oder gar Augenzeugenschaft aufrechterhalten werden soll: Er kann sich nur auf das in den synoptischen Evangelien Erzählte, nicht aber auf ihre Erzählung berufen.

Explizite Referenzen auf die Synoptiker wären also überhaupt nur im Rahmen (Prolog und Schlußbemerkungen[543]) und in den aus der Erzählebene herausstehenden Erzählerkommentaren möglich. Faktisch finden sich aber auch hier keine expliziten Verweise, wahrscheinlich schon deshalb nicht, weil der Erzähler eben nicht mit dem Autor identifiziert werden darf (m.E. in diesem Fall nicht einmal mit impliziten Autor). Der (allwissende) Erzähler kennt zwar die story von Anfang bis Ende, doch er kennt nur seine eigene Textwelt und keine andere.

Diese Textwelt darf man sich übrigens nicht zu eng vorstellen: Der joh Erzähler verfügt über ein mit den Lesern gemeinsames Repertoire, aus dem er seinen Text komponiert. So kann er in 6,66 "die Zwölf" quasi aus dem Nichts hervorzaubern und in 11,2 auf Maria als eine bekannte Figur einführen, obwohl sie noch gar nicht aufgetreten ist. Auf fremde Texte, die auf derselben Stufe stehen wie er selbst, kann er hingegen nicht verweisen. (Natürlich kann prinzipiell der Erzähler eines Romans z.B. auf andere Romane verweisen, aber eben nicht so, daß die Erzählfiktion durchbrochen würde. Er darf sich also nicht mit den erwähnten Werken auf eine Stufe stellen.)

Weil das JohEv ein Evangelium ist, *kann* es also die anderen Evangelien nicht zitieren.[544]

---

[542] Nur Lk (1,1) erwähnt tatsächlich andere Jesus-Erzählungen - aber eben im Proömium.

[543] S.u. S.187.

[544] An einigen Stellen nähert es sich dem Zitat in erstaunlichem Maße. S.u. S.203.

Statt in Zitaten sind die Synoptiker in Paralleltexten präsent. Die Beziehung wird also nicht durch explizite Referenzen hergestellt, sondern durch Ähnlichkeit, im Großen durch das pattern "Evangelium", im Kleinen besonders durch die Parallelperikopen.

Wie die Synoptiker nicht zitiert werden können, so kann das AT nicht nacherzählt werden, weil hier anderer Stoff vorliegt. Gerade die Bindung der Evangelien an die Geschichte macht es ihnen unmöglich, die Geschichten des AT auf Jesus zu übertragen. Nur in seltenen Fällen wie bei der Auferweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11-17) erhält ein atl Erzähl-Text im NT eine Parallele. Dafür zeigt das AT gerade im JohEv eine starke Präsenz in Zitaten und Anspielungen.

Die unterschiedliche Art, in der die (Heiligen) Texte der Referenzsysteme im JohEv vorkommen, sagt also zunächst nichts darüber, ob etwa Joh die atl Texte kannte, von den Synoptikern aber nur mündliche Überlieferung, oder ob das AT einen anderen Grad an Verbindlichkeit für Joh besaß als die synoptischen Evangelien.

B. Methodik

3. Intertextualität

Auf der Suche nach einem der Systemtheorie entsprechenden literaturwissenschaftlichen Konzept, das sich auf Texte und ihre Fremdreferenzen anwenden läßt, stößt man auf den Begriff der "Intertextualität". Nun ist "Intertextualität" nicht einfach Systemtheorie im Bereich der Literatur, vielmehr wird auch unter Literaturwissenschaftlern von Systemtheorie gesprochen - allerdings vorwiegend angewandt auf das *soziale System Literatur*.[545]

Dennoch läßt sich das Intertextualitätskonzept als *systemisches Denken in Anwendung auf Texte* verstehen. Stichworte wie "System" oder "Element" finden sich denn auch in den einschlägigen Veröffentlichungen immer wieder.[546]

---

[545] So bei S.J.SCHMIDT, Selbstorganisation. Hier zeigt sich, wie sehr die Rezeption systemtheoretischer Überlegungen in Deutschland von den Arbeiten LUHMANNS geprägt ist.

Umfassender, wenngleich ebenfalls von LUHMANN hergeleitet, ist die Aufnahme bei SCHWANITZ, Systemtheorie. Die Beziehungen zwischen Texten behandelt SCHWANITZ aber nun gerade nicht, was vermutlich ebenso mit seiner Abhängigkeit von LUHMANNS Theorie zusammenhängt wie mit seiner Auseinandersetzung mit Strukturalismus und Dekonstruktivismus. Die Beispiele, an denen er seine "systemtheoretische" Interpretation vorführt, sind allerdings hochgradig intertextuell (aufgrund der vorausgesetzten identischen Tiefenstruktur), und bei den in die systematische Darstellung eingeschobenen Dialogen zwischen Personen aus Literatur und Literaturgeschichte handelt es sich sogar um echte Palimpseste.

[546] Als Beispiel sei hier PFISTER, Konzepte, in: Intertextualität 19, angeführt: "Ein einzelner literarischer Text hat so selbst Systemcharakter und ist gleichzeitig die Aktualisierung übergreifender Systeme wie etwa der Gattung, und die Gattung ist ein System und gleichzeitig die Aktualisierung abstrakterer Systeme wie der überhistorischen Schreibweise oder der Sprache.".

Der Begriff "Intertextualität" wurde Ende der sechziger Jahre von JULIA KRISTEVA in die Diskussion gebracht.[547] Seitdem hat sich eine weite Debatte um den Begriff entsponnen, die bislang zwar zu vielen interessanten Überlegungen, aber kaum zu einer einheitlichen Terminologie, geschweige denn Theorie oder gar Methodik geführt hat.

Man kann heute zwischen einer *engeren* und einer *weiteren* Verwendung des Begriffs "Intertextualität" unterscheiden: Die weitere tendiert in Richtung einer allgemeinen Kulturtheorie. Alles ist Text und jeder Text ist intertextuell (so schon bei KRISTEVA). Aber "ein Konzept, das so universal ist, daß zu ihm keine Alternative und nicht einmal dessen Negation mehr denkbar ist, ist notwendigerweise von geringem heuristischen Potential für die Analyse und Interpretation."[548]

Die engere Fassung des Begriffs beschränkt sich dagegen auf Texte im herkömmlichen Sinn und unterscheidet intertextuelle und nicht-intertextuelle Texte. Intertextualität wird dabei auch auf den Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Leser bezogen.[549] Während der weitere Begriff von Intertextualität sich auf die Rezeptionsseite beschränkt, kommt hier also zusätzlich die Textproduktion in den Blick. BROICH/PFISTER sprechen von einem "Kernbereich" der Intertextualität, wo sie bewußt, intendiert und markiert ist und sich ein Text auf "einen bestimmten, individuellen Prätext bezieht".[550] Es gibt also nach dieser Definition mehr und weniger intertextuelle Texte.

Nur diese engere und die Produktion mit einbeziehende Verwendung von "Intertextualität" läßt sich auf die Beziehung zwischen konkreten Texten anwenden und damit auch in die Analyse einzelner Texte einbringen.[551]

Daneben läßt sich auch ein *innerer* und *äußerer* Begriff von Intertextualität feststellen, der ebenfalls mit der Frage, wie Textualität definiert wird, zusammenhängt. Bei der inneren Verwendung meint man die Beziehung der Teiltexte innerhalb eines Gesamttextes (also beispielsweise das Verhältnis

---

Auch THYEN charakterisiert übrigens - zumindest indirekt - den Text als System, wenn er das Verhältnis von Text und Lektüre mit dem von langue und parole parallelisiert und dabei die Sprache als "offenes System" bezeichnet (Johannes und die Synoptiker 93).

[547] Vgl. "Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman", zuerst veröffentlicht in: Critique 23 (1967) 438-465, zitiert gewöhnlich nach der revidierten Wiederveröffentlichung in: Σημειωτικὴ [sic!]. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969, 143-173. Das Wort "intertextualité" wird auf S.146 eingeführt.

[548] PFISTER, Konzepte, in: INTERTEXTUALITÄT 15.

[549] Vgl. BROICH, Formen, in: INTERTEXTUALITÄT 31.

[550] BROICH, Einzeltextreferenz, in: INTERTEXTUALITÄT 48. Es ist offenkundig, daß hier an die Produktion des Textes gedacht ist. "Bewußt" ist die Intertextualität auch einem Plagiator oder Fälscher, doch er "intendiert" nicht, daß auch der Leser sie bemerkt. Manchem Autor hingegen ist es keineswegs "bewußt", wie sehr er von anderen Texten abhängt.

[551] Für eine Aufnahme des weiten Intertextualitätsbegriffes in der ntl Exegese vgl. PHILLIPS, Sign/Text/Différance, für eine des engeren Begriffs VORSTER, Intertextuality and Redaktionsgeschichte.

zwischen Verleugnung des Petrus in Joh 18 und dem Gespräch zwischen dem Auferstandenen und Petrus in Joh 21), bei der äußeren die Beziehung zwischen Gesamttexten (also etwa zwischen JohEv und LkEv, greifbar häufig an Teiltexten der verschiedenen Texte, vgl. die unten ausgeführten Beispiele). Die innere "Intertextualität" sollte besser als "Intratextualität" bezeichnet werden.[552] Systemtheoretisch gesehen handelt es sich dabei um einen Fall von *Selbst*referenz, während Intertextualität die *Außen*referenz eines Textes zu anderen Texten meint.

Die Grenzziehung zwischen Text und Teiltext ist nicht so willkürlich, wie sie zunächst scheinen mag. Der Text ist ein vollständiges Ganzes. Ist nicht aber auch das JohEv z.B. Teil eines Ganzen, etwa des ntl Kanons? Es gibt jedoch einen wesentlichen Unterschied: Die kanonische Redaktion greift nicht mehr in den Text ein, nimmt also z.B. keine Umstellungen innerhalb der Einzeltexte mehr vor; ihre Arbeit ist eher herausgeberischer Natur.

Von "Text" muß da gesprochen werden, wo die Gestaltung des Ganzen die Gestaltung der einzelnen "Teile" bis ins Detail - also bis in den Wortlaut - mit einschließt. Für den Text sind seine Teiltexte nichts unveränderlich Vorgegebenes außerhalb seiner selbst. Aus der Perspektive der Produktion betrachtet: der Autor ist frei nicht nur in der Auswahl und Abfolge der Teiltexte, sondern er verfertigt sie in einem Akt freier Schöpfung (Poiesis), wobei die Beziehungen der Teiltexte untereinander ein wesentlicher formgebender Faktor sind. Das Ganze ist hier nicht nur mehr als die Summe der Teile - dieser Beschreibung würde ungefähr die Sicht der literarkritischen Schule von den Evangelien als gesammelter und redigierter Tradition entsprechen -, sondern die "Teile" sind nur von der Gesamtheit, vom System her zu verstehen. "Alle seine [scil. des JohEv] Textteile und Teiltexte bis hinunter zur Satzebene müssen aus dem Ganzen des Evangeliums und als dessen Konstituenten begriffen werden [... Sie sind] in ihrer primären und für die Textinterpretation allein relevanten Funktion nichts als die Elemente, aus denen die inspirierende Textwelt des Evangeliums erbaut ist."[553]

Das Verhältnis zwischen Text und Teiltext entspricht in etwa dem zwischen System und Subsystem. Bei Intertextualität in diesem engeren und äußeren Sinne, die von nun an mit diesem Wort gemeint sein wird, lassen sich ein "Hypotext" und ein "Hypertext" unterscheiden. Der Hypotext geht dem

---

[552] Eine abgestufte Reihe von Intertextualität bis Intratextualität bietet BROICH, (Einzeltextreferenz, in: INTERTEXTUALITÄT 49f), wobei etwa an vorangegangene Texte desselben Autors oder derselben Reihe gedacht ist. Das ist zwar bedenkenswert, scheint mir aber das Problem der Herausgabe, die den Text zeitlich abschließt und ihn von seinem Autor ablöst, etwas zu vernachlässigen. In der Terminologie von GENETTE handelt es sich hier um paratextuelle Verstärkung.

[553] THYEN, Johannes 10, 116f.

Hypertext zeitlich und logisch voran. Besonders deutlich ist das bei allen expliziten Referenzen, also z.B. bei kenntlich gemachten Zitaten wie den Erfüllungszitaten im JohEv.

Diese Terminologie von "Hypo-" und "Hypertext" ist bei GÉRARD GENETTE entlehnt, dessen Modell unterschiedlicher Intertextualitätstypen sich für das Problem "Johannes und die Synoptiker" in mehrfacher Hinsicht als hilfreich erweist.[554]

1) Genette

Als Oberbegriff benutzt GENETTE "Transtextualität" statt des sonst üblichen "Intertextualität".[555] Er unterscheidet dann fünf Arten zwischentextlicher Außenreferenzen:

1. Intertextualität: Damit bezeichnet GENETTE die "effektive Präsenz eines Textes in einem anderen Text"[556]. Zu denken ist dabei an Zitate, wörtliche Entlehnungen (ohne Offenlegung der fremden Herkunft) und Anspielungen.

2. Paratextualität: Paratexte sind Titel, Vorworte, Fußnoten, Illustrationen, Umschlag etc. Sie legen sich um den eigentlichen Text herum und bilden einen Grenzbereich zwischen Text und Außenwelt. GENETTE nennt sie deshalb auch "seuils" (Schwellen).[557]

3. Metatextualität: Davon kann gesprochen werden, wenn ein Text über einen anderen Text vorliegt, also ein Kommentar.

4. Hypertextualität: Hypertexte sind Texte zweiten Grades, Palimpseste über noch durchscheinenden Grundtexten.

5. Architextualität schließlich ist "eine unausgesprochene Beziehung, die bestenfalls in einem paratextuellen Hinweis auf die taxonomische Zugehörigkeit des Textes zum Ausdruck kommt"[558], wenn also unser Text mit dem Titel "Johannes*evangelium*" o.ä. umläuft. Hierbei handelt es sich -

---

[554] Die Terminologie GENETTES hat bereits THYEN mit der Übernahme des Palimpsest-Begriffs in die Joh-Exegese eingeführt.

[555] Die Begrifflichkeit GENETTES hat sich Laufe der Zeit verschoben. Die hier dargestellte Einteilung ist die aus "Palimpsestes. La littérature au sécond degré" aus dem Jahre 1982. In diesem Buch behandelt GENETTE hauptsächlich die Hypertextualität. Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung.

[556] GENETTE, Palimpseste 10.

[557] Den Paratexten hat GENETTE ein eigenes Buch gewidmet, dessen französischer Titel "Seuils" lautet, das in der der Übersetzung aber "Paratexte" heißt.

[558] GENETTE, Palimpseste 13.

zumindest auf den ersten Blick - nicht um eine Beziehung zu einem individuellen Text, sondern zu einer Gattung.[559]

2) Anwendung auf das JohEv

Besonders deutlich und von HARTWIG THYEN bereits eindrucksvoll vorgeführt[560] sind die Möglichkeiten, die sich für die Joh-Exegese aus dem Konzept der Hypertextualität ergeben: Joh Teiltexte lassen sich so als "Palimpseste"[561] synoptischer Texte begreifen. FRANÇOIS VOUGA bezeichnet sogar das gesamte JohEv als "Palimpsest".[562]

Aber auch die anderen Kategorien GENETTES lassen sich zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Joh und den Synoptikern gewinnbringend heranziehen. Allerdings sollte man dazu einige kleine Anpassungen an die konkrete Problemstellung vornehmen:

GENETTE spricht von "Intertext", wenn der andere Text im Text selbst gegenwärtig ist, von "Hypotext" wenn er lediglich durchscheint. Ein Erfüllungszitat also wäre Intertext. Häufig läßt sich beides aber nicht so einfach trennen bzw. unterscheiden. Das Zitat in Joh 6,31 z.B. (*Brot aus dem Himmel gab er ihnen zu essen.*) ist eben nicht nur Intertext - das ist es als Basis der Brotrede -, sondern auch Hypotext, oder zumindest Markierung des Hypotextes des Speisungswunders.

Von "Hypo-" und "Hypertext" spreche ich darum manchmal auch bei Phänomenen, die in GENETTES Raster unter "Intertextualität" fallen, und - da die grundlegenden Texte ja nicht zufällig in beiden Fällen dieselben sind - auch in bezug auf die Architextualität.

Die Parallelperikopen können als Intertext aufgefaßt werden. Sie dienen nicht zuletzt zur Markierung des intertextuellen Bezuges. Im Zusammenspiel von Identität und Nicht-Identität mit ihren synoptischen Entsprechungen, also durch ihre Hypertextualität, stellen sie diese in neue Zusammenhänge.

---

559 Architextualität ist also mit der Terminologie von BROICH eine "Systemreferenz" im Gegensatz zur "Einzeltextreferenz". Daß die Abgrenzung oft alles andere als eindeutig ist, gesteht BROICH (Einzeltextreferenz, in: INTERTEXTUALITÄT, 51) ebenso ein wie GENETTE (Palimpseste 18).

560 Vgl. v.a. "Erzählung".

561 Das Wort "Palimpsest", das auch THYEN in bezug auf joh Teiltexte aufgenommen hat, ist etwas irreführend: Gewählt aufgrund der Analogie, daß ein Text durch einen anderen durchscheint, ist die Beziehung zwischen den beiden Texten doch hier keine zufällige wie bei den Palimpsesten im eigentlichen Wortsinn. Es gibt kein "Pergament", kein materiales Drittes. Im einen wie im anderen Falle handelt es sich um eine Art "Recycling": dort des Schreibmaterials, hier aber des Textes selbst.

562 Vgl. VOUGA, Quatrième évangile 274: "Selon les catégories de l'histoire littéraire, le genre de l'évangile de Jean est celui du palimpseste [...]." Bei VOUGA verbindet sich damit allerdings - anders als bei THYEN - das Modell einer "Stufenhermeneutik", das eher eine "Überbietungs-" als eine "Interpretationstheorie" darstellt.

Zusammen mit den "Widersprüchen" wirken die joh Paralleltexte hinsichtlich des synoptischen Hypotextes auch als Metatext. Es zeigt sich, daß Joh die Synoptiker nicht nur bestätigt, sondern zu ihnen auch in Spannung steht, und eine solche "differenzierte Dialektik von Anknüpfen und Distanznahme" stellt das "Optimum an Dialogizität" dar.[563]

Als Metatext ist auch das JohEv insgesamt in seiner Beziehung zu den synoptischen Evangelien aufzufassen. Es ist ein "theologischer Commentar"[564] zu ihnen und kann, da es zu ihnen gleichzeitig in einem architextuellen Bezug steht, d.h. derselben Gattung angehört, als *Meta-Evangelium* bezeichnet werden.

Obwohl man auch die Architextualität der Teiltexte des JohEv untersuchen könnte, betrifft die sehr viel interessantere Frage hier doch den Gesamttext: Inwiefern ist das JohEv ein Evangelium?

Die architextuelle Zuordnung erfährt schließlich paratextuelle Verstärkungen: Titel, Reihe, Anordnung in der Reihe leiten die Rezeption des Textes.[565]

Um das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern zu beschreiben, berufen sich unter den deutschsprachigen Auslegern bereits HARTWIG THYEN und ULRICH BUSSE ausdrücklich auf das Konzept der Intertextualität.[566]

3) Markierungen

Es läßt sich nicht bestreiten, daß man das JohEv in Hinsicht auf die synoptischen Evangelien intertextuell lesen kann. Schließlich ist das in der Kirche fast zwei Jahrtausende lang geschehen. Ist diese Lesart aber auch vom Autor gewollt? Ist die Intertextualität "bewußt, intendiert und markiert"[567]? Oder anders formuliert: Kannte Joh die synoptischen Evangelien und setzte er diese Kenntnis bei seinen Lesern voraus? Und wenn dem so war: "Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?"[568]

"Ein Autor kann [...] bestimmte intertextuelle Bezüge zunächst im werkimmanenten Kommunikationssystem markieren und dann, wenn das Intertextualitätsbewußtsein des Lesers geschärft ist, auf eine Markierung auf dieser Ebene verzichten."[569] Bei Joh dienen z.B. die

---

[563] PFISTER, Konzepte, in: INTERTEXTUALITÄT 29.

[564] WERNLE, Altchristliche Apologetik 53.

[565] HENGEL z.B. vertritt die Ansicht, der Titel "Johannesevangelium" gehe "auf die Schlußredaktion zurück, die für die Verbreitung des Evangeliums in der Großkirche sorgte." (Johanneische Frage 100)

[566] THYEN in allen neueren Arbeiten, so v.a. Johannes und die Synoptiker 96-99; BUSSE, Johannes und Lukas bes. 283.

[567] BROICH, Einzeltextreferenz, in: INTERTEXTUALITÄT 48.

[568] So der Untertitel der Arbeit von WINDISCH.

[569] BROICH, Formen, in: INTERTEXTUALITÄT 42.

Erfüllungszitate neben ihrem unmittelbaren Zweck auch der Schaffung eines intertextuellen Klimas.[570] "Meistens jedenfalls werden Autoren, welche die intertextuellen Bezüge ihrer Texte erkennbar markieren wollen, mehrere Möglichkeiten der Markierung gleichzeitig verwenden."[571]
Je bekannter der Hypotext dem anvisierten Leser ist, desto sparsamer können aus der Sicht des Autors die Hinweise ausfallen. Dies gilt unabhängig von den in der Literaturgeschichte sicher vorhandenen Schwankungen in der Deutlichkeit der Markierungen.

Ich unterscheide

a) markierte und unmarkierte Referenzen und

b) explizite und implizite Referenzen.[572]

Als Markierung dienen für Zitate z.B. Anführungszeichen oder eine andere Drucktype (wenn also in dieser Arbeit beispielsweise die Bibelzitate kursiv wiedergegeben werden) oder auch der Wechsel von Prosa in gebundene Sprache. Eine Markierung von Intertextualität liegt aber auch dann vor, wenn beispielsweise eine Figur aus einem anderen Text nicht extra eingeführt wird oder ein Sachverhalt als bekannt vorausgesetzt wird. Thematisiert der Text diese Bekanntheit, wird damit die Intertextualität ins Bewußtsein der Leser gehoben.
Explizit nenne ich eine Referenz, wenn nicht nur die Tatsache der Intertextualität durch einen Stolperstein im fortlaufenden Text markiert wird, sondern dem Leser ein Wegweiser für seine Suche nach dem Referenztext gegeben wird. Das kann sehr detailliert geschehen, wie etwa bei Zitatangaben in wissenschaftlichen Arbeiten (auch unsere übliche Angabe von Bibelstellen mit Buch, Kapitel und Vers ist überaus differenziert), aber auch ganz allgemein, indem nur ein Autor oder Buch genannt wird, auf den oder das man sich bezieht. (*Wie* allgemein solche Hinweise sein können, ist etwa an der Formel "Wie der Dichter sagt" zu erkennen: die Richtungsangabe sagt hier nur, daß man im Bereich der Poetik suchen sollte, aber selbst darauf könnte man sich nicht unbedingt verlassen.)
Eine Zitationsformel ist zugleich als Formel "Stolperstein" ("Achtung: Jetzt kommt ein Intertext!") und als *ausgefüllte* Formel "Wegweiser".

---

[570] Neben vielen anderen atl Zitaten von verschiedenen Sprechern findet sich im JohEv auch ein Erfüllungszitat im Munde Jesu (15,25), also im "werkimmanenten Kommunikationssystem"; vgl. o. S.74 den Abschnitt "**Erfüllungszitate**".

[571] BROICH, Formen, in: INTERTEXTUALITÄT 44f.

[572] BROICH/PFISTER unterscheiden - jeweils mit graduellen Abstufungen - a) bewußte, b) intendierte und c) markierte Intertextualität. Es entsteht so eine Art von dreidimensionalem Raster.

Eine sehr genaue Stellenangabe erfüllt eine ganz andere Funktion als eine nur ungefähre; denn die genaue führt direkt zur referierten Stelle, aber eben auch nur dorthin, während die ungefähre für den Leser mühsame Umwege bedeuten kann, wenn er es unternimmt, ihr tatsächlich zu folgen - aber er sieht auch mehr auf dem Weg.

SUSANNE HOLTHUIS differenziert zwischen *materiell* und *semantisch* organisierten Refenzen.[573] Materiell sind Zitate: Der fremde Text ist materiell, in seinem Wort- und Buchstabenbestand präsent. Seine Semantik, seinen Kontext bringt er bei diesem Import in den neuen Text nicht notwendig mit. Allusionen und Paraphrasen sind dagegen primär semantisch organisiert, können aber im Extremfall einen komplett abweichenden Wortbestand haben.

In diesem Sinne materiell organisierte Referenzen gibt es im JohEv nur zum AT. Das dürfte damit zusammenhängen, daß nur das AT für Joh Heilige Schrift ist. Denn je heiliger eine Schrift ist, desto kontextunabhängiger kann aus ihr zitiert werden (wie es bei solchen Konzepten wie "Wort Gottes" oder "Verbalinspiration" deutlich wird).

C. Das Verhältnis zu den Synoptikern

Wenden wir uns nach diesen methodischen Vorbemerkungen nun dem Verhältnis des JohEv zu den synoptischen Evangelien zu. Immer noch hilfreich zur gedanklichen Klärung ist hier die Einteilung, die WINDISCH in seiner Untersuchung über "Johannes und die Synoptiker" vornimmt:

Er unterscheidet vier mögliche Verhältnisbestimmungen: 1. Ergänzungsabsicht, 2. unabhängige Entstehung, 3. Interpretationsabsicht und 4. - das ist die Position von WINDISCH selbst - Verdrängungsabsicht.[574] Ich werde mich im folgenden an diese Gliederung anlehnen, wobei ich allerdings meinerseits meine eigene Auffassung (eine systemtheoretisch gefaßte Interpretationstheorie) ans Ende stelle.

1. Ergänzungstheorie

WINDISCH will in seiner Arbeit die drei erstgenannten Theorien widerlegen, so daß nur die Verdrängungsabsicht als Grund der Abfassung übrigbliebe. Tatsächlich setzt er sich aber fast ausschließlich mit der Ergänzungstheorie auseinander. Nur indem er die Interpretationstheorie zu einem Sonderfall derselben erklärt, ist es ihm möglich, sie ad acta zu legen.

---

[573] HOLTHUIS, Intertextualität 92.

[574] Es sei hier wenigstens kurz angemerkt, daß WINDISCH also wesentlich die Autorenintention diskutiert.

Was wirklich widerlegt wird, ist lediglich die These, das JohEv stelle eine Art "Ergänzungsband" zu den Synoptikern dar, biete also nur Paralipomena und kleine Berichtigungen. Das war die klassische Vorstellung unter der Voraussetzung, daß a) der Autor des JohEv der Zebedaide Johannes, also ein Augenzeuge sei, und b) er die synoptischen Evangelien bereits gekannt habe.

Demgegenüber hält WINDISCH fest: "Das 4. Evgl. ist eine in sich geschlossene Komposition; es bietet eine fortlaufende Erzählung, ist auf nichts weniger angelegt als auf eine Harmonie oder ein Diatessaron; es ist *autonom* und *suffizient*."[575]

Daraus zieht er nun aber den Schluß: "Ein so autonomes und so suffizientes Evgl. ist nicht als bloße Interpretation von älteren Entwürfen zu begreifen."[576] Diese Konsequenz ist alles andere als zwingend, wenn man einmal die intertextuelle Perspektive einnimmt, wie sich schon am Verhältnis zum AT zeigt. "Daß unser Johannesevangelium tief eingebettet ist in die *biblische Welt*, mit der es eine vielgestaltige und spezifische Art von *Intertextualität* unlösbar verbindet, ist ein Kennzeichen, das es *mutatis mutandis* mit allen literarischen Texten teilt, und darum kein Einwand gegen seine Bezeichnung als *Autosemantikon*."[577]

2. Unabhängigkeitstheorie

Während WINDISCH die These, Joh habe die Synoptiker nicht gekannt, noch relativ schnell abhandeln konnte, hat sich in den folgenden Jahrzehnten v.a. durch die Arbeiten von BULTMANN und GARDNER-SMITH die Situation wesentlich verändert. Die Beweislast liegt seitdem bei den Vertretern der Synoptikerkenntnis.

1) Synoptikerkenntnis

Viele Irrtümer über das Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern entstehen daraus, daß der Umgang der Großevangelien mit ihren christlichen Referenztexten (Mk und Q) zum Maßstab genommen wird. Sie benutzen diese als "Quellen", d.h. sie arbeiten sie unter weitgehender Beibehaltung des Textbestandes und der Reihenfolge zusammen. Da sich ein solches Verfahren beim JohEv nicht feststellen läßt, wird oft gefolgert, Joh kenne die synoptischen Evangelien nicht. Allenfalls ließe sich daraus jedoch schließen, daß sich eine solche Kenntnis aus dem JohEv nicht beweisen läßt.

---

575 WINDISCH, Synoptiker 88 [Hervorhebungen im Original]. Den Begriff des "autonomen Evangeliums" übernimmt er von EDUARD SCHWARTZ.

576 WINDISCH, Synoptiker 133.

577 THYEN, Johannes und die Synoptiker 91, Anm.22.

Allgemein anerkannt ist heute zumindest, daß Joh eine *Passionserzählung* kennt. Meist wird versucht, diesen Befund dadurch zu erklären, daß man annimmt, Joh habe "synoptische Tradition(en)" oder mit den Synoptikern gemeinsame Quellen gekannt.

Ein anderes Lösungsmodell bieten die Arbeiten von DAUER, der nicht vor-, sondern *nach*-synoptische Traditionen vermutet.[578] Er kommt zu dem Schluß: "Eine direkte literarische Abhängigkeit des 4. Evangelisten von Lk-Evangelium [...] ist wenig wahrscheinlich [...] Neben den auffallenden Gemeinsamkeiten bestehen nämlich nicht unbeträchtliche Unterschiede zwischen den jeweiligen Perikopen, die sich nicht aus joh Redaktionstätigkeit erklären ließen und die deshalb vor-joh sein müssen."[579] Das Wort "Redaktionstätigkeit" offenbart das Problem: DAUER kann Joh nicht anders begreifen, denn als "Redaktor" des ihm Vorliegenden. Das führt bei ihm zu einer Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, bei der Joh nicht die synoptischen Evangelien, sondern eine nachsynoptische (mündliche oder schriftliche) Tradition bzw. Quelle kannte, die ihrerseits von den Synoptikern gespeist wurde. Das Postulat einer solchen mittleren Überlieferungsstufe zwischen Synoptikern und Joh ist, wie THYEN zu Recht anmerkt, "ebenso unökonomisch wie überflüssig".[580]

Gegen die Vorstellung, Joh kenne nicht die Synoptiker, sondern lediglich post-textuelle *mündliche* Überlieferung, spricht außer der mangelnden Ökonomie dieses Modells, daß eine zweite, zusätzliche Hypothese erforderlich wäre, um die doppelte Gattungsentstehung zu erklären[581], denn die mündliche Tradierung eines ganzen Evangeliums ist kaum vorstellbar.

Der Vergleich der Brotrede mit mk Texten wird zudem zeigen, daß Joh auch komplexe Elemente der Reihenfolge[582] übernimmt, die eine mündliche Überlieferung in der Art, wie DAUER sie sich vorstellt, nicht enthalten haben könnte.

Bei der Beantwortung der Frage, ob Joh die synoptischen Evangelien gekannt habe oder nicht, darf man darum nicht wie DAUER von den unbestreitbaren Differenzen ausgehen, sondern nur von den

---

578 Ein noch weitaus komplexeres Modell bietet BOISMARD.

579 DAUER, Johannes und Lukas 297.

580 THYEN, Johannes und die Synoptiker 95.

581 Die These einer post-textuellen Überlieferungsstufe zwischen den Synoptikern und Joh ist so unökonomisch, daß sich die Entstehung dieser These überhaupt nur so erklären läßt, daß ihre Vertreter die Möglichkeit, Joh habe die Synoptiker gekannt und sich zu ihnen dennoch anders verhalten als etwa Mt zu Mk, a priori ausschließen.

582 Ich verwende die Formulierung "Elemente der Reihenfolge" analog zu "personale Elemente" und "Wort-Elemente" (s.u. 172). Der Ausdruck ist also nicht gleichbedeutend mit "Sequenzen". Man kann einen Text so betrachtet, daß er sich aus Elementen verschiedener Klassen zusammensetzt, also etwa aus Wörtern, die man in die verschiedenen Wortarten untergliedern kann. Die Verknüpfungen zwischen den einzelnen Wort-Elementen kann man dabei als Elemente der Reihenfolge bezeichnen. Sie bilden eine andere Klasse als die Wort-Elemente, sind aber für den Text ebenso konstitutiv.

überraschenden Gemeinsamkeiten. Machen sie eine Kenntnis wahrscheinlich, dann muß man für die Unterschiede eine andere Erklärung suchen als Unkenntnis.
Schwer vorstellbar ist jedenfalls, daß Joh die Textsorte "Evangelium" ein zweites Mal "erfunden" haben sollte. Damit ist allerdings noch nicht bewiesen, daß Joh die synoptischen Evangelien oder auch nur eines davon gekannt hat. Denkbar wäre in bezug auf die Gattungsfrage auch ein "Urevangelium" bzw. ein "Urmarkus".

Der bei historisch-kritisch arbeitenden Exegeten immer noch vorherrschenden Ansicht, Joh habe die synoptischen Evangelien nicht gekannt, ist in doppelter Weise zu begegnen: Zunächst vom Textbefund her literarkritisch, also auf dem ureigensten Feld der historisch-kritischen Exegese, indem sich die Kenntnis des jeweiligen (redaktionell bearbeiteten) Textes als notwendig für die joh Textgestalt erweist[583], dann aber auch indem die angewandte Methodik einer grundsätzlichen Kritik unterworfen und eine alternative Betrachtungsweise angewandt wird, nämlich eine intertextuelle Deutung.
Würde hier nur die redaktionsgeschichtliche Sicht durch die intertextuelle ersetzt, vertauschte man in der Tat nur den einen hermeneutischen Zirkel mit dem anderen: Intertextualität behauptet Ergänzungsbeziehungen zwischen Texten, um diese dann festzustellen und zu beschreiben, Redaktionsgeschichte behauptet Vorlagen und Bearbeitungen, die sie dann rekonstruiert und auf ihre Tendenz hin untersucht.[584]

a) Beispiele für die Kenntnis der einzelnen Synoptiker (Einzeltextreferenzen)

Um zu zeigen, daß Joh nicht nur ein Urevangelium o.ä. gekannt hat, sondern die drei synoptischen Evangelien in zumindest annähernd der Form, in der sie auch Eingang in den Kanon gefunden

---

583 Wichtig sind hier die Arbeiten von NEIRYNCK, gesammelt in Evangelica I und II, und SABBE, Studia Neotestamentica.
THYEN spricht in diesem Zusammenhang zu recht von "einer eigentümlich aporetischen Lage": Wie er bin ich genötigt, weil die Synoptikerkenntnis bestritten wird, "gleichsam einen Indizienbeweis dafür anzutreten, daß meine Hypothese dem Text [...] angemessen ist und gerecht wird. Jeder derartige Beweis führt aber mit Notwendigkeit auf das Feld der Literarkritik und damit in die Nähe der als unfruchtbar durchschauten Theorie von Quelle und Bearbeitung..." (Johannnes und die Synoptiker 96).
Bedenkenswert ist, daß auch BULTMANN annahm, sein kirchlicher Redaktor kenne die Synoptiker. Sieht man in der kirchlichen Redaktion einen kohärenten Text, so gilt: Die Behauptung eines kohärenten Textes und der Synoptikerkenntnis lassen sich kaum trennen. Man wird die Spannungen zwischen Joh und den Synoptikern dabei nicht unabhängig von denen innerhalb des JohEv behandeln dürfen: Wer sich für den "kohärenten Text" entschieden hat, wird auch die Differenzen gegenüber den Synoptikern nicht so einfach als Beweis für Unabhängigkeit gelten lassen können.

haben, werde ich zunächst anhand einiger Beispiele demonstrieren, wie Joh sich auf die redaktionelle Bearbeitung der "synoptischen Tradition" bezieht.
Zugleich werden die gewählten Beispiele schon vorführen, in welch unterschiedlicher Weise diese Referenz erfolgen kann. Joh entlehnt *personale Elemente* ebenso wie *Ordnungselemente* und baut seinen Text manchmal sogar auf *einzelne Formulierungen* seiner Vorgänger auf.

(1) Lk

Die größte Wahrscheinlichkeit, daß Joh es gekannt habe, wird allgemein dem LkEv zugebilligt, hauptsächlich aufgrund gewisser Berührungen in den Passionsberichten, die allerdings von anderen Exegeten durch eine beiden gemeinsame Tradition oder Quelle erklärt werden. Zu welch komplizierten Konstruktionen die Annahme, Joh *könne* das LkEv selbst *nicht* gekannt haben, führt, zeigen die Arbeiten von BOISMARD und (speziell auf den Passionsbericht bezogen) DAUER[585].
Wegen der anerkannt engen Beziehung zwischen LkEv und JohEv soll Lk hier vor den anderen Synoptikern behandelt werden.
Gegen die Ansicht, diese Beziehung bestände lediglich in gemeinsamen Traditionen[586], spricht, daß Joh durchaus redaktionell lk Elemente aufnimmt.[587] So bildet beispielsweise Lk 24,12 in Kombination mit Lk 24,24 die Grundlage für Joh 20,3-10 (und nicht etwa umgekehrt, wie lange Zeit vermutet wurde[588]), Lk 22,27 für die Fußwaschung[589] und Lk 3,15 (διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ χριστός) für die Befragung des Johannes in Joh 1.

---

584 Von der "Stimmung" her ist intertextuelle Auslegung eher ein synchrones, Redaktionsgeschichte ein diachrones Verfahren, wenngleich auch die Intertextualität ein logisches "Prä" und "Post" kennt.

585 Vgl. DAUER, Passionsbericht. "Da eine unökonomischere Hypothese kaum denkbar ist, pflege ich Dauer stets als Gewährsmann *für* die Synoptikerbenutzung durch Johannes zu zitieren." (THYEN, Erzählung 2023, Anm.7, Hervorhebung im Original)
THYEN bescheinigt DAUER, dessen Analyse hätte ihn "leider wider Willen ihres Autors" in der Überzeugung bestärkt, daß Joh die Synoptiker kannte (Johannes und die Synoptiker 95).

586 Eine solche Konstruktion könnte z.B. die Verwandschaft des JohEv mit dem "joh Logion" (Mt 11,17 par. Lk 10,22) erklären; vgl. o. S.27f.

587 Natürlich ist die Frage "Redaktion oder Sondertradition" niemals eindeutig zu entscheiden.

588 Vgl. dazu Nestle[26], wo der Vers wieder in den Text aufgenommen ist, während noch die 25.Aufl. ihn, gestützt lediglich auf D und einen Teil der Altlateiner, in den Apparat verbannt hatte, und ALAND, Bedeutung 168. Weitere "Western non-interpolations" wurden in Lk 24,36 und 24,40 wieder in den Text aufgenommen, "wobei P^{75} jeweils den letzten Anstoß dazu gegeben hat" (ALAND, Bedeutung 156). Auch sie stehen in einer engen Beziehung zu Joh 20, die lange Zeit als Abhängigkeit vom joh Text gedeutet wurde.

589 S.u. S.213.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die joh Aufnahme lk Texte stellt jedoch die Erzählung von den bethanischen Geschwistern dar (Joh 11,1-12,11).[590]

(a) Lazarus, Maria und Martha: Lk Figuren im JohEv

Schon der erste Vers der Lazarus-Erzählung fordert vom Leser ein Wissen, das er nicht aus dem JohEv haben kann: "Der bestimmte Artikel beim *Dorf* und die unvermittelt *namentliche* Einführung der Schwestern Maria und Martha sind unübersehbare Intertextualitäts-Indizien."[591] 11,2 setzt durch den Hinweis, daß Maria die war, *die den Herrn gesalbt hat*, diese intertextuelle Exposition fort, denn der Satz kann nur identifikatorisch mit Bezug auf Lk 7 verstanden werden und nicht als Vorverweis auf Joh 12. Die Verwendung von κύριος weist zudem eindeutig aus der Erzählung heraus.[592]

Mit diesen Eingangsversen wird dem Leser nicht nur ein Hinweis gegeben, daß er diese Erzählung mit anderen, die er schon kennt, in Verbindung bringen soll, sondern ihm wird durch die Namen "Maria und Martha" zugleich die Richtung gewiesen, in der er suchen soll, nämlich ins LkEv. Zu recht charakterisiert THYEN die Erzählung von den bethanischen Geschwistern als *Text über Texten* zumeist lk Herkunft.[593]

Deutliche Entsprechungen finden sich zu den folgenden Erzählungen des LkEv:

Lk 10,38-42	die Erzählung von Maria und Martha
Lk 7,36-50	die Salbung Jesu durch die Sünderin
Lk 16,19-31	das Gleichnis vom armen Lazarus
Lk 7,11-17	Auferweckung des Jünglings zu Nain[594]

Joh baut seinen Text hier also aus Elementen vorwiegend lk Texte, die alle in den Bereich des sog. Sondergutes gehören; allenfalls Lk 7,36-50 kann auch als redaktionell-lk Parallele eines synoptischen Textes verstanden werden, nämlich der Salbung in Bethanien (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13)[595]. Die Auswahl der Basistexte scheint also nicht zufällig aus einem Pool synoptischer Tradition erfolgt zu sein, sondern sich bewußt auf das "Sondergut" zu konzentrieren. Die einzige Alternative

---

590 Die intertextuellen Bezüge dieser Erzählung hat HARTWIG THYEN, Erzählung, herausgearbeitet. Eine ähnliche Sicht vertritt BUSSE, Lazarusperikope.

591 THYEN, Erzählung 2035 (Hervorhebungen im Original).

592 Darum wird der Vers häufig (z.B. von BECKER) für eine Glosse gehalten.

593 Vgl. THYEN, Erzählung 2037.

594 Vgl. THYEN, Erzählung 2038.

595 Es fällt auf, daß Joh die Salbungserzählung tatsächlich an ihren geographischen Ort in Bethanien und an ihren Ort im Text am Eingang der Passionserzählung zurückführt.

zur Kenntnis des LkEv (und seiner Unterschiede zum MkEv und MtEv) wäre, daß Joh auf dieselbe fest umrissene Sondergut-"Quelle" wie Lk zurückgreift. Diese müßte aber, um Basis eines solchen Palimpsestes sein zu können, wörtlich fixiert sein und bei den Adressaten des JohEv in "kanonischer" Geltung stehen. Denn intendierte, markierte Intertextualität setzt fixierte Texte voraus und läßt diese darum auch bestehen - im Gegensatz zur Redaktion.

Tatsächlich setzt Joh mehrere Details der lk Erzählung voraus: Bei dem doppelten "Lazarus" in der lk Parabel und der joh Erzählung handelt es sich keineswegs um eine zufällige Namensgleichheit. Der Name markiert vielmehr deutlich einen intertextuellen Bezug.[596] Joh entleiht von Lk aber nicht nur den Namen, sondern die Figur. "Eine besonders extreme [sic!] Form von Markierung eines intertextuellen Bezugs im werkimmanenten Kommunikationssystem liegt [...] vor, wenn ein Autor Figuren aus anderen literarischen Texten in seinem Text leibhaftig auftreten läßt." Dies dient "nicht zuletzt der Markierung intertextueller Bezüge".[597] Allerdings kann man in unserem Fall wohl nicht vom "werk*immanenten* Kommunikationssystem" sprechen, denn die Personen im Text erkennen Lazarus ja eben gerade nicht als den Lazarus aus der Parabel. Andererseits wird auch schon in der Parabel profezeit, Lazarus würde nichts bewirken. Die Entschlüsselung und damit die Entdeckung des Zeichens ebenso wie des intertextuellen Bezuges bleibt dem Leser überlassen.

Joh nimmt das Schlußwort des lk Lazarusgleichnisses auf: *Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht gewinnen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht.* Was bei Lk ein Vorverweis auf die Auferstehung Jesu ist, daraus spinnt Joh eine ganze Erzählung über einen, der realiter von den Toten zurückkehrt - als Vor-Zeichen der Auferstehung Jesu.[598] Joh "beweist", daß der Satz Lk 16,31 richtig ist. Dabei wird aus der Figur im Gleichnis Jesu eine Figur auf der Erzählebene[599], das personale Element "Lazarus" wird also um eine Realitätsebene heraufge-

---

[596] Zur Intertextualitätsmarkierung für den Leser durch Namen vgl. BROICH, Formen, in: INTERTEXTUALITÄT 41.

[597] BROICH, Formen, in: Intertextualität 40.

[598] THYEN, Johannes 10 126, spricht von einer "Dramatisierung" der lk Aussage.

[599] Daß ein solcher Wechsel der Realitätsebene schon einem synoptischen Autor keineswegs unmöglich war, zeigt Lk 13,6-9, wo aus der von Mk erzählten Verfluchung des Feigenbaums ein Gleichnis vom Feigenbaum geworden ist. Dieses Beispiel bringt auch BUSSE, Lukas und Johannes 292.

JEREMIAS, Gleichnisse 170, sieht dagegen eine Variante der Achiqar-Fabel im Hintergrund des lk Textes; vorsichtiger VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik 135ff mit Anm.58. Zum mk Text schreibt sie, Vegetationsmetaphorik 141, allerdings: "Die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,13f.20f par Mt 21,18f) ist m.E. symbolisch zu verstehen […] Im Hintergrund des formgeschichtlich singulären Strafwunders könnte m.E. eine (sek. umgebildete) Fabel stehen, da der Feigenbaum angeredet wird." (Vgl. auch VON GEMÜNDEN, Verfluchung.) Träfe dies zu, so läge schon dort eine Gattungstransformation mit Wechsel der Realitätsebene vor. Will man Feigenbaumverfluchung und Feigenbaumgleichnis nicht völlig von einander unabhängig verstehen, was Lk selbst wohl nicht getan hat, sonst hätte er die Verfluchung nicht ausgelassen, liegt bei Lk eine sekundäre Rücktransformation auf die fiktionale Ebene vor, wobei er aber die Gattung verändert. Die vortextuellen Traditionszusammenhänge zwischen den drei Erzählungen in

stuft. Die ironische Anmerkung Joh 12,9-11 weist zum Abschluß des Bethanien-Komplexes noch einmal darauf hin, daß die Rückkehr des Lazarus von den Toten bei den Verstockten nicht zur Umkehr führt, sondern im Gegenteil dazu, daß sie ihn wieder vom Leben zum Tode bringen möchten.

Entsprechungen zwischen Lk und Joh sind also: der Name Lazarus, Tod und Auferstehung dieses Lazarus (bei Lk nur vom Reichen gewünscht), Rückkehr von den Toten als Zeichen für andere, Ablehnung dieses Zeichens. Im weiteren Kontext des JohEv kommt hinzu das Zeugnis der Schrift, das ebenfalls verworfen wurde. Eine solche gehäufte Entsprechung von Details erklärt sich am einfachsten so, daß Joh das LkEv kannte.

Die Einleitungsverse Joh 11,1f zeigen zudem, daß es sich hier um markierte und explizite Intertextualität handelt, d.h. daß Joh die Kenntnis des LkEv auch bei seinen Lesern voraussetzt.

(2) Mk

(a) Joh 6

Daß Joh auch das MkEv kennt, zeigt sich besonders deutlich im 6.Kap.[600] Anders als bei der eben beschriebenen Lazarus-Erzählung, entleiht Joh hier nicht (personale) Elemente der Textwelten als vielmehr den Textaufbau, also Textabfolgeelemente.

Die Behauptung, Speisung der 5000 und Seewandel (Mk 6,30-52) seien bereits vormk verbunden gewesen, stützt sich nicht zuletzt auf die angeblich "unabhängige" Überlieferung derselben Kombination im JohEv. Als weiteres Argument wird die vermeintliche Doppelüberlieferung dieser Einheit in Mk 8,1-21 genannt.

Die These einer von Mk unabhängigen Überlieferung im JohEv[601] scheitert aber daran, daß die mk-parallele Abfolge in Joh 6 sich nicht auf Speisung und Seewandel beschränkt, sondern sich durch das ganze Kapitel fortsetzt. Jetzt allerdings stützt sich Joh nicht mehr auf Mk 6, sondern geht über zu Mk 8, zu den Texten, die der *zweiten* mk Speisungserzählung folgen.

Nun ist Mk 8 gerade der Text, der die zweite Säule der These von der vormk Kombination von Speisung und Seeüberquerung bilden soll.

Eine Synopse veranschaulicht die Reihenfolge der Teiltexte:

---

unterschiedlichen Gattungen (Achiqar-Fabel, Feigenbaum-Strafwunder, Feigenbaum-Gleichnis) werden sich freilich kaum aufschlüsseln lassen.

[600] Vgl. hierzu VOUGA, Quatrième évangile, der sich ebenfalls auf GENETTE beruft.

[601] Zur Problematik der These einer gemeinsamen Tradition hinter Mk 6 und Joh 6 vgl. auch VOUGA, Quatrième évangile 269.

Joh 6		Mk 6	Mk 8		Lk 9
1-15	Speisung der 5000	30-44	1-10	Speisung der 4000	10b-17
16-21	Seeüberfahrt + Seewandel	45-52			
25-30	Zeichenfrage		11-13	Zeichenforderung	[Lücke]
31-59	Brotrede		14-21	Seeüberfahrt mit einem Brot	
66-71	Petrusbekenntnis		27-30	Petrusbekenntnis	18-21

Ein externes Indiz dafür, daß die Texte von Mk 6 und Mk 8 parallel gelesen werden konnten, bietet die sog. "lk Lücke" (Lk 9,17 / 9,18), die in einer Art "Homoioteloiton" alles übergeht, was bei Mk zwischen der Speisung der 5000 und dem Petrusbekenntnis steht. Nur die Zeichenforderung (Mk 8,11-13)[602] und die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer (Mk 8,15) finden an anderen Stellen des LkEv ihren Platz.

Die Verbindung zur Mk-Parallele wird vom JohEv deutlich markiert durch den Hinweis auf den χόρτος: "L'herbe de Jn 6,10 subsiste comme une relique qui renvoie à son propre passé."[603] Der Leser muß über dieses Gras stolpern.

Joh nutzt die Kombination von **Speisung** und **Seewandel** auf seine Weise: Den Abschlußvers der mk Doppelperikope (Mk 6,52: *Denn sie waren nicht zur Einsicht gekommen bei den Broten, sondern ihr Herz war verhärtet.*) streicht Joh ersatzlos. Dafür bringt nun die **Brotrede** Speisung und Selbstkundgabe, nämlich das ἐγώ εἰμι des mk Seewandels (Mk 6,50), zusammen. Joh benutzt dieses absolute *Ich bin's* (Joh 6,20) als Grundlage seines ersten ἐγώ-εἰμι-Bildwortes: *Ich bin das Brot des Lebens* (6,35).

Auch dieses "Brot" ist keine Erfindung von Joh. Dazu müssen wir zu der angeblichen Doppelüberlieferung bei Mk zurückkehren: Mk leitet seine "Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes" bei der zweiten Kombination von Speisung und Seeüberquerung in Mk 8,14 mit dem schon für sich genommen erstaunlichen Satz ein: "*Und sie hatten vergessen, Brote mitzunehmen und hatten nur* <u>*ein*</u> *Brot bei sich im Schiff.*" Dieses <u>eine</u> Brot ist ebenso herausgehoben wie für die Erzählung überflüssig und fordert den Leser so heraus, über die wörtliche Bedeutung hinauszugehen. Im übertragenen Sinn ist das <u>eine</u> Brot Jesus selbst - im Gegensatz zum Sauerteig der Pharisäer, vor dem er warnt. Und weil er auf der Bildebene das Brot ist, kann er auch auf der

---

[602] Auch in Q, darum Doppelüberlieferung bei Mt und Lk.

[603] VOUGA, Quatrième évangile 272.

Sachebene das Brot geben, wie er es bei den wunderbaren Speisungen getan hat, auf die Mk hier zurückverweist - auf beide.

Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser zweiten mk Seeüberfahrt sogar um eine genuin mk Komposition, geformt um den Spruch vom Sauerteig der Pharisäer, der ja Lk 12,1 ohne Erzählung begegnet.[604] Mk schafft sich damit die Möglichkeit, durch eine Strukturanalogie (nämlich die in Mk 8 wiederholte Abfolge von Speisung und Seeüberfahrt) auf die Speisung der 5000 in Mk 6 zurückzuweisen. Bei dem Verhältnis von Mk 8 zu Mk 6 handelt es sich also bereits um eine innermk Referenz, die im Kleinen ganz ähnlich funktioniert wie die zwischen Joh und Mk im Großen. Mk 8,19 verweist endlich explizit auf die Speisungserzählung in Kap. 6 zurück. Damit wird nun auch dem blinden und tauben Leser klar, was er schon aus der analogen Struktur hätte erkennen können, nämlich daß er die Texte in Kap. 6 mit denen in Kap. 8 in Zusammenhang bringen soll. Genau dies tut Joh.

Aus Mk 8 übernimmt Joh nun außerdem die **Zeichenforderung**, die hier wie dort zum Anlaß einer Rede wird. Sie findet sich bei Mk zwischen Speisung und Seeüberquerung. Zumindest diese Zusammenstellung geht eindeutig auf Mk zurück.

In der synoptischen Zeichenforderung (Mk 8,11 parr) begehren die Pharisäer ein σημεῖον ἀπὸ (oder ἐκ) τοῦ οὐρανοῦ. Auch das Stichwort ἐκ τοῦ οὐρανου findet sich bei Joh im Zusammenhang der Zeichenforderung: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; *"Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen."*, zitiert das Volk Ps 78,24.[605] Es ist zumindest denkbar, daß das Ps-Zitat bei Joh durch die Abfolge von Speisung, Forderung eines Zeichens vom Himmel und das eine Brot im Boot bei Mk hervorgerufen wird.

Schließlich hat auch das **Petrusbekenntnis** am Ende von Joh 6 seine Entsprechung bei Mk im 8. Kap., nach der 2. Speisung und der dazu gehörenden Seeüberquerung.[606]

Da die Textabfolge zumindest in Mk 8 eindeutig auf den Evangelisten zurückgeht, und das JohEv diese Abfolge widerspiegelt, muß Joh das MkEv kennen.

Der Leser, der seinerseits das MkEv (und/oder das MtEv) kennt, empfängt durch den Auftakt von Joh 6 mit der ihm bekannten Kombination von Speisung der 5000 und Seewandel ein

---

[604] Vgl. GNILKA, Mk I 309f.

[605] Das Zitat entspricht übrigens nicht genau dem LXX-Text; dort heißt es lediglich ἄρτον οὐρανοῦ, und φαγεῖν ist bei Joh aus der ersten Hälfte des Parallelismus Membrorum in die zweite übernommen.

[606] Daß die Blindenheilung in Bethsaida (Mk 8,22-26) hier kein Pendant hat, sollte uns nicht stören: 1. ist Joh ja nicht verpflichtet, alles zu wiederholen, was er bei Mk liest - sein Verhältnis zu Mk ist nicht das eines Redaktors! - und 2. wird er die beiden mk Blindenheilungen als Basistexte für sein Blindgeborenenkapitel später brauchen.

Aufmerksamkeitssignal. Parallelperikopen stellen für den Leser Verknüpfungen mit schon bekannten Texten her (déjà-lu).

(3) Mt

Während sich in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Exegeten fanden, die dafür plädierten, daß Joh das LkEv und/oder MkEv gekannt habe, fand Mt nur wenige Fürsprecher, bis sich NEIRYNCK und SABBE des Falles annahmen.
Beispielsweise in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (Joh 20,11-18) zeigt sich nun aber, daß Joh auch mit dem MtEv bis in den Wortbestand hinein vertraut ist. Allein innerhalb der beiden Sondergut-Verse Mt 28,9f finden sich drei Einzelzüge, die von Joh aufgenommen werden.[607]

(a) Der Auferstandene am Grab
Von den Synoptikern berichtet nur Mt, daß der Auferstandene selbst den Frauen am Ostermorgen begegnet. Auch 1Kor 15 weiß nichts von einer Erscheinung vor den Frauen. Es handelt sich also keineswegs um eine verbreitete Tradition, sondern um mt Sondergut.[608] Damit muß zumindest die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß Mt hier überhaupt keine Vorlage hat, die dann auch Joh kennen könnte, sondern die Episode selbst aus dem Mk-Text heraus entwickelt. SAND z.B. hält die beiden Verse für einen "Einschub des Redaktors, der bei der Einfügung stilistische und sachliche Ungereimheiten in Kauf genommen hat"[609].
Die Lage ist hier dieselbe wie bei der eben besprochenen Kombination von Speisung der 5000 und Seewandel, die angeblich von Mk unabhängig auch bei Joh überliefert wurde und deshalb vormk sein soll. Auch die Begegnung der Frauen mit dem Auferstandenen wird häufig deshalb als vormt bewertet, weil eine ähnliche Tradition hinter Joh 20,11-18 vermutet wird. Dabei wird aber schon vorausgesetzt, daß Joh das MtEv nicht gekannt habe. Wenn hingegen Mt 28,9f mt Redaktion ist, dann läßt sich diese Ähnlichkeit nur so erklären, daß Joh das MtEv gekannt hat.

Zu der bloßen Tatsache der Begegnung treten nun aber Einzelzüge der Erzählung:

---

[607] Vgl. hierzu NEIRYNCK, Femmes und ders., Empty Tomb 166-171.

[608] Alles, was Mt nach Mt 28,8 par. Mk 16,8 berichtet, ist "Sondergut" und kann nichts anderes sein, weil er hier keine Mk-Vorlage mehr hat.

[609] SAND, Mt 591.

(b) Noli me tangere

Als bei Mt die Frauen dem Auferstandenen begegnen, *ergreifen sie seine Füße* (28,9). Der joh Jesus ermahnt dagegen Maria Magdalena, die dazu gar keinen Versuch gemacht hat: μή μου ἅπτου (20,17). "Der Imperativ Präsens mit μή bezeichnet den Abbruch einer im Gange befindlichen Handlung, manchmal auch die Unterlassung einer beabsichtigten Handlung [...] Entsprechend müssen wir entweder annehmen, daß Maria die Füße Jesu ergriffen hatte (in diesem Falle können wir Mt 28,9 vergleichen) oder daß sie das gerade tun wollte, als Jesus sie davon abhielt."[610] Es scheint fast, als bekäme die joh Maria Magdalena hier die Antwort auf das Handeln der mt!

Die gewöhnliche Lösung dieses Dilemmas besteht darin zu behaupten, Joh hätte eine Tradition vorgelegen, die wie die mt von einer tatsächlichen Berührung des Auferstandenen berichtete.[611] Doch muß man dann fragen dürfen, warum Joh genau dies bei seiner Wiedergabe der Tradition wegläßt. Und wenn die Antwort dann lauten sollte, Joh gehe mit seiner Tradition sehr frei um, muß weiter gefragt werden, warum er dann nicht auch mit dem Text des MtEv sehr frei umgehen kann - und zwar nicht nur an dieser Stelle, sondern durch das ganze Evangelium.

Die Annahme einer Tradition, die etwas enthielt, was Joh nicht enthält, kann nicht verständlich machen, warum Joh die Berührung bzw. den Berührungsversuch in seiner Version weglassen sollte. Die einzig mögliche Erklärung lautet, daß Joh davon ausgeht, daß seine Leser eine Geschichte kennen, in der der Auferstandene berührt wird, und sie indirekt daran erinnern will. Wir kennen einen solchen Text tatsächlich. Es ist das MtEv.

(c) "meine Brüder"

Weniger "unmotiviert"[612] als der Anfang von Joh 20,17 scheint die Fortsetzung des Verses, die Aufforderung an Maria: *Geh zu meinen Brüdern...* Diese *Brüder* werden im folgenden Vers mit den Jüngern identifiziert. Nun hat aber Jesus die Jünger im JohEv nie zuvor als seine *Brüder* bezeichnet. Daß der Wechsel nicht zufällig erfolgt, zeigt die Botschaft, die Jesus dann Maria für die Jünger aufträgt: *Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater...* Bis hierher ist die Beziehung "des Sohnes" zum "Vater" stets exklusiv aufgefaßt. Nun aber wird betont: Die Jünger sind Kinder Gottes, wie Jesus Christus Gottes Sohn ist.

---

[610] BARRETT 542.

Wie BARRETT allerdings zu der Behauptung kommt, die synoptische Tradition berichte nichts von einer Erscheinung vor Maria Magdalena (538), ist mir angesichts von Mt 28,1-10 ein Rätsel, zumal er weder die unsichere Überlieferung des Namens in Mt 28,1 erwähnt, noch andeutet, er meine eine Erscheinung allein vor Maria Magdalena.

[611] So z.B. SCHNACKENBURG III 355-361, bes.360.

[612] So SCHNACKENBURG III 360 über μή μου ἅπτου.

Auch die Bezeichnung "*meine Brüder*" für die Jünger hat aber ihre Parallele in Mt 28,10: *Verkündiget meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen sollen.*[613] Bei Mt spricht Jesus allerdings mehrfach von "Brüdern". Wiederholt wird es gleichbedeutend mit "Nächster" verwendet, wobei wohl vorrangig an Gemeindeglieder gedacht ist.[614] Schon in Mt 12,46-50 (par.Mk 3,31-35) nennt Jesus auch die Jünger "*meine* Brüder" und stellt sie in Gegensatz zu seiner leiblichen Familie. Begründet wird die Bezeichnung damit, daß sie *den Willen seines Vaters in den Himmeln tun*. Wie in Joh 20 findet sich hier also der Gedanke der göttlichen Familie. In Mt 28,10 erfolgt die Bezeichnung "meine Brüder" darum nicht unvorbereitet. Sie ist weder neu, noch kommt ihr an dieser Stelle anscheinend ein spezifisches Gewicht zu, denn sie wird in keiner Weise betont.

Schon bei Mt aber geht die Botschaft Jesu nur insofern "über die des Engels hinaus, als er seine Jünger ausdrücklich seine Brüder nennt"[615]. Diese Differenz bemerkt Joh und nimmt sie auf, indem er Jesus betont "meine Brüder" sagen läßt.[616] Da das Gewicht der Bezeichnung "meine Brüder", das Joh voll zum Tragen bringt, gerade der Differenz zwischen Engelbotschaft und Christusbotschaft entspringt, ist die These nicht haltbar, daß Mt 28,1-10 zwei Traditionen kombiniere, von denen Joh nur die eine, nämlich die nicht-mk, kenne. Damit fällt der zweite Beleg für eine vormt Tradition von Mt 28,9f.

Woher bezieht Mt dann aber seinen Text? Wie erwähnt hat Mt nach 28,8 keine mk Textvorlage mehr. Wenn er auch keine Sondergut-Tradition hat, bleibt nur die Möglichkeit, daß er aus anderen Texten herausliest, was sich nach der Auffindung des leeren Grabes abgespielt haben könnte. Ein Text, dem Mt schon entnommen hat, wie die Passion sich abgespielt haben *muß*, ist Ps 22. Liest man diesen Psalm nun weiter, über das Leiden des Gerechten hinaus, so stößt man auf den Dank des Geretteten, der mit den Worten eingeleitet wird: *Verkünden will ich deinen Namen meinen Brüdern (!), inmitten der Gemeinde will ich dich preisen.* (Ps 22,23).[617] Dieser Vers wird im NT tatsächlich einmal ausdrücklich als Christusrede zitiert, nämlich in Hb 2,12[618], und wird dort

---

[613] Die Gemeinsamkeit von "meine Brüder" gerade in der Sendung des Auferstandenen (und im JohEv nirgendwo sonst) verbietet von vornherein einen Lösungsversuch, der hier bloßen Zufall am Werk sieht. Mindestens wird man eine gemeinsame Tradition annehmen müssen.

[614] Mt 5, 22.24.47; 7,3.4.5; 18,15.21.35; 25,40.

[615] GRUNDMANN, Mt 571.

[616] Bei Joh kann auch das Ostergeschehen nicht durch Engel ausgelegt werden; das bleibt Jesus überlassen. Da es keine Engelbotschaft gibt, kann es auch keinen Unterschied zu ihr geben, und so muß das Wort Jesu über seine "Brüder" sich selbst tragen.

[617] Vgl. SCHWEIZER, Mt 342.

[618] Hb 2,12 benutzt im Gegensatz zur LXX, aber ebenso wie Mt 28,10 ἀπαγγελῶ.

eingeführt als Belegstelle dafür, daß Christus *sich nicht schämt*, die durch ihn Geheiligten *Brüder zu nennen* (Hb 2,11).

Nicht nur der Leidensteil des Psalms, sondern auch der Lobteil findet also einen Niederschlag im MtEv.[619] Der Auferstandene spricht sozusagen den Psalm weiter, den er auch am Kreuz betete, indem er nun der Gemeinde (ἐκκλησία) verkündet, daß sie ihn sehen wird. Für diese Vermutung spricht, daß Ps 22 ja gerade deshalb zum Deutemuster des Christusgeschehens wurde, weil er die Wende in der Auferstehung zu fassen vermochte. Es wäre seltsam, wenn der zweite Teil von Ps 22 dann nicht auch aufgenommen würde.[620]

Natürlich könnte Joh auch selbständig auf Ps 22 zurückgreifen, aber daß er es an genau derselben Stelle tut wie Mt und ebenfalls nur mit dem Stichwort "meine Brüder" ist doch mehr als unwahrscheinlich.

Auffällige wörtliche Berührungen mit dem MtEv gibt es auch sonst: So bezeichnet Joh 19,38 Joseph von Arimathäa ebenso als "Jünger Jesu" wie Mt 27,57.[621] Und die Gruft, in die Joseph den Leichnam Jesu legen läßt, ist in beiden Evangelien "neu" (Joh 19,41; Mt 27,60).[622] Bei der Verfolgungsankündigung benutzt Joh ebenso wie Mt ἀποκτεῖνειν (Joh 16,2; Mt 24,9) und σκανδαλίζω (Joh 16,1; Mt 24,10).[623]

Neben solchen Vokabelentsprechungen ist hier aber auch das Phänomen der Erfüllungszitate zu erwähnen: Joh scheint hier bei Mt in die Lehre gegangen zu sein, der Formel und Verfahren selbst entwickelt hat.[624] Daß er mit der Formel ganz andere Stellen heranzitiert, liegt v.a. an der anderen

---

[619] Selbst der "Missionsbefehl" am Ende des MtEv könnte auf Ps 22 beruhen:

Ψ 21,28: μνησθήσονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν

V29: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν

Mt 28,18f begegnet ebenso die Bekehrung der Völker und die universale Herrschaft des Φ™M∩∈∇ - die für Mt natürlich die Herrschaft des Christus ist - nur in der umgekehrten Reihenfolge.

[620] Eine Aufnahme des zweiten Teils von Ps 22 scheint auch Apk 11,15 (Ps 22,29) und 19,5 (Ps 22,24) vorzuliegen.

[621] Vgl. o. S.134 den Abschnitt "**Die "heimlichen Jünger"**.

[622] Zu beiden Details vgl. CURTIS, Three Points 442f.

[623] S.o. S.132 den Abschnitt "Delationen".

[624] Vgl. LUZ, Mt I 135-137. Zur Erklärung des Verwandtschaft zwischen mt und joh Erfüllungsformel beschränkt sich LUZ auf das Stichwort "Syrien".
Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Formel bei Mt und Joh vgl. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate 172-174.

Aufgabe, die die Zitate bei ihm haben, nämlich die Passion des Christus zu begründen.[625] Zudem hat die mt Erfüllungszitate eben schon Mt beigebracht; sie zu wiederholen wäre überflüssig.
Bei den Erfüllungszitaten besteht also im Kleinen dasselbe Problem wie beim "Evangelium" im Großen: Ist es wirklich plausibel, eine doppelte Gattungsentstehung anzunehmen?

Die Beispiele haben gezeigt, daß Joh mit allen drei synoptischen Evangelien vertraut war. Zudem weisen sie darauf hin, daß er diese Kenntnis auch bei seinen Lesern voraussetzt.
"That the author of the Fourth Gospel had the three synoptic gospels before him when he composed his gospel is most improbable, for his relation to them is not that of an editor. But that he was familiar with the synoptic material, and even with its form, is certain. Yet it is perhaps even more important that he presumes this synoptic material to be less before the eyes of his readers than in their heads. He presumes, in fact, that it is in their hearts, so that he expects them to follow him when he moves round and round it, when he alludes to it, and when he writes it down, and most particularly when he refashions it..."[626]

b) Das JohEv als Evangelium (Systemreferenz)

Jeder Leser, der die Synoptiker kennt, ordnet das JohEv in dieselbe Gattung ein. Es besteht ein starker Wiedererkennungseffekt, der auf inhaltlichen und formalen Aspekten und - nicht zuletzt - auf der Abfolge der Textteile beruht.

Die Bezeichnung der infragestehenden Gattung als "Evangelium" ist bekanntermaßen von außen an die Texte herangetragen. Es gibt in der frühen Literaturgeschichte des Christentums Werke, die als "Evangelium" bezeichnet werden, aber offensichtlich zu einer anderen Textsorte gehören (wie das Thomasevangelium). Die Textsorte ist aber nicht auf die kanonischen Evangelien beschränkt, "Kanonizität" ist also nicht das Kriterium der Zuordnung, wenngleich die Tatsache, daß die ersten vier Bücher des Neuen Testaments immer als "Evangelien" bezeichnet worden sind, sprachprägend gewesen ist. Als "Evangelium" bezeichne ich hier Texte, die ein gewisses "pattern" zeigen, also ein Ensemble von inhaltlichen und formalen Elementen - einschließlich solchen der Ordnung -, die nicht immer alle vorhanden sein müssen, damit das pattern erkannt wird; ich definiere "Evange-

---

[625] Vgl..o. S.74 den Abschnitt "Erfüllungszitate".

[626] HOSKYNS 82.

lium" also nicht anhand eines objektiven Kriterienkatalogs, sondern beziehe die subjektive Komponente "Wiedererkennung" mit ein. Ob man dieses pattern nun "Evangelium" nennt oder anders, trägt wenig aus, nur daß jede andere Bezeichnung - wie etwa "Vita Jesu" eher noch mißverständlicher ist.

Der Leser erkennt das JohEv als "Evangelium" an, selbst wenn ihm dies nicht vom Paratext[627] - also v.a. von der Überschrift - suggeriert wird.[628] Bei allem Streit, den es in der frühen Kirche um das JohEv gab: *als "Evangelium"* scheint es nie umstritten gewesen zu sein.[629]

Wie kommt es dazu, daß Joh gerade ein Evangelium schreibt?

Besonders entschieden wendet sich JÜRGEN BECKER gegen eine direkte Verbindung zwischen den Synoptikern und Joh: "Der joh Gemeindeverband kennt auf keiner theologiegeschichtlichen Stufe auch nur eines der synoptischen Evangelien."[630] Entsprechend schreibt er zur Gattungsproblematik: "Wenn er keines der synoptischen Evangelien unmittelbar benutzt hat, muß man davon ausgehen, daß E [der Evangelist...] die Gattung nochmals im Rahmen des joh Traditionskreises konstituierte."[631] Es ist die größte Schwäche der Unabhängigkeitstheorie, daß sie eine doppelte Gattungsentstehung postulieren muß.

Denn "Architextualität als Zugehörigkeit zu einer Gattung kommt historisch fast immer durch Nachahmung [...], also als Hypertextualität zustande."[632] D.h. für das "Evangelium": Das erste Evangelium - ob nun Mk oder ein "Urevangelium" - ist wahrscheinlich die direkte oder indirekte Vorlage aller weiteren. Zumindest für Mt und Lk trifft das nach der 2-Quellen-Theorie tatsächlich zu. Sie teilen mit Mk weitaus mehr als nur Formalia.

Ein vergleichbarer Fall aus der Literaturgeschichte ist die Robinsonade[633], wo ebenfalls ein einzelnes Werk, in diesem Fall "Robinson Crusoe", eine Reihe von Nachahmern auf den Plan ruft. Auch dort bleibt die Gattung weitgehend von den Vorgaben des Ausgangstextes geprägt - und zwar

---

[627] Vgl. GENETTE, Palimpseste 11 und ders., Paratexte.

[628] Vgl. GENETTE, Palimpseste 14: "Letztlich ist es nicht die Aufgabe des Textes, seine Gattung zu bestimmen, sondern die des Lesers, des Kritikers, des Publikums, denen es auch freisteht, die über den Paratext beanspruchte Gattungszugehörigkeit zu bestreiten."

[629] Denkbar ist selbstverständlich auch, daß das JohEv von Anfang an - vom Verfasser selbst? - mit einem Paratext versehen wurde, der es mit den synoptischen Evangelien in eine Reihe stellte. Dieser Paratext könnte auch im Gebrauch bestanden haben, etwa in der Lesung bei den Zusammenkünften der Gemeinde.

[630] BECKER I 38.

[631] BECKER I 39f.

[632] Palimpseste 18.

[633] Vgl. SUERBAUM, Intertextualität und Gattung, in: INTERTEXTUALITÄT 69f.

sowohl formal wie auch inhaltlich. Die "Gattung" besteht also aus einem (Hypo-)Text und seinen Hypertexten.

Daß Joh ein Evangelium schreibt, das nicht nur so genannt wird, sondern auch dem pattern entspricht, zeigt also, daß er die Gattung kennt. Da ein *mündliches* Urevangelium - besonders mit Johannes dem Täufer als Anfang! - schwer vorstellbar ist, handelt es sich bei dieser "Gattungsquelle" zumindest um so etwas wie den "Urmarkus", wenn es den denn gegeben hat. Angesichts der engen Berührungen des JohEv mit dem kanonischen MkEv auch abgesehen von der Gattungsfrage[634] ist es ökonomischer anzunehmen, daß Joh dieses selbst gekannt hat. Daß Joh die Gattung "Evangelium" *nur* von einem der Großevangelien her kennt, ist auch deswegen unwahrscheinlich, weil Joh eben nicht die Form mit Kindheitsgeschichte zeigt.[635]

Daß Joh ein Evangelium schreibt, zeigt aber nun auch, daß er sein Werk in Analogie zu den Synoptikern versteht. Das JohEv stellt sich durch seine Form selbst mit den Synoptikern in eine Reihe. (Das sagt noch nichts darüber aus, ob es sie im Gebrauch ersetzen oder neben sie treten will.) Insofern ist das JohEv das *vierte* Evangelium.

Die Wahl der Textsorte weist darauf hin, daß das JohEv v.a. mit anderen *Evangelien* in Zusammenhang gebracht werden soll. Das heißt nicht automatisch, daß Joh andere frühchristliche Traditionen und Texte (wie etwa die paulinischen Briefe) nicht kennt, ja nicht einmal, daß sie nicht ihre Spuren im Text hinterlassen haben. Sie sind aber nicht der prägende Hypotext des joh Palimpsestes. Da der Hypertext immer auch eine Auslegung des Hypotextes darstellt, ist die Frage zu stellen, ob das JohEv eine Art Kommentar zu den Synoptikern sein soll.

Daß Joh die Evangelienform wählt, bringt ihm zudem zwei Vorteile: Erstens hat er so Jesus als Sprecher zur Hand, was für die Selbstbegründung des Textes und seiner Theologie notwendig ist. Und zweitens kann er so story und Auslegung verknüpfen: die Evangelienhistorie steht dem Leser immer vor Augen und muß nicht erst herbeizitiert werden, wie es bei einem "echten" Kommentar der Fall wäre.

c) Der abweichende Stil

Als Einwand gegen Synoptikerkenntnis wird manchmal auch vorgebracht, daß Joh sein Evangelium in einem nicht-synoptischen Stil verfaßt. Dieser Unterschied läßt sich allerdings auch anders erklären:

---

[634] S.o. S.175.

[635] Daß Joh keine Kindheitsgeschichte erzählt, spricht natürlich nicht gegen die Kenntnis von Mt und/oder Lk. 7,42 kann geradezu als Anspielung auf die Bethlehem-Geschichten gesehen werden.

Die Großevangelien *können* sich bei ihrer redaktorischen Arbeitsweise überhaupt nicht weit vom Stil des Mk entfernen. Joh dagegen übernimmt seine "Vorlagen" nicht in seinen eigenen Text und braucht deshalb auch ihren Stil nicht zu übernehmen. Tatsächlich bietet er eine Mischung aus "synoptischem" Stil und ganz anders gearteten Sequenzen: sein Stil ist zu dem der Synoptiker zugleich analog und different.

3. Verdrängungstheorie

WINDISCH versteht das JohEv als eine Überbietung der synoptischen Evangelien. Für ihn steht fest: Wer "überbieten" will, der will "verdrängen", denn er will ja eine "höhere" Sichtweise durchsetzen. Diese Folgerung ist aber alles andere als zwingend, denn Überbietung schließt Vollständigkeit nicht notwendig ein: sie kann auch das "Überbotene" voraussetzen.
Hauptargument für die Verdrängungsabsicht des Autors ist bei WINDISCH, daß es keine expliziten Verweise auf andere (synoptische) Werke gibt. Seiner Ansicht nach duldet das JohEv kein Fortbestehen seiner Prätexte neben sich.

1) Das Verhältnis der Großevangelien zu Mk

Auch WINDISCH nimmt nicht nur an, daß der Autor des JohEv die synoptischen Evangelien gekannt hat, sondern daß auch die Leser diese bzw. eines derselben kennen.[636] Er postuliert jedoch: "Jedes echte, nicht durch Korrekturen entstellte Evgl. muß gewissermaßen autonom sein; d.h. es kann andere Evgln. benutzen, tut es sogar in der Regel, aber es muß sie dann in sich aufnehmen und darf sie nicht einfach (bei seinen Lesern) voraussetzen."[637]
Nimmt man WINDISCHS Kategorien ernst, so ist von einem Versuch der Ersetzung oder Verdrängung eher in Bezug auf die Großevangelien zu sprechen: An ihnen kann man studieren, wie ein Evangelium beschaffen sein muß, das ein anderes überflüssig machen soll.
Sie sind so angelegt, daß für Mk eigentlich kein Platz mehr neben ihnen bleibt - und tatsächlich ist die Wirkungsgeschichte trotz der Aufnahme des MkEv in den Kanon weithin in diesem Sinne verlaufen, wie beispielsweise die älteren Perikopenordnungen dokumentieren.[638]

---

[636] Vgl. Synoptiker 131ff. Im Hintergrund steht WINDISCHS Vorstellung, daß zur Abfassungszeit des JohEv in jeder Gemeinde genau ein Evangelium in Gebrauch war ("Ein-Evgl.-Prinzip"). WINDISCH sieht in den Evangelien die schriftliche Fixierung der "Kultlegende". Schon aus diesem Grund kann das JohEv andere Evangelien nur verdrängen, nicht aber neben sie treten wollen.

[637] Synoptiker 32.

[638] Sogar vollständig verschwunden ist der zweite Prätext, nämlich Q. Er hat sich offenbar neben seinen Hypertexten nicht halten können.

Die Großevangelien nehmen den Referenztext "MkEv" praktisch vollständig in sich auf. Er wird neben ihnen insofern überflüssig, als praktisch alle seine Teiltexte ihr Pendant im neuen Text finden. D.h. allerdings nicht, daß das MkEv dabei erhalten bliebe: Selbst wenn die Veränderung lediglich in einem "Anhang" bestehen würde[639] - in systemtheoretischer Sicht findet hier eine grundlegende Veränderung der Grenze zwischen System und Umwelt statt, so daß von Selbst-Identität nicht mehr zu sprechen ist.[640]

Noch radikaler ist der tatsächliche Eingriff durch Mt und Lk mit Umstellungen und sogar Auslassungen (von all den kleineren Veränderungen gar nicht zu reden). Das System wird nicht nur durch neue Elemente erweitert, sondern auch in das Verhältnis der alten Elemente zu einander eingegriffen - und damit ist nicht nur die Reihenfolge der Textteile (≈ Perikopen) gemeint!

Mit dieser "Einverleibung" stellt das Verhältnis der Großevangelien zum MkEv allerdings einen Extremfall von Intertextualität dar. Ein ganz anders geartetes Beispiel, ebenfalls *innerhalb* des NT, ist das Verhältnis des Eph zum Kol. Daneben gibt es die Past mit einer überaus lockeren Beziehung zu den echten Paulus-Briefen, diese aber dennoch voraussetzend. Wieder anders verhält sich die Apg zum LkEv, die Joh-Briefe zum JohEv. Wo in diesem Spektrum ist die Beziehung des JohEv zu den Synoptikern zu verorten?

Die bei den Seitenreferenten des MkEv beobachtete Totalintegration des Vorläufertextes in den eigenen findet sich bei Joh nun gerade nicht. Wenn er weiß, daß seine Leser andere autoritative Schilderungen des Lebens Jesu kennen, läßt sich diese Nicht-Aufnahme nur so erklären, daß Joh bewußt in Kauf nimmt, daß sein Evangelium neben anderen stehen wird. Tatsächlich nimmt er dieses Schicksal aber nicht nur hin, sondern setzt seinen Text positiv in Beziehung zu den Vorgängern.

Das Problem der Widersprüche, das die Debatte über Joh und Synoptiker zumeist prägt, kann überhaupt nur da entstehen, wo ein Evangelium neben ein anderes tritt, nicht aber, wo es dieses ersetzt. Erst das Evangelium des Joh setzt sich also in Widerspruch zu anderen Texten.

Die "Unvereinbarkeit" von Joh und den Synoptikern wird erst im 19.Jhdt., als man die Evangelien als "Biografien" lesen möchte, verschärft wahrgenommen.

---

[639] Das Stichwort "Anhang" deutet es schon an: In bezug auf das JohEv heißt das, daß selbst wenn das 21.Kapitel einen "Anhang" an einen schon vorher bestehenden Text darstellte, dieser doch nicht "das Johannesevangelium", sondern ein anderer Text wäre.

[640] Entsprechend bemerkt PFISTER, daß "selbst bei einer wortwörtlichen Wiederholung eines ganzen Textes durch den veränderten Kontext funktionale Divergenzen zwischen dem Prätext und seinem Duplikat hervorgetrieben werden" (Konzepte, in: INTERTEXTUALITÄT 20).

2) Warum Joh die Synoptiker nicht explizit nennt

Wenn Joh die synoptischen Evangelien aber kennt, anerkennt und voraussetzt, hätte er dann nicht wenigstens wie Lk seinem Werk ein Proömium voranstellen müssen, um auf vorangegangene Jesus-Bücher zu verweisen? Nun erwähnt aber Lk diese Werke ja gerade, um sich von ihnen abzusetzen.[641] Zudem folgt Lk hier literarischen Gepflogenheiten der Zeit, die keineswegs darauf zielen, den Leser zur Lektüre anderer Werke anzuregen, oder sie bei ihm voraussetzen. Eine vergleichbare Rahmenbemerkung ist von Joh darum nicht zu erwarten.

Schriebe Joh Paralipomena, so müßte er selbstverständlich angeben, welchem Text diese beizufügen wären, möglicherweise auch an welcher Stelle.[642] Entsprechendes gilt für einen Kommentar im engeren Sinne des Wortes. Joh schreibt aber keinen fortlaufenden Kommentar zur synoptischen Erzählung, sondern ein "autonomes"[643] Evangelium, das einen in sich vollständigen Text darstellt, der aus sich selbst heraus verständlich ist ("Autosemantikon") - wenngleich so *nicht alle* seine Sinndimensionen zu erschließen sind.

Wie bereits gesehen kann ein Evangelium allenfalls in Rahmenbemerkungen oder Erzählerkommentaren explizite Referenzen auf andere Evangelien bieten. Eine Erwähnung von Texten (βιβλία) derselben Art wie der eigene findet sich im JohEv allerdings dennoch (21,25), wenn auch in eher potentieller Form (ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν). Hier spricht definitiv *nicht* der Erzähler, der spätestens ab 21,24 nicht mehr die Feder führt.[644] Joh 21,24f kann man als eine editorische Notiz bezeichnen, womit die Verse in den Bereich "Paratexte" gehören. Als Paratext kommt ihnen besondere Bedeutung für die Steuerung der Rezeption zu.

Die Schlußbemerkungen des JohEv schließen die Existenz und Lektüre weiterer Evangelienschriften also keineswegs aus. Nun ist schon oft bemerkt worden, daß das JohEv mit seinen Schlußbemerkungen auf Vollständigkeit ausdrücklich verzichtet. Nicht alle Zeichen sind in diesem Buch aufgeschrieben, Jesus hat noch viel mehr getan. Was aber nicht behauptet wird, ist, daß Jesus noch mehr *geredet* hätte. Die Selbstauslegung Jesu im JohEv ist vollständig.

Das JohEv "weiß" sozusagen, daß es außerhalb seiner selbst Jesus-Überlieferung gibt. 21,25 läßt dabei sogar an Bücher denken: *Und wenn eins nach dem anderen aufgeschrieben würde, glaube ich,*

---

[641] Vgl. BOVON, Lk 30: "Er versucht, die christliche Überlieferung, die bis jetzt volkstümlich tradiert wurde, auf diese *höhere Stufe* hinaufzuziehen." [Hervorhebung A.S.]

[642] Ein solcher Fall liegt etwa bei den "Stücken zu Daniel" vor oder bei denjenigen Psalmüberschriften, die David zugeschriebene Lieder in einer besonderen Situation seines Lebens verorten (Ps 3; 7; 18; 30; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 142).

[643] S.o. S.185.

[644] Zur Funktion der Schlußbemerkungen vgl. S.66 den entsprechenden Abschnitt im Kapitel "Selbstreferenz".

sogar die Welt könnte die Bücher nicht fassen, die geschrieben würden. Das JohEv gibt sich den Lesern als eine Auswahl aus der Erzähl-Überlieferung zu erkennen. Die Auslegung dieser Überlieferung jedoch beansprucht das JohEv.

4. Interpretationstheorie

Wenn Joh die synoptischen Evangelien kannte, sie aber weder ersetzen, noch Nachträge zu ihnen bieten wollte, bleibt nach WINDISCHS Fassung des Problems nur noch eine Lösung übrig: die Interpretationstheorie.

1) Frühe Ansätze

Als den ersten Vertreter der Interpretationstheorie macht WINDISCH HERDER aus mit dem 1797 erschienen Buch "Von Gottes Sohn, der Welten Heiland". "Das Evangelium Johannes wollte sie nicht verdrängen, sondern erklären, bestärken, ergänzen.", meint HERDER und fährt fort: "Nur daß man auch dies Ergänzen nicht dahin deute, als ob Johannes Nachbleibsel, Einschiebsel, Paralipomenen liefere [...] Sein Evangelium ist ein ganzes und eigenes Werk ..."[645]

Die Interpretationstheorie hat ihren Anfang aber nicht erst bei HERDER, sondern bereits in dem von EUSEB überlieferten Votum des CLEMENS ALEXANDRINUS:

τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ὅτι σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.[646]

Das Votum von CLEMENS hat einen Anhalt im Text des JohEv, wo es allerdings σάρξ, nicht σῶμα heißt: *Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch hilft nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.* (6,63)

Das "geistliche" Evangelium bietet ein nicht nur quantitatives, sondern qualitatives Mehr. Darum kann hier nicht von einer Ergänzungshypothese im eigentlichen Sinne die Rede sein. Wie sich CLEMENS das Verhältnis zwischen JohEv und den Synoptiker genauer vorgestellt hat, geht aus dem Fragment nicht hervor.

Ähnlich wie CLEMENS äußert sich auch ORIGENES. In den Prolegomena seines Joh-Kommentars nennt er das JohEv die ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελιῶν[647], während das Evangelium (≈ die Heilsbotschaft)

---

[645] HERDER, Gottes Sohn 34. Dieses Zitat zeigt eigentlich schon, daß man Interpretationstheorie und Ergänzungstheorie nicht, wie WINDISCH es tut, gemeinsam verhandeln darf.

[646] EUSEB, Hist.eccl. VI, XIV, 7.

[647] JohComm I, 4,21.23.

die ἀπαρχή der gesamten Schrift ist.[648] Das JohEv steht also zu den Synoptikern in demselben Verhältnis wie die (vier) Evangelien zur übrigen Heiligen Schrift.

Durch das Evangelium machte der Erlöser auch das AT zum Evangelium, d.h. zur Heilsbotschaft, die Heil nicht nur ankündigt, sondern mit sich bringt.[649] Das NT setzt somit das AT erst in Kraft. Das läßt sich gewiß nicht auf das Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern übertragen, denn auch Mt, Mk und Lk bieten das wirksame Evangelium.

ORIGENES bringt aber noch eine weitere Analogie: ὥσπερ ἔστι »νόμος σκιὰν« περιέχων »τῶν μελλόντων ἀγαθῶν« ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζίμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυνχανόντων νοεῖσθαι. ὅ δέ φησιν Ἰωαννης εὐαγγέλιον αἰώνιον, οἰκείως ἄν λεχτησόμενον πνευματικόν, σαφῶς παρίστημι τοῖς νοοῦσιν τὰ πάντα ἐνώπιον περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τά τε πράγματα, ὧν αἰωίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ.[650] Auch ORIGINES spricht also von einem "geistlichen Evangelium", das er allerdings mit dem "ewigen Evangelium" aus Apk 14,6 gleichsetzt. Daß das JohEv dieses geistliche Evangelium sei, sagt ORIGINES nicht. Es ist nicht in Buchstaben zu fassen.[651]

Dennoch steht für ORIGENES das JohEv dem "ewigen Evangelium" näher als die Synoptiker, schon dadurch deutlich, daß er hier gerade Johannes zitiert (wenngleich den Apokalyptiker, den er jedoch mit dem Evangelisten identifiziert[652]). Wenn aber das JohEv die ἀπαρχή der Evangelien darstellt, wie die Evangelien die der Schrift, dann sieht ORIGENES möglicherweise auch zwischen dem JohEv und den synoptischen Evangelien eine Art "typologische Entsprechung", nicht in dem Sinne, daß Joh die Synoptiker erst in Kraft setzt, doch so daß Joh durch seine größere Klarheit - besonders hinsichtlich der Gottheit Christi[653] - auch die Synoptiker erklärt. Darum kann er das JohEv auch das τέλος des Evangeliums nennen, in Entsprechung zur ἀρχή bei Mk.[654] Wie das Evangelium die Leseanweisung für das AT bietet, so also Joh für die Synoptiker, allerdings als primus inter pares, denn auch die Synoptiker enthalten die Schatten des ewigen Evangeliums und Reden des Herrn.

---

648 JohComm I, II, 12. ORIGENES grenzt hier deutlich ἀπαρχή gegen πρωτογέννημα ab. Mit der Reihenfolge der Entstehung hat der Begriff also nichts zu tun.

649 Vgl. JohComm I, VI, 32-36.

650 JohComm I, VII, 39-40 [Hervorhebungen A.S.].

651 JohComm I, X, 60.

652 Vgl. JohComm I, IV, 22.

653 JohComm I, IV, 22.

654 JohComm I,IV, 22. Leider hat der Text gerade hier eine Lücke. Die Unvollständigkeit des Joh-Kommentars macht es insgesamt schwierig, sichere Aussagen zu machen.

ORIGENES spricht in diesem Zusammenhang von den μείζονας καὶ τελειοτέρους περὶ Ἰησοῦ λόγους im JohEv und führt dazu als Beispiel die Ich-bin-Worte an, also die Selbstauslegung Jesu. Eben durch diese Selbstauslegung ist das JohEv für ihn also ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελιῶν.
Die Nähe dieser Auffassung zu Joh 1,1 läßt vermuten, daß das Selbstverständnis des JohEv in diese Richtung geht.

2) Luthard

Eine neuzeitliche Form der Interpretationstheorie findet sich bei LUTHARD, der meint "[...], daß weit entfernt, die Lebensgeschichte Jesu gegen sein Wort zurücktreten zu lassen, unser Evang. durch dieses jene nur recht zu verstehen anleiten will."[655] Der joh Jesus interpretiert in seinen Reden also seine Lebensgeschichte. Diese Lebensgeschichte wird natürlich auch in den Synoptikern erzählt. LUTHARD wendet sich ausdrücklich gegen eine Verhältnisbestimmung, die die Synoptiker und Johannes zwei unterschiedlichen Glaubens- oder Erkenntnisstufen zuweist: Man dürfe nicht sagen, "die ersten drei Evang., besonders Matthäus, repräsentierten eine niedrigere Stufe der Erkenntnis, das vierte Evang. die wahre und volle."[656] Denn das JohEv richte sich nicht gegen einen mangelhaften Glauben, sondern "[...] gegen den Unglauben, und das Judenthum als die Repräsentation desselben..."[657]
"Die übrigen Evangelien setzt das vierte voraus, aber es will dieselben nicht ergänzen oder Nachträge dazu liefern; denn es ist so wenig eine Sammlung des Wissenswürdigen aus Jesu Leben für die Wißbegierigen, als die ersten drei; sondern eine Lehrschrift."[658] Das JohEv ist also für LUTHARD ein "geistliches" Evangelium, aber die Synoptiker sind es eigentlich auch. Das JohEv ist aber darin besonders interpretatorisch, daß es die Selbstinterpretation Jesu verstärkt.

3) Weizsäcker

Ein früher Vertreter einer ausgeführten Interpretationstheorie ist WEIZSÄCKER mit seinen "Untersuchungen" von 1864. Den Umgang des Joh mit den synoptischen Evangelien, "die ihm nicht

---

[655] LUTHARD I 216.

[656] LUTHARD I 229.

[657] LUTHARD I 229.

[658] LUTHARD I 237.

nur bekannt sind", sondern die er "bei seiner Arbeit vor Augen hat"[659] nennt WEIZSÄCKER nicht etwa "Redaktion", sondern "freie Reproduktion"[660].

Das JohEv will die synoptischen Evangelien "nicht beseitigen, sondern es setzt sie voraus und schließt sie eben damit ein."[661]

WEIZSÄCKER denkt dabei auch an Ergänzungen und Berichtigungen aus der eigenen Sonder-Überlieferung - besonders im Erzählstoff -, das Proprium des vierten Evangeliums besteht aber für ihn darin, daß "der ganze Inhalt [der Jesusreden] einer höheren Auslegung unterworfen" wird.[662]

So wird durch Joh die vorliegende Überlieferung "in die wahre Beziehung zu dem Glauben an Jesum selbst, mithin zu der Offenbarung seiner Person gesetzt".[663] Das geschieht v.a. in "der Concentration der Lehrthätigkeit Jesu auf Selbstzeugniß".[664] In dieser Hinordnung auf Jesus selbst sieht WEIZSÄCKER aber nichts völlig Neues, sondern die konsequente Fortführung einer Entwicklung, die sich schon im MtEv zeigt.[665]

Als eine Besonderheit des JohEv erkennt WEIZSÄCKER auch die Zentralisierung auf Person und Werk Jesu Christi, wo "ein paränetisches Wort von allgemeiner moralischer Bedeutung eine Anwendung auf Jesus selbst erhalten hat".[666] "Parabelbilder, welche das Reich Gottes darstellen, werden bei Johannes auf Jesus selbst bezogen; so der Weinstock 15,1ff., das Weizenkorn 12,24."[667]

WINDISCH führt WEIZSÄCKER zwar an, ohne sich aber wirklich mit ihm auseinanderzusetzen. Dabei bietet WEIZSÄCKER mit seiner These, daß Joh die Synoptiker nicht nur voraussetze, sondern sie *einschließe*, ein Alternativmodell zu dem der Tübinger Schule, die das "geistliche Evangelium" eher im Wider- als im Zusammenspiel mit seinen synoptischen Vorläufern sah, und in dessen Konsequenz in der Tat die Ersetzungstheorie liegt.

Allerdings beschränkt WEIZSÄCKER seine Überlegungen weitgehend auf den Redestoff, für die Erzählungen des JohEv denkt er eher an eigenständige Überlieferung, der er durchaus historische Glaubwürdigkeit zubilligt.

---

[659] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 274.

[660] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 281. WEIZSÄCKER benutzt das Adjektiv "frei" mit verschiedenen Substantiven in diesem Zusammenhang immer wieder.

[661] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 275.

[662] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 287.

[663] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 287.

[664] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 272.

[665] Vgl. WEIZSÄCKER, Untersuchungen 287.

[666] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 283.

[667] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 284.

D. Systemtheoretisch-intertextuelles Modell

Mit dem Instrumentarium intertextueller Interpretation läßt sich nun ein Modell entwickeln, das die Interpretationstheorie aufnimmt und weiterführt.

1. Kritik der Redaktionskritik

Wer nach dem Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern fragt, wird mit der klassischen "redaktionsgeschichtlichen Methode" nicht weit kommen: Joh steht zu den Synoptikern offensichtlich in einem anderen Verhältnis als die Großevangelien zu Mk.[668] Ein oft begangener Ausweg besteht darin, daß die Exegeten, statt nach einer anderen Methode zu suchen, diese beibehalten und nach anderen Prä-Texten (≈ "Vorlagen", "Quellen" etc.) suchen.[669] Doch stellen diese literarkritischen Übungen einen Mißbrauch nicht nur des JohEv, sondern auch der redaktionsgeschichtlichen Methode dar, die ursprünglich an den synoptischen Evangelien entwickelt wurde, wo der Prä-Text, nämlich das MkEv, gegeben war und nicht erst postuliert werden mußte. (Schon das Wort "Redaktion" ist auf das Vorgehen von Mt und Lk abgestimmt, die ja einen Text *übernehmen und bearbeiten*.)

Ein besonders instruktives Beispiel für die Problematik der klassischen Literarkritik und eine der neuesten Veröffentlichungen zum Thema ist die Arbeit von LANDIS über den "Hauptmann von Kapernaum". Er ist nicht nur mühelos imstande, den Text von "Q" zu rekonstruieren, sondern auch den von "SQ" - eine Leistung, die ich mir nicht zutraue - und aufgrund solcher Rekonstruktionen zu beweisen, daß zwischen Joh und den Synoptischen Evangelien "keine literarische Abhängigkeit" besteht.[670] Dafür hat aber "die joh Überlieferung die Konturen der alten Wundergeschichte wesentlich getreuer bewahrt als die synoptischen Traditionen".[671] LANDIS verwendet strikt nur die literarkritische Methode und kommt demzufolge auch nur zu literarkritischen Ergebnissen: er kann gar nicht anders, als die Unabhängigkeit zu beweisen.

---

[668] Vgl. VOUGA, Quatrième évangile 274: "Du point du vue littéraire, Jean ne se sert pas des évangiles synoptiques comme d'une source, au sens où l'on considère Marc comme source de Matthieu ou de Luc."

[669] Vgl. dazu aus neuerer Zeit die Arbeiten von FORTNA. Zur Kritik an FORTNA s. THYEN, Johannes und die Synoptiker 85-93.

[670] LANDIS, Verhältnis 71.

[671] LANDIS, Verhältnis 71.

Redaktionskritisch - nun allerdings nicht mit einem erst zu rekonstruierenden *predecessor*[672], sondern mit den synoptischen Evangelien als "Vorlagen" - sind auch noch die Arbeiten von NEIRYNCK und SABBE ausgerichtet. Die Gruppe um diese Leuwener Neutestamentler hat zahlreiche Arbeiten zum Problem "Joh und die Synoptiker" beigetragen und ist weitgehend dafür verantwortlich, daß sich der Wind gedreht und der Konsens über die Unabhängigkeit des JohEv sich aufgelöst hat. Die komplizierten Strukturen im vorliegenden Text, die andere Exegeten als Spuren eines innerjoh Wachstumsprozesses zu erklären versuchen, werden von ihnen als einmalige "Redaktion" synoptischer Texte durch den Evangelisten gedeutet.

Das genügt zwar, um zu zeigen, daß Joh die Synoptiker kennt und sie auch benutzt, doch damit sind lediglich extreme Thesen über die "joh Gemeinde" als ein vom Rest der frühen Christenheit abgeschnittenes Konventikel widerlegt und einige Irrwege der Exegese dieses Jahrhunderts wieder zurückgegangen (Umkehr!). Das ist nicht mehr als eine Rückkehr zum Ausgangspunkt. Noch sind wir nicht wesentlich weiter, als WINDISCH es war. Die eigentlichen Fragen nach dem Verhältnis zu den synoptischen Evangelien beginnen hier erst.

2. Das JohEv als Meta-Evangelium

Beim Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern gibt es m.E. ein Problem mit der Perspektive.

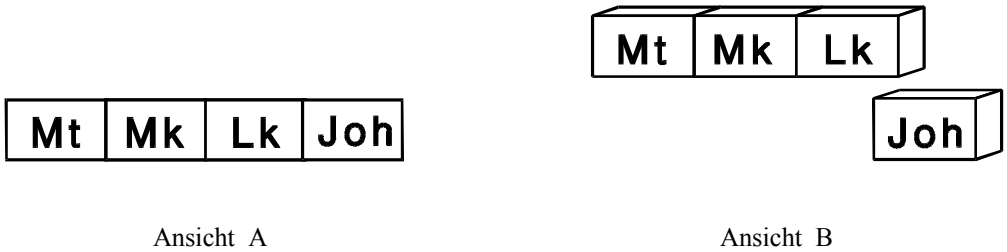


Abbildung 3: Sicht der vier Evangelien

Ansicht A zeigt unsere gewöhnliche Sicht auf die Evangelien. Wir blicken sozusagen "flach" auf die vier Evangelien, wie sie nebeneinander im Kanon stehen. Sie scheinen auf einer Linie aufgereiht.

Wechselt man nun aber den Standpunkt und sieht sich dieses angebliche "Nebeneinander" unter Einbeziehung einer zusätzlichen Dimension perspektivisch an, ergibt sich stattdessen Ansicht B.

Das JohEv steht auf einer anderen Ebene als die synoptischen Evangelien und nicht einfach neben ihnen. Es gehört zugleich zur selben Gattung wie sie, es ist ein Evangelium (Ansicht A), und auch

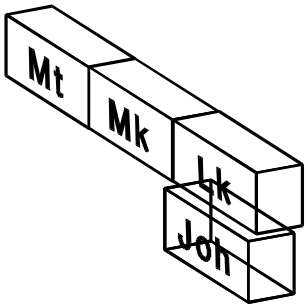
---

[672] Vgl. dazu FORTNA, Fourth Gospel.

wieder nicht (Ansicht B). Andererseits füllt Joh die von ihm aufgenommene Form anders als seine Vorgänger. Reflektierende Reden Jesu treten in den Vordergrund, der Text wirkt "theologischer". Dennoch schreibt Joh ein "Evangelium". Ich bezeichne das JohEv deshalb als **Meta-Evangelium**.

Etwa ähnliches scheint mir auch die Bezeichnung als "das vierte Evangelium" zu intendieren. Schließlich käme kaum jemand auf die Idee, etwa das LkEv das *dritte* Evangelium zu nennen. Es geht hier offenkundig um mehr als die Reihenfolge der Abfassung oder die Position im Kanon - wobei ich es übrigens nicht für einen Zufall halte, daß das JohEv im Kanon an der letzten Stelle steht. Der besondere Charakter und die von der Tradition bezeugte späte Abfassung sorgten dafür, daß die Alte Kirche das JohEv von Anfang an als *viertes* Evangelium auffaßte und auch an die passende Stelle im Kanon plazierte. "Indem die Kirche das Johannesevangelium als viertes dem Kanon einfügte, hat sie genau dem in ihm selbst angelegten Lektüremuster entsprochen."[673]
Obwohl Joh einen Meta-Text zu den synoptischen Evangelien verfaßt, handelt es sich nicht um einen Kommentar im engeren Sinne, doch "auch der Hypertext kann oft als Kommentar gelten."[674]

Wechseln wir noch einmal den Standpunkt, ergibt sich eine weitere Perspektive:



Ansicht C

Von hier aus gesehen steht das JohEv <u>vor</u> den Synoptikern. Und unterstellen wir einmal, das JohEv sei nicht völlig undurchsichtig, so schimmern die synoptischen Texte durch das JohEv hindurch. (Insofern ist es gerechtfertigt, daß GENETTE und in Anwendung auf das JohEv THYEN und VOUGA in diesem Zusammenhang von einem "Palimpsest" sprechen.) Auch dies ist mit dem Wort "Meta-Evangelium" gemeint.

---

[673] THYEN, Jesu Leiden 18.

[674] GENETTE, Palimpseste 18.

3. Intertextualität statt Literarkritik

Die redaktionsgeschichtliche Sichtweise ist außerstande, mit dem Tatbestand fertigzuwerden, daß Joh an einigen Punkten äußerste Nähe zu den Synoptikern zeigt, über weite Strecken dann aber weitgehende Freiheit von den synoptischen "Vorlagen".

Im Gegensatz zu den Großevangelien übernimmt Joh weniger Elemente seiner Prä-Texte als Elemente ihrer Textwelten.

"Das Evangelium insgesamt setzt die Synoptiker voraus und rekurriert auf sie, wann immer es dem Autor in seinem Kommunikationsbemühen mit dem Leser passend erscheint."[675]

Wer der redaktionsgeschichtlichen Methode folgt, läßt wie der Redaktor die Textvorlagen hinter sich. Er fragt nach der Bedeutung des neuen Textes vor dem Hintergrund des alten, nicht nach einer neuen Bedeutung der alten Texte. Die Redaktionsgeschichte arbeitet auf der Zeitachse immer nur in eine Richtung. Sie kann die Auswirkung des späteren Textes auf den früheren nur für eine einzige, extreme Form von Intertextualität erfassen, nämlich für die als "Einverleibung" zu bezeichnende mehr oder weniger vollständige Aufnahme des alten Textes in den neuen.

Intertextuell betrachtet wirken die Texte indes *gegenseitig* auf den Sinn des anderen ein, denn dieser entsteht ja erst in der Rezeption. Die Intertextualitätsforschung kann so im Gegensatz zur Redaktionsgeschichte verschiedenartige Beziehungen zwischen Texten in den Blick nehmen. Für die Redaktionsgeschichte ist die zeitliche Reihenfolge der Textgenese prägend, bei der intertextuellen Betrachtung kann sie auch in den Hintergrund treten.

Völlig gleichgültig ist die Zeitachse aber auch der Intertextualitätsforschung nicht (zumindest soweit sie den oben beschriebenen Begriff von Intertextualität vertritt). Das liegt daran, daß Intertextualität sozusagen zwei Brennpunkte besitzt, nämlich Rezeption und Produktion.[676] Wie der Leser intertextuelle Beziehungen herstellen kann, bewußt oder unbewußt, so auch der Autor. Der Leser kann also auch ohne Vorgabe des Autors agieren und dabei irrtümlich meinen, die Intertextualität sei auch auf der Verfasserseite vorhanden; es kann aber auch umgekehrt vorkommen, daß der Leser vom Verfasser intendierte Intertextualität nicht erkennt.

Bevor der Leser liest, hat der Autor schon gelesen. Er ist der Leser des Hypotextes bzw. - wie in unserem Fall - der Hypotexte (Bild 2). Natürlich kann (wie bei den synoptischen Evangelien) vorher schon eine intertextuelle Beziehung vorhanden sein (Bild 1), die vom Leser (Joh) dann aktualisiert wird.

---

[675] BUSSE, Johannes und Lukas 305.

[676] HOLTHUIS, Intertextualität (186) unterscheidet "textbezogene", "leserbezogene" und "autorbezogene" intertextuelle Interpretationen.

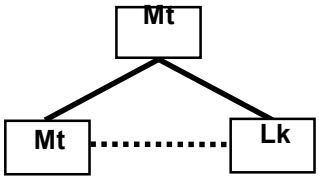


Bild 1

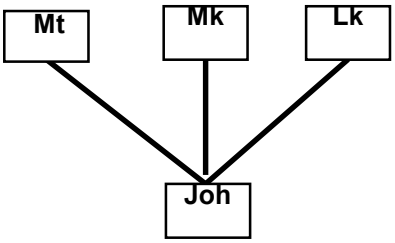


Bild 2

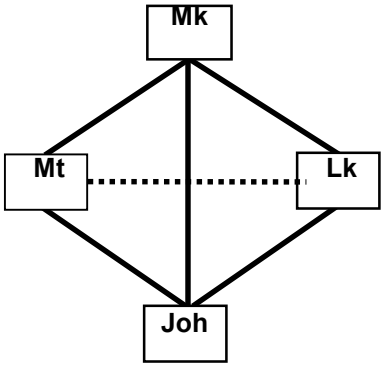


Bild 3

Abbildung 4: Intertextualität zwischen den Evangelien

Die intertextuellen Beziehungen Mk/Mt und Mk/Lk werden auch von der Redaktionsgeschichte erfaßt (Bild 1, durchgezogenen Linien). Doch auch zwischen Mt und Lk besteht vorjoh eine intertextuelle Verbindung (Bild 1, gestrichelte Linie), wenngleich sie von anderer Art ist: Beide Texte haben einen gemeinsamen Architext (Evangelium) und - wenn die 2-Quellen-Theorie zutrifft - zwei gemeinsame Hypotexte, die sie jeweils beide praktisch vollständig in sich aufgenommen haben. Das MkEv ist als einer der Hypotexte zugleich der Architext.

Indem Joh sein Evangelium verfaßt, verstärkt er die Intertextualität zwischen den synoptischen Evangelien und fügt zugleich neue Intertextualität hinzu (Bild 3).

Der Unterschied zwischen Intertextualität und Redaktion besteht nicht zuletzt darin, daß der intertextuelle Text darauf angewiesen ist, daß seine Prätexte erhalten bleiben, eine Co-Existenz mit ihm führen, während der redaktionelle Text an die Stelle des Vorläufers tritt.[677]
Diese Co-Existenz ist die Voraussetzung dafür, daß der Leser das intertextuelle Spiel fortsetzen kann, für das der Autor das Spielfeld bereitet hat.[678]

4. Das JohEv als intertextueller Text

Das JohEv bietet an etlichen Stellen des Textes Berührungspunkte, Schnittstellen mit anderen Texten, mit dem AT ebenso wie mit den Synoptikern. Die so entstehende Verbindung soll die folgende Graphik illustrieren:

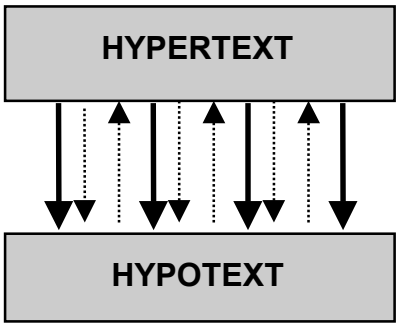


Abbildung 5: Hypertextualität

Hypertext, also sich beziehender Text, wäre in unserem Fall das JohEv, Hypotext einer seiner Bezugstexte. Der Hypertext stellt an markierten Punkten Beziehungen zum Hypotext her (dicke Pfeile).
Diese markierten Punkte leiten den Leser aber dazu an, nach weiteren Entsprechungen und Beziehungen zwischen dem JohEv und den so mit-markierten Texten zu suchen (gestrichelte Pfeile). Das kann dazu führen, daß der Leser schließlich Beziehungen entdeckt, die vom Autor gar nicht intendiert waren, aber damit noch lange nicht der Autorenintention widersprechen müssen. An diesem Punkt werden häufig falsche Alternativen aufgebaut: Nicht nur das, was der Autor bewußt in einen Text hineingelegt hat, entspricht seiner Intention. Es kann ein Mehr an Bezügen in einem Text vorhanden sein, als dem Autor selbst bei der Abfassung bewußt war, Bezüge, die der Autor als Leser seines eigenen Textes entdecken kann, ebenso wie solche, die sich dem Verfasser als einer historischen Person per se entziehen, wie etwa solche auf spätere Texte.

---

677 Vgl. THYEN, Johannes und die Synoptiker 97.

678 THYEN meint aufgrund dieser Spielfeldbereitung sogar, daß Joh "tendenziell als Schöpfer des Vier-Evangelien-Kanons gelten könnte" (Johannes und die Synoptiker, 97f).

Eine derartige Verknüpfung wirkt auf die Rezeption beider Texte ein: Der Hypertext wird vor dem Hintergrund des Hypotextes gelesen, also das JohEv vor dem Hintergrund der synoptischen Evangelien, aber auch der Hypotext wird nun einer rélecture vor dem Hintergrund des Hypertextes unterzogen. (Darum gibt es in der Graphik gestrichelte Pfeile in *beide* Richtungen.)
Übrigens sollte nicht vergessen werden, daß das Verhältnis von Hypertext und Hypotext sich auf seiten des Rezipienten oft umkehrt, indem zuerst der historisch und logisch sekundäre Text gelesen wird, und der Leser dann erst aufgrund der Verweise dieses Textes auf den primären zurückgreift.
Die Verweisungsstrategie des Autors verführt also den Leser zur Mitarbeit und schließlich zur selbständigen Arbeit. Der Text wird so - um mit UMBERTO ECO zu sprechen - "eine Maschine zur Produktion von Interpretationen"[679].

5. Referenzformen

Anhand einiger Beispieltexte soll nun gezeigt werden, wie sich das JohEv auf seine synoptischen Prätexte bezieht. Zusätzlich sei auch noch einmal auf das Kapitel "Synoptikerkenntnis" verwiesen, wo schon verschiedene Formen von Referenzen vorgeführt wurden.

1) Parallelperikopen

Eine von der Struktur her besonders einfache Form des Verweises sind die Parallelperikopen. Allerdings sind diese Verweise strukturell nun auch wieder so simpel, daß sie bei der Analyse schlichtweg übersehen werden können. Für den Leser aber verknüpft ein solches déjà-lu Texte - ob nun vom Autor intendiert oder nicht.
Die Parallelperikopen funktionieren nach der "Palimpsest"-Technik. Da mit geringen Abweichungen derselbe Text wiedererzählt wird, kann Joh hier auf explizite Markierungen verzichten. Für den Gesamttext JohEv und sein Verhältnis zu den Synoptikern wirken die Parallelperikopen selbst als Markierung.

a) Der βασιλικός von Kapernaum[680]

Aus der Analyse anderer joh Teiltexte ist klar geworden, daß Joh die synoptischen Evangelien kennt und seine Texte aus ihren Texten aufbaut. Das wirft nun auch ein anderes Licht auf solche Texte im

---

[679] ECO, Nachschrift 9f.

[680] Vgl. zu diesem Abschnitt NEIRYNCK, John 4,46-54.

JohEv, deren synoptischer Ursprung sich nicht ohne weiteres ergibt, wie z.B. die Erzählung vom βασιλικός (Joh 4,46-54), der joh Variante des Hauptmanns von Kapernaum.

"The story of the healing of the royal official's son in Jn 4,46-54 is one of the synoptic-like sections in the fourth gospel and, in my opinion, a good illustration of Johannine »relecture« of the synoptic gospels"[681]

Natürlich wäre es denkbar, daß Joh, obwohl er die Synoptiker kennt, in diesem Fall eine Sondergut-Überlieferung (etwa die "Semeia-Quelle") verwendet, ohne daß die synoptischen Varianten auf seinen Text Einfluß nähmen. Die einfachere Annahme ist aber, daß Joh seine βασιλικός-Erzählung den Synoptikern entnimmt.

Doch warum sollte Joh diese Geschichte erzählen, wenn seine Leser sie genau so gut bei Mt oder Lk nachlesen könnten? Mit den Parallelperikopen scheint ein Indiz dafür vorzuliegen, daß Joh die Synoptiker nicht kennt bzw. voraussetzt. Aber eine nähere Betrachtung erweist, daß Joh seine Geschichte doch *wesentlich* anders erzählt. Auch aus dieser Andersartigkeit kann man natürlich versuchen, die Unabhängigkeit einer "joh Überlieferung" von der synoptischen aufzuzeigen, wie dies z.B. LANDIS tut.[682] Geht man jedoch von der Arbeitshypothese aus, Joh kenne die synoptischen Evangelien, so ergibt sich auch hier ein anderes Bild:

Rechnet man die Geschichte mit der jüdische Gesandtschaft ab, die redaktionell-lk sein dürfte[683], fehlt bei Joh gegenüber "Q" zweierlei: Jesus stellt zum einen keinen Vergleich an zwischen dem Glauben des Hauptmanns und dem Unglauben in Israel, und zum anderen argumentiert der Hauptmann nicht mit dem Bild des militärischen Gehorsams.

Jedenfalls nutzt Joh die Geschichte in ganz anderer Weise als Mt und Lk. Der Gegensatz von Juden und Heiden entfällt bei ihm, entsprechend wird der "Hauptmann" nicht als "(römischer) Centurio" (ἑκατόνταρχος) bezeichnet.

Die Bezeichnung als βασιλικός erinnert an die Charakterisierung Jesu im JohEv als "König", die der Leser schon aus 1,49 kennt. Der βασιλικός wird so Jesus zugeordnet, entspricht ihm auf irgendeine Weise. Das erinnert daran, daß im LkEv und wohl auch schon in "Q" der "Hauptmann" der Feldrede folgt. Er ist dort möglicherweise als einer stilisiert, der auf Jesu Worte *baut*, wie es der Abschluß der Feldrede empfiehlt (ἀκούσας Lk 6,49 und 7,3). Joh konnte das LkEv zumindest so verstehen und mit der Bezeichnung βασιλικός eine vergleichbare Zuordnung vornehmen.

---

681 NEIRYNCK, John 4,46-54, 367.

682 S.o. S. 192.

683 Vgl. BOVON, Lk 346.

Es könnte auch die Bezeichnung der Juden als οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας in der mt Fassung der Hauptmannserzählung (Mt 8,12) mit anklingen: Der wahre *Sohn des Reiches* ist der Hauptmann.[684]
Hier wie dort handelt es sich um eine Geschichte vom Glauben des Hauptmanns. Aber während der Glaube, der bei Mt und Lk so gelobt wird, "das bedingungslose Zutrauen zu Jesu helfender Macht"[685] ist, glaubt der βασιλικός *dem Worte, das Jesus zu ihm gesprochen hatte*. Das ist wenngleich kein Gegensatz, so doch ein Unterschied, und dazu paßt, daß der λόγος in Mt 8,8 und Lk 7,7 das wirkmächtige Wort Jesu gegen Krankheit und Tod, in Joh 4,50 aber die Mitteilung Jesu an den βασιλικός ist. So erklärt sich auch, warum das Bild vom militärischen Gehorsam entfällt. Es geht Joh ja nicht um das Machtwort, den Befehl, sondern um das Wort, das Glauben weckt. Darum kann nun auch der Hauptmann zum βασιλικός werden: der militärische Rang hat für die Geschichte keine Bedeutung mehr. Auch der Glaube in Joh 4,53b entspricht nicht dem bei den Synoptikern. Bei Joh handelt es sich um den durch das Zeichen bestätigten Glauben, wie ihn nach dem Weinwunder auch die Jünger hatten (2,11).[686]
Das Zutrauen zum Wort Jesu ist auch ein Motiv, das die βασιλικός-Erzählung mit der Hochzeit zu Kana verbindet: ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε (2,5).
Die Erzählung wird zu Beginn durch den Rückverweis V46 und am Ende durch die Bezeichnung als zweites Zeichen in Galiläa mit der Hochzeit zu Kana verknüpft. Es handelt sich um eine starke, explizite Markierung einer intratextuellen Referenz. Durch den Zusammenhang von Wort, Zeichen und Glaube besteht zugleich eine innere Verbindung zwischen den beiden Texten.
Die Verlagerung der Handlung von Kapernaum nach Kana dient höchstens in zweiter Linie der Steigerung des Wunderhaften durch die größere Entfernung; vor allem dient sie dazu, den intratextuellen Bezug zur Hochzeit zu Kana herzustellen. Der βασιλικός muß andererseits dennoch in Kapernaum angesiedelt bleiben, damit der Leser ihn als den ἑκατόνταρχος aus Mt 8 bzw. Lk 7 identifizieren kann. Die intertextuelle Referenz wie die intratextuelle wird hier also durch Ortsangaben markiert.
Joh erzählt dieses erste Heilungswunder in seinem Evangelium im Gegensatz zu denen in Kap.5 und 9 ohne eine Deutung. Das könnte damit zusammenhängen, daß Joh eine Standardgeschichte bieten will, ein "Normalwunder". Es ist der vom Stil her "synoptischste" Text im JohEv, schlichter

---

[684] So vermutet BARRETT 263.

[685] LUZ, Mt II 15.

[686] Die Vermutung von BARRETT (262), die "Quelle", aus der die Zeichenzählung stamme, habe nur die beiden Kana-Wunder umfaßt, hat keinen Anhalt am Text, denn in 2,11 ist nicht von "ersten" Zeichen die Rede, sondern von der ἀρχὴ τῶν σημείων. Daß die Zeichenzählung nach dem zweiten nicht weitergeführt wird, ist eine der joh Leerstellen, die den Leser zur Mitarbeit herausfordern, und bindet zugleich das erste und das zweite Zeichen stärker zusammen.

erzählt sogar als seine synoptischen Parallelen. Sollte Joh etwa ein früher Formgeschichtler sein, der eine "richtige" Wundergeschichte rekonstruiert?

Schon durch den Stil verweist die Erzählung auf die Synoptiker. Das ist wichtig für die Erstellung des "Diatessarons im Kopf" der Leser. Die Parallelperikopen bilden eine Brücke zwischen synoptischer Überlieferung und joh Ausdeutung.

Warum wählt Joh unter den synoptischen Heilungsgeschichten aber gerade diese aus? Ausschlaggebend dürfte sein, daß es sich um eine Fernheilung handelt: Nur so ist das Proprium der βασιλικός-Erzählung möglich, nämlich Glauben ohne zu sehen, allein auf das Wort Jesu hin.[687] Hinzu kommt, daß das Stichwort λόγος schon vorgegeben war.

Das JohEv verwickelt seine Leser in ein Netz aus Konvergenzen und Divergenzen: Textteile mit einem hohen Grad an Vertrautheit wechseln ab mit solchen, die im Widerspruch zur Erwartung stehen oder völlig Neues bieten.

2) Korrekturen

An einigen Punkten scheint Joh seine Prätexte geradezu korrigieren zu wollen. Hier sind die Markierungen der Intertextualität am stärksten. Anders als bei den Parallelperikopen verweist Joh ganz deutlich aus dem eigenen Text heraus. Der Leser mit Synoptikerkenntnis wird auf den Widerspruch ausdrücklich aufmerksam gemacht.

Zwei Beispiele zeigen die Art der Verweise:

a) Der Weg nach Golgatha

Bei Joh ist dieser zusammengefaßt in die Bemerkung καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν... (19,17a). Kein Simon von Cyrene taucht auf und trägt die Last Jesu. Daß diese "Auslassung" nicht zufällig geschieht, darauf weist den Leser das Wörtchen ἑαυτῷ hin. Die Textüberlieferung der Stelle[688] zeigt, daß diese Akzentuierung schon frühen Abschreibern anstößig oder unverständlich war, und bezeugt somit gerade die Ursprünglichkeit unserer LA. Dazu paßt, daß Joh hier partizipial

---

[687] Die einzige andere Heilung, die in frage gekommen wäre, ist die Geschichte von der Syrophönikierin, die mit mindestens ebensoviel "Ballast" - aus der Sicht des Joh! - belastet wäre.

Tatsächlich hat Mk 7,24-30 par. Mt 15,21-28 seine Spuren in der joh Erzählung hinterlassen: Entsprechend zur Tochter der Syrophönikierin ist es der Sohn des βασιλικός, der geheilt wird. Und von der Syrophönikierin hat der βασιλικός auch gelernt, sich nicht von Jesus abweisen zu lassen; vgl. BARRETT 262.

[688] Vgl. ALAND, Synopsis Quattuor Evangeliorum z.St. Die LAA sind hier genauer aufgeschlüsselt als im NT Graece.

konstruiert, also einen Begleitumstand angibt. Die "Korrektur" der synoptischen Überlieferung erfolgt en passant.[689]

Nun ist ziemlich eindeutig, daß es für die synoptische Version hier einen historischen Anhaltspunkt gibt: die Namen Simons und seiner Söhne sind Vertrautheitsindizien, die dafür sprechen, daß Mk hier eine frühe Gemeinde-Tradition wiedergibt. Uns ist zur Klärung des Widerspruchs also der Ausweg versperrt, den vorkritische Exegeten einschlagen konnten, daß die joh Variante die Korrektur eines Augenzeugen (etwa des Zebedaiden Johannes) sei.

Wahrscheinlicher ist, daß die Gründe des Autors theologischer Natur sind.

Es ist und bleibt dabei zweierlei, ob man eine explizite Kritik an der Aussage eines anderen vornimmt oder ob man selbst die Geschichte anders erzählt. Das im joh Text überflüssige ἑαυτῷ ist ein Aufmerksamkeitssignal für den Leser: "Sieh her, wie *ich* es erzähle. *Ohne* Simon von Cyrene."

Das heißt nicht notwendig, daß Joh die Überlieferung, wie sie sich in den Synoptikern findet, ablehnt. Aber die joh Version nötigt den Leser, darüber nachzudenken, ob nicht durch die Simon-von-Cyrene-Geschichte die Erniedrigung und der Gehorsam Jesu Christi in der Passion abgeschwächt wird. Simon von Cyrene darf nicht als Abschwächung des Leidens Jesu verstanden werden, sonst wird die Passion mißverstanden. BARRETT vermutet wohl zu recht, "daß Joh einmal mehr die allumfassende Selbstgenügsamkeit Jesu betonen wollte; er brauchte keine Hilfe, um die Erlösung der Welt zu wirken."[690]

Das JohEv will nicht die historisch bessere Überlieferung bieten, sondern die theologische Reflexion der vorliegenden Überlieferung anstoßen.

Der Wegfall Simons ist ein typisches Beispiel dafür, wie Joh alles auf Jesus Christus konzentriert.

b) Gethsemane

Eine der bekanntesten "Korrekturen" ist Joh 18,11: *Soll ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?* Das bezieht sich fast unübersehbar auf die Bitte Jesu in Gethsemane: *Abba, Vater, alles ist dir möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergehen.* (Mk 14,36) "Joh, der das Gebet in Gethsemane vor der Verhaftung ausläßt, zeigt, daß er es kennt."[691]

Die angebliche Korrektur entschärft sich jedoch beim näheren Hinsehen, denn auch Mk setzt das Gebet Jesu fort: *Doch nicht, was ich will, sondern was du willst.* Aber es tritt eben doch eine

---

[689] Zur Frage einer Isaak-Typologie schon bei Joh vgl. BARRETT 526f und SCHNACKENBURG III 312f.

[690] BARRETT 527.

[691] BARRETT 504.

deutliche Verschiebung des Gewichts ein: Mk betont das Zögern Jesu, Joh den sich von selbst verstehenden (rhetorische Frage!) Gehorsam.

18,11 ist nicht die einzige Stelle im JohEv, die auf die Gethsemane-Szene Bezug nimmt. Schon in 12,27f wird darauf angespielt: καὶ τί εἴπω; markiert eine Referenz. Es folgt ein "Selbstzitat", das der Leser mühelos zuordnen kann, obwohl das "Zitat" alles andere als wörtlich ist: *Vater, rette mich aus dieser Stunde*.

Die Zuordnung wird durch den Beginn von V27 ermöglicht: Mit den Worten von Ps 6,4 skizziert Joh eine Situation innerer Unruhe Jesu, die das "Zitat" verortet. Auch Mk und Mt leiten die Gethsemane-Szene mit einem vergleichbaren Psalm-Zitat ein (gemeinsam ist beiden Zitaten ἡ ψυχή μου und der Ausdruck der Beunruhigung).

Joh lehnt eine Deutung der Gethsemane-Szene ab, die das Zögern und nicht den vollkommenen Gehorsam Jesu in den Vordergrund stellt.[692]

Diese expliziten Widersprüche sind der deutlichste Ausdruck eines Phänomens, das sich durch das ganze JohEv zieht: Joh setzt die Synoptiker voraus, aber er setzt sich auch von ihnen ab. VOUGA bietet eine fast schon "systemtheoretisch" zu nennende Deutung: "Par le procédé de la citation qui n'emprunte pas seulement son matériel aux synoptiques, mais qui, à un autre niveau de la communication, déclare son emprunt, le rédacteur johannique *se distingue de ses sources*."[693] Die Widersprüche gehören zur Selbstunterscheidung des JohEv vom umgebenden urchristlichen Zeichensystem.

3) Verweise

Neben Parallelperikopen und Korrekturen finden sich im JohEv weitere Verweise, die v.a. den Zweck zu haben scheinen, das JohEv mit dem Leser bereits Bekanntem zu verbinden.

Daß Jesus selbst bezeugt habe - wie Joh 4,44 behauptet -, der Profet gelte nichts ἐν τῇ (ἰδίᾳ)[694] πατρίδι, kann man bei Mt nachlesen (Mt 13,57 *sagt* Jesus genau das) oder bei Lk (4,24). Im JohEv selbst sucht man eine derartige Äußerung Jesu vergeblich; durch die Zitateinführung ist die Intertextualität deutlich markiert. "So wird der Spruch hier ohne alle Veranlassung oder

---

[692] Zum dritten Mal wird das Gethsemane-Thema im sog. "Hohepriesterlichen" Gebet Jesu (Joh 17) aufgenommen; s.u. S. 220.

[693] VOUGA, Quatrième évangile 276 [Hervorhebung A.S.].

[694] ἰδία verweist auf Joh 1,11: Er kam in das Seine und die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Beschreibung seines Ursprunges eingewoben, mit anderen Worten, er wird citirt [...]", schreibt WEIZSÄCKER[695], der Joh 4,44 allerdings auf Galiläa bezieht. Nirgendwo kommt Joh einem expliziten Synoptiker-Zitat so nahe wie hier. Dennoch interpretiert Joh den Spruch um und bezieht ihn auf Jerusalem.

Bei Lk ist der Spruch übrigens - wie in Joh 4 - mit Kapernaum verbunden: Sie ist dort die Antwort Jesu auf die Forderung der Synagogenbesucher, ebensolche Machttaten zu vollbringen wie in Kapernaum (wobei die Kapernaum-Geschichten allerdings bei Lk überhaupt noch nicht erzählt sind; Lk muß deshalb die Forderung der Nazarener Jesus als Profetie in den Mund legen). Daß Joh die lk Verbindung mit Kapernaum übernimmt, spricht dafür, daß er hier nicht auf Logien-Tradition zurückgreift, sondern auf den redaktionell-lk Text.

Schon immer ist aufgefallen, daß die Bemerkung in Joh 3,24, Johannes sei noch nicht gefangengesetzt gewesen, aus dem Text herausweist und ein Vorwissen des Lesers erfordert. Hier ist nicht auf einen individuellen Text angespielt, sondern auf "synoptische Tradition" - mag sie den Lesern nun schriftlich oder mündlich übermittelt sein. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen in diesem Zusammenhang oft genannten Stelle: Joh 6,67.70 setzt das Wissen um die Erwählung des Zwölferkreises voraus; die wird aber im JohEv nirgendwo erzählt.

4) Zusammenfassung

Durch die intendierte Intertextualität des JohEv werden die synoptischen Evangelien in eine Art joh Gravitationsfeld gezogen. Sie bewahren dabei ebenso wie das JohEv ihre eigenständige Existenz. Wenn das JohEv sich auf sie bezieht, so handelt es sich um Fremdreferenzen. Doch die Textwelten der synoptischen Evangelien sind die nächste Umwelt des joh Subsystems.

Der "Dialog der Texte" schafft einen intertextuellen Raum, in dem sich der Leser bewegen kann, einen Raum, der über den Textwelt-Raum des individuellen Textes weit hinausgeht. Damit wird die alte Ergänzungstheorie vom Kopf auf die Füße gestellt: Nicht Joh ergänzt die Synoptiker, sondern die Synoptiker ergänzen Joh. Was nach unserem Gefühl bei Joh "fehlt" - wie etwa eine konkrete Füllung des Liebesgebotes - bringt der Leser selbst aus der Synoptikerlektüre mit. Es ist ihm nicht nur erlaubt, er ist dazu aufgerufen, das JohEv und die synoptischen Evangelien mit einander zu verknüpfen. Joh erwartet keinen Leser mit einer tabula rasa im Kopf; seine Referenzen auf andere

---

[695] WEIZSÄCKER, Untersuchungen 276. Vgl. auch HIRSCH, Studien 55: "Wer [4,]44 schrieb, verwies auf ein schriftlich vorliegendes Evangelium." HIRSCH weist den Vers aus diesem Grund der "kirchlichen Redaktion " zu.

Texte zeigen, daß er nicht isoliert gelesen werden will. Dem déjà-lu, das der Leser bei der Lektüre des JohEv erfährt, folgt die joh rélecture der synoptischen Evangelien.

Die Verweise aus dem Text heraus machen deutlich, daß die "Autonomie" des JohEv keine "Autarkie" ist; die joh Textwelt ist kein geschlossenes System. Nicht nur hinsichtlich der Textentstehung, sondern auch für den impliziten Leser hängt das JohEv vom christlichen Zeichensystem und seinen anderen Subsystemen ab. Darum muß es als ein Subsystem des christlichen Zeichensystems bezeichnet werden.

Nicht nach der Reihenfolge der Entstehung, doch nach der dem Text eigenen Logik ist das JohEv ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελιῶν, wie ORIGENES schrieb. Als Meta-Evangelium bietet es einen "theologischen Commentar" zu den synoptischen Vorgängern. Da dieser Kommentar in der Selbstdeutung Jesu Christi besteht, beansprucht Joh Autorität über die Synoptiker.

Die Textwelt des JohEv steht mit anderen Subsystemen im christlichen Zeichensystem (z.B. der synoptischen Textwelt oder der des AT) in Verbindung und greift in die Rezeption der entsprechenden Texte ein. Ein christliches Zeichensystem, in dem zu den synoptischen Evangelien das JohEv hinzugetreten ist, ist nicht mehr dasselbe wie vorher; es zeigt neue Verbindungen seiner Elemente, wobei das JohEv ein Subsystem mit Steuerungsfunktion darstellt. Das System ist stabilisiert, aber es hat sich dabei auch verändert.

E. Referenzen zu Texten außerhalb des Evangelienbereichs

Wesentlich schwerer als für die synoptischen Evangelien fällt der Beweis für oder gegen von Joh intendierte Intertextualität bei anderen ntl Texten. Das liegt v.a. an der Gattungsgrenze. Markierte Verweise aus einem Evangelium heraus auf die urchristliche Briefliteratur sind nahezu unmöglich, denn ein *fiktionaler* Erzähltext kann nicht einfach einen Brief der *realen* Welt erwähnen.[696] Nun sind die Evangelien natürlich nur in dem eingeschränkten Sinne fiktionale Texte, daß sie fiktional wiedergeben, was historisch geschehen ist. Durch die Differenz zwischen erzählter Zeit und realer Abfassungszeit ist die Welt eines Evangeliums aber ebenso von der Welt außerhalb des Textes unterschieden wie die Welt anderer fiktionaler Texte. Wenn also der Brief zwischen der erzählten Zeit und der Abfassungszeit entstanden ist, könnte ihn der Erzähler allenfalls in seinen Kommentaren erwähnen, die ja nicht an die Zeitebene des Erzählten gebunden sind.

---

[696] Ein Beispiel für den umgekehrten Fall, daß sich ein Brief auf Evangelientext bezieht, findet sich im 2.Petr 1,16-18. Doch dort legitimiert sich ein später fiktiver Brief durch eine ebenfalls schon fiktive "Realität": statt der Außenwelt wird der als bekannt vorausgesetzte Bericht der Evangelien herangezogen.

Unmarkierte Referenzen dagegen wären schwer zu erkennen, da die Palimpsest-Technik sich bei unterschiedlichem Architext nicht anwenden läßt.[697] Es gibt allerdings Teiltexte im JohEv, v.a. die Reden Jesu, bei denen die Gattungsdifferenz weniger ins Gewicht fällt.

Möglicherweise ist auch hier einiges, was wir als "Traditionen" anzusehen gewohnt sind, in Wirklichkeit intertextuelles Material im engeren Sinne, also aus *Texten* entlehnt.

1. Paulus

Die Ähnlichkeiten zwischen dem JohEv und Paulus hat nicht zuletzt BULTMANN herausgestrichen, der jedoch dafür gemeinsame äußere Voraussetzungen (v.a. der Hellenismus) und nicht eine gemeinsame christliche Traditionslinie verantwortlich machen wollte.[698]

Im Gegensatz zu BULTMANN sehen nun SCHNELLE und BERGER den Grund für die Nähe v.a. in gemeinsamen *christlichen* Wurzeln. BERGER präzisiert dabei zu recht, daß "Paulus und Johannes beide dem *judenchristlich*-hellenistischen Bereich zuzuordnen sind".[699]

Sowohl SCHNELLE wie BERGER möchten die Verbindung zwischen Paulus und Joh auch geographisch verorten. Während aber BERGER Damaskus ins Spiel bringt[700], als den Ort, an dem Paulus seine Traditionen empfängt, denkt SCHNELLE vom JohEv her und kommt so auf Ephesus, das ja nicht nur früh als Abfassungsort des JohEv galt, sondern auch mit der paulinisch-postpaulinischen Tradition verbunden ist.[701] Sogar eine direkte Abhängigkeit hält SCHNELLE für denkbar:

"Eine literarische Benutzung der Paulusbriefe oder Deuteropaulinen durch die joh Schule läßt sich nicht belegen. Daraus kann aber nicht gefolgert werden, die paulinischen Briefe seien der johanneischen Schule unbekannt gewesen [...] Wenn in Ephesus die paulinische Theologie gepflegt, überliefert und weiterentwickelt wurde, dann ist anzunehmen, daß zumindest durch die mündliche Tradition Johannes von der paulinischen Theologie Kenntnis nahm."[702]

---

[697] Hier spielt die Frage der Fiktionalität keine Rolle: Der Eph z.B. bildet ein Palimpsest zum Kol, ob dieser nun ein echter Brief ist oder nicht. Selbst echte Briefe können sich eng an den Text anderer Briefe, ob echter, gefälschter oder Kunstbrief, anlehnen.

[698] Vgl. BULTMANN, Theologie 357-362.

[699] BERGER, Theologiegeschichte 224 [Hervorhebung im Original].

[700] Vgl. BERGER, Theologiegeschichte 233-236.

[701] Vgl. SCHNELLE, Paulus 225-227.

[702] SCHNELLE, Paulus 226f. Die unterschiedliche Bewertung der von beiden konstatierten Beziehung zwischen Paulus und Joh dürfte mit der jeweiligen Datierung zusammenhängen: Während SCHNELLE das JohEv spät, später auch als die Johannesbriefe ansetzt, vertritt BERGER eine Frühdatierung, die natürlich eine nicht literarisch vermittelte Kenntnis paulinischer oder vorpaulinischer Traditionen plausibler erscheinen läßt.

Eine eindrucksvolle Liste von Gemeinsamkeiten im theologisch Grundlegenden ebenso wie in Details findet sich in BERGERS Theologiegeschichte.[703]

Daß Joh paulinische Briefe gekannt hat und von ihnen beeinflußt worden ist, halte ich wie SCHNELLE für möglich. Wenn die Traditionsvermittlung tatsächlich schriftlich erfolgte (etwa durch eine Sammlung von Paulusbriefen), ist es nicht einmal nötig, sie sich an einen bestimmten Ort gebunden vorzustellen. Paulus gehört damit zur Vorgeschichte des JohEv.

Intendierte Intertextualität sehe ich hier jedoch nicht. Entsprechend werden auf der Seite der Rezeption intertextuelle Bezüge selten hergestellt: Auch für die Leser interpretiert offenbar nicht Joh Paulus oder umgekehrt. Die Verbindung zwischen Joh und Paulus ist eher im Bereich gemeinsamer Traditionen zu suchen, wobei für Joh auch die paulinische Theologie selbst schon zu dieser Tradition gehört.

2. Hebräerbrief

Auch zum Hebr steht das JohEv in einer engen inhaltlichen Verwandschaft, die aber kaum auf direkter literarischer Abhängigkeit beruht.[704] Dabei ist zuerst an die Betonung des rituellen Elementes bei der Aufnahme des jüdischen Zeichensystems zu denken. Der Tod Jesu wird in beiden Texten eindeutig als Opfer beschrieben (Hebr Versöhnungstag, JohEv Passa).

Eine große Ähnlichkeit besteht aber auch zwischen dem Prolog des JohEv und dem Exordium des Hebr. In Hb 1,2a hat die joh Logos-Theologie ihre nächste Parallele im NT, indem Gott *durch den Sohn* spricht.[705] In Hb 1,2b.3 ist der Sohn wie im Joh-Prolog Schöpfungsmittler und Abbild Gottes bzw. seiner δόξα und *trägt alles durch sein Wort*. Der Sohn spricht also seinerseits, wie er bei Joh λόγος ist und zugleich selbst Gottes Wort spricht. Auch der "Hebr vertritt dezidiert eine Theologie des Wortes".[706]

---

[703] Vgl. Theologiegeschichte 225-233; besonders eindrücklich sind die Sendungschristologie, die schriftorientierten Christus-Typologien, v.a. Christus als Passalamm, das Bild von der Sünde (im Sg.!) als Sklaverei, die Vorstellung von den zwei Anwälten, Abrahamskindschaft und Gotteskindschaft.
Ganz von der Frage nach der Mitte des NT bestimmt ist SCHNACKENBURGS Exkurs über "Paulinische und johanneische Christologie" (IV 102-118). Er beschränkt sich darum auf einige Konvergenzen und Divergenzen in der theologischen Konzeption der beiden Autoren; die Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten der konkreten Texte wird nicht gestellt.

[704] Da der Hebr kaum zu datieren ist, muß sogar offen bleiben, ob das JohEv vor, nach oder etwa gleichzeitig mit ihm (was literarische Abhängigkeit in beiden Richtungen unmöglich machen würde) geschrieben wurde.

[705] Dieser Versteil wird im Gegensatz zu V2b allgemein nicht einer Tradition, sondern dem Verfasser des Hb zugeschreiben.

[706] GRÄSSER, Hebräer 106.

3. Apokalypse

Seit frühester Zeit wird das JohEv mit der Apk in Verbindung gebracht, vordergründig wegen der Namensgleichheit[707], doch gibt es auch zahlreiche Einzelzüge, die den Verdacht nahelegen, daß die beiden Schriften einem vergleichbaren Umfeld entstammen. FREY sieht seinen "Letztherausgeber oder eher Autor" von der joh Schule beeinflußt.[708] Im Moment sind in der Forschung hier allerdings eher Fragen aufgeworfen denn beantwortet. FREY spricht zum Schluß seiner Arbeit zu recht von einer "bleibenden Aporie".[709]

Deutlich ist wie bei Joh eine starke atl Prägung in Sprache und Bildwelt. Gemeinsam ist beiden Texten auch eine Vorliebe für Zahlen-Symbolik. Hinzu kommen Details wie z.B., daß beide Christus als "Lamm" bezeichnen (wenngleich mit verschiedenen griechischen Vokabeln).

Eine mögliche Verbindung besteht im kleinasiatischen Hintergrund, wenn denn das altkirchliche Zeugnis für Ephesus als Abfassungsort des JohEv einen Anhalt an der Wirklichkeit hat.

Beide Schriften verbindet dabei die Situation äußerer Bedrohung bis hin zur Todesgefahr. Dabei spielt eine (die?) jüdische Gemeinschaft als *Synagoge des Satans, die sagen, sie seien Juden, und sind es nicht* (2,9; 3,9) eine Rolle. "An der Hochschätzung der Bezeichnung »Juden« wird wohl deutlich, daß hier ein ehemaliger Jude schreibt, der inzwischen Christ geworden ist und das wahre Israel im Christentum verwirklicht sieht." Es handelt sich also um eine ganz ähnliche, wenn nicht gar dieselbe Situation, wie wir sie für das JohEv konstatiert haben. M.E. ist es aber auch für die Apk noch nicht ausgemacht, daß ihr Verfasser sich als *ehemaliger* Jude versteht.[710]

Es könnte sich in diesem Fall um eine auf gemeinsamen Traditionen basierende Intertextualität handeln, die von dem "Letztherausgeber" der Apk erlesen und dann paratextuell verstärkt wurde, indem er den Rahmen mit der Namensangabe zu einem Kernbestand der Apk hinzufügte.[711]

Auch wenn in diesen Fällen von Kenntnis der Texte oder gar von intendierter Intertextualität vielleicht nicht die Rede sein kann, so zeigen doch auch die gedanklichen und terminologischen Parallelen zu anderen frühchristlichen Texten, daß sich das JohEv mit seinen Traditionen nicht aus

---

[707] FREY, Erwägungen 327, 426 u.ö., nimmt an, die Namensgleichheit sei ein Werk des "Letztherausgebers" der Apk, es sei also auf der letzten Bearbeitungsstufe bewußt ein Zusammenhang mit dem Corpus Johanneum im engeren Sinne hergestellt worden. Die Verwandtschaft beschränkt sich aber auch bei FREY nicht allein auf diese Endbearbeitung.

[708] FREY, Erwägungen 421.

[709] FREY, Erwägungen 415.

[710] Vgl.o. S.137 den Abschnitt "Die Juden".

[711] So FREY, Erwägungen 426.

der Quelle einer Sonderüberlieferung speist, sondern aus dem breiten Strom christlichen Erzählens und Nachdenkens im 1. Jhdt.

Und umgekehrt wirkt auch auf die Rezeption dieser Texte das JohEv ein, wenngleich - nicht zuletzt aufgrund der Textsortendifferenz - weitaus schwächer als auf die der Evangelien.

4. Johannesbriefe

Ganz anders als bei den bisher erwähnten Texten liegt der Fall bei den Johannesbriefen, v.a. bei 1Joh. Die Verwandtschaft zum JohEv ist hier unbestritten. Wahrscheinlich liegt sogar bewußte, intendierte Intertextualität vor, nun aber - verglichen mit dem Verhältnis zu den Synoptikern - mit umgekehrten Vorzeichen:

Im Gegensatz zu allen bisher erwähnten Texten gehören die Johannesbriefe zur *Nachgeschichte* des JohEv.[712] Bei dem sog. "joh Kreis" oder der "joh Schule", der sie entstammen, dürfte es sich um eine vom JohEv erst geschaffene Lesergemeinde handeln. "Denn wie jedes große literarische Werk schafft es sich selbst erst seine »Insider« durch die Lektüre."[713] Die Unterschiede zwischen dem JohEv und den Briefen liegen kaum in der dahinter stehenden Theologie, wahrscheinlich nicht einmal in einer unterschiedlichen Abfassungssituation begründet.

"Allzu gering wird in der Regel die fundamentale Gattungsdifferenz zwischen dem Evangelium und den Briefen veranschlagt. Denn während dieses im wesentlichen die Zeit Jesu und seiner Jünger vor der »Stunde« seiner Verherrlichung erzählt, wird in jenen die eigene Gegenwart des Autors und seiner Leser als die Zeit nach jener »Stunde« *reflektiert*.[714]

Schon OVERBECK fragte sich, "ob überhaupt dem Brief selbständige Bedeutung zukommt" oder ob es sich nicht eher um ein "begleitendes Erläuterungschreiben" zum JohEv handeln könnte, da er sich so eng daran anlehnt.[715]

Ähnlich deutet KLAUCK in seinem Kommentar die Funktion des 1Joh: "Er will die genuine Evangelientradition gegen Mißdeutung sichern und insoweit eine »orthodoxe« Leseanleitung für das Johannesevangelium [...] geben [...] Die joh Gemeinden] sollten fortan den Brief zusammen mit der Evangelienschrift benutzen."[716] D.h. 1Joh ist wahrscheinlich schon seiner Intention nach ein

---

[712] Anders in letzter Zeit v.a. SCHNELLE, Antidoketische Christologie.

[713] THYEN, Jesu Leiden 18.

[714] THYEN, Johannesbriefe 191.

[715] OVERBECK, Johannesevangelium 474.

[716] KLAUCK, 1Joh 33 [Hervorhebung A.S.; das Stichwort "orthodox" bezieht sich auf die von KLAUCK angenommene Spaltung der von ihm angenommenen joh Gemeinde; als alternativen Deutungsversuch vgl. THYEN, Johannesbriefe 192].

Metatext zum JohEv, möglicherweise sogar ein Kommentar im engeren Sinne. BROWN meint zudem, daß 1Joh den Aufbau des JohEv übernimmt.[717] Damit wäre der Brief auch in struktureller Hinsicht ein Hypertext des Evangeliums.

Für den Leser ordnen sich beide Texte schon deshalb zusammen, weil der Verfasser von 1Joh "...seinen Text in die durch das Evangelium erstellte Sprachwelt einbetten konnte."[718]

JohEv und 1Joh wirken so gegenseitig auf ihre Interpretation ein. Diese Gegenseitigkeit ist aber keineswegs symmetrisch zu verstehen: Das JohEv ist der Hypotext, den der Metatext 1Joh voraussetzt. Der Text kann zwar ohne die Leseanweisung auskommen, nicht aber die Leseanweisung ohne den Text.

Die in den Texten bereits angelegte Intertextualität wird paratextuell verstärkt durch die inscriptiones von Evangelium und Briefen.

F. Liturgische Referenzen

Neben den Bezügen zu anderen Texten oder Überlieferungen gibt es im JohEv auch eine Bezugnahme auf die christliche Praxis, d.h. auf die rituellen Elemente des christlichen Zeichensystems. Ganz wie bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Joh und den Synoptikern vertreten auch in Bezug auf das Abendmahl etliche Exegeten die Ansicht, der Verfasser des JohEv habe es entweder nicht gekannt oder habe es verdrängen wollen oder habe zumindest kein Interesse an den Sakramenten.[719]

Doch auch wenn das JohEv keine "Einsetzung" o.ä. von Taufe, Abendmahl und Vaterunser erzählt - fast scheint es, als würden *gerade* die "liturgischen" Texte der Synoptiker ausgelassen -, finden sich doch etliche Texte, die auf diese Praxis Bezug nehmen, ohne sie dabei immer zu erwähnen.[720]

Das bemerkt schon HERDER und er bietet auch gleich eine Erklärung: "Die Stiftung des *Abendmahls* erwähnt dabei Johannes nicht, wie er auch keines *Vater-Unsers*, und keines besonderen Befehls zur

---

[717] Vgl. BROWN, Epistles of John.

[718] KLAUCK, 1Joh 47. KLAUCK nimmt allerdings an, daß der Autor von 1Joh die letzte Redaktion des JohEv (u.a. Kap.21) noch nicht kannte.

[719] Wie bei den Synoptikern wird auch bei den christlichen Riten dem "Endredaktor" häufig Kenntnis zugebilligt, bzw., was Kenntnis der Riten zeigt, wird automatisch dem "kirchlichen Redaktor" zugeschrieben.
Eine ganz entgegengesetzte Beurteilung findet sich bei CULLMANN, Urchristentum, der meint, daß "das Johannesevangelium es geradezu als eines seiner Hauptanliegen ansieht, die Beziehung zwischen dem Gottesdienst der urchristlichen Gegenwart und dem historischen Leben Jesu herzustellen." (38)

[720] 20,22f zeigt, daß Joh auch das Schlüsselamt kennt. Ein Bußinstitut oder -sakrament wird im JohEv jedoch nicht greifbar; vgl. KLOS, Sakramente 84 und 96f.

Taufe erwähnet; alle diese Gebräuche gingen in der ganzen Christenheit im Schwange und hatten keiner neuen Meldung mehr nöthig. Aber den *Geist dieser Gebräuche* hat niemand inniger als Joh erklärt."[721] HERDER wendet seine "Interpretationstheorie" also auf die liturgische Referenz ebenso an wie auf die synoptische.

Oft genannte Beispiele für diese liturgischen Bezüge sind 3,3-8 (die "Geburt von oben") und 6,51b-58 (der eucharistische Teil der Brotrede). In diesen Fällen sind die Anspielungen relativ deutlich und auf der Vokabel-Ebene zu finden. Es handelt sich um Reden Jesu. Hier wird also die Autorität Jesu Christi selbst für die Auslegung der christlichen Praxis beansprucht.

1. Abendmahlsreferenzen[722]

1) Brotrede

Die deutlichste liturgische Referenz im JohEv ist der sog. eucharistische Teil der Brotrede 6,51b-58.[723] Da es hier nicht um die Abendmahls*einsetzung*, sondern um die Anteilhabe des Einzelnen am Leib Christi im Herrenmahl geht, kann es sich nicht um einen Verweis auf einen *Text* handeln.

---

[721] HERDER, Gottes Sohn 31 [Hervorhebungen im Original].
Ähnlich wie HERDER sieht SUGGIT, John 13-17, 49, den Grund für das joh Schweigen von den Sakramenten darin, daß die Praxis der Sakramente als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Über HERDER hinausgehend erkennt SUGGIT den Grund für die starken liturgischen Referenzen in der soziologischen Situation der Gemeinde, nämlich in der Problematik ihrer (religiösen) Identität: "In chapters 13-17 John describes Jesus' words and actions in such a way as to help disciples see that in their liturgical and ritual acts they are expressing the meaning of the gospel, as well as their own identity as a community of people united with Jesus the risen Lord present with them through the Spirit." (John 13-17, 49). Diese Funktionsbestimmung wird man getrost über die von SUGGIT behandelten Abschiedsreden hinaus auf das ganze JohEv ausdehnen dürfen, wenngleich die Transparenz für die Situation der Gemeinde in Joh 13-17 natürlich am größten ist.

[722] CULLMANN, Urchristentum, wertet als Abendmahltexte die Hochzeit zu Kana, Kap.6, die gesamten Abschiedsreden - Kap. 17 sieht er als eucharistisches Gebet -, als Tauftexte die Täufertexte in Kap.1, das Nikodemusgespräch, das Gespräch mit der Samaritanerin, die Heilung des Gelähmten und die des Blindgeborenen. Eine doppelte Beziehung zur Taufe ebenso wie zum Abendmahl sieht er in der Fußwaschung und in 19,34.

[723] Unter den wenigen Auslegern,die einen Bezug auf das Abendmahl ausschließen, findet sich überraschend MARTIN LUTHER: In seiner letzten Predigt zu einem Fronleichnamstag (gehalten am 4.Juni 1523) wendet er sich vehement gegen die sakramentale Deutung des Textes und seine Verwendung für dieses von ihm abgelehnte Fest. Vielmehr habe Jesus in Joh 6,55f vom geistlichen Essen gesprochen, d.h. vom Glauben (vgl. Martin Luthers Evangelien-Auslegung IV, 243f).
LUTHERS Auffassung des Textes ändert sich allerdings durch die veränderte Frontstellung im innerreformatorischen Abendmahlsstreit: In "Daß diese Worte Christi »Das ist mein Leib« immer noch feststehen" (1527) deutet er Joh 6,56 doppelt, einerseits auf das geistliche Essen zur Gerechtigkeit, andererseits auf das leibliche Essen im Abendmahl zur Unsterblichkeit des Leibes (vgl. WA 23, 254, 14-29).
Auch CALVIN (171-173) lehnt eine Deutung auf das Abendmahl ab, weil nur der Glaube Anteil am Leib Christi gebe, gibt jedoch zu, daß das Gesagte u.a. auch für das Abendmahl zutrifft, das also für die Gläubigen einen Spezialfall des Allgemeinen darstellt.

Die Brotrede beweist, daß Joh das Abendmahl kannte (ebenso wie die Taufe, s.u.). Nun wird allerdings gerade dieser Abschnitt häufig einem "kirchlichen Redaktor" zugewiesen. Der kanonische Text des JohEv zeigt jedoch auch sonst eindeutig einen Bezug auf die eucharistische Praxis:

Schon in V23 findet sich die Formulierung εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου. Diese Worte sind jedoch *textkritisch* umstritten und werden häufig als frühe Glosse betrachtet.[724] Andere Exegeten streichen dagegen *literarkritisch* den ganzen Vers und weisen ihn wie V51b-58 der "kirchlichen Redaktion" zu.[725] Wenn sowohl die eine wie die andere "Lösung" für diskutabel gehalten wird, ist das ein Indiz dafür, daß vielleicht gar kein Problem im Text besteht, sondern lediglich auf Seiten der Leser.

Ob nun Glosse oder ursprünglicher Text, die Verwendung von ὁ κύριος weist in jedem Fall aus dem Erzähl-Text heraus (deshalb kommt man ja überhaupt erst auf die Idee, hier zu streichen). Einen solchen "Stilbruch" gibt es im JohEv allerdings noch einmal, nämlich in 11,2 bei der intertextuellen Exposition der Lazarusgeschichte.[726] Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß auch in diesem Fall eine Art Erzählerkommentar vorliegt. Sollte es sich dennoch um eine Glosse handeln, so ist sie ganz im Sinne des Textes.

Denn einen Bezug zum Herrenmahl besitzt auch schon der Passa-Verweis in V4.[727] Dieser Vers rückt den Text eben nicht nur in die Nähe des Todes Jesu als Passalamm, sondern auch in die Nähe der synoptischen Abendmahlseinsetzung. Die Identifizierung von 6,35 (*Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten.*) mit dem Abendmahlsgeschehen braucht keinen Redaktor; sie ist im ganzen Kap. 6 angelegt und findet in V51b-58 lediglich ihre Bestätigung und ihren Höhepunkt.

Joh verstärkt die schon in den synoptischen Evangelien vorhandene Transparenz der Speisungserzählung für das Abendmahl der Gemeindepraxis[728] und macht den Bezug durch die Brotrede explizit. Damit deutet er seinen Lesern das Abendmahlsgeschehen, an dem sie selbst teilhaben.[729]

---

[724] Gegen diesen Versteil entscheiden sich z.B. BULTMANN und BARRETT.

[725] So z.B. SCHNACKENBURG, BECKER.

[726] S.o. S.173.

[727] BECKER weist auch den Passa-Verweis in V4 der KR zu.

[728] LUZ, Mt I 401, schreibt zur mt Parallele: "Die judenchristlichen Leser/innen [...] verstanden unsere Geschichte zunächst als ein Wunder, das sie aber an etwas erinnerte, was sie selbst immer wieder mit ihrem Herrn erlebten: die Gemeinschaft des Essens und des Herrenmahls."

[729] Vor dem Hintergrund der "wisdom as nourisher", besonders in der Ausprägung von Sir 24, deutet SANDELIN, Wisdom 177-185, die joh Brotrede. Nach SANDELIN überbietet Jesus hier die Weisheit, indem er den Hunger nach ewigem Leben stillt, während der Schüler der Weisheit nach immer mehr Weisheit, wie sie sich im Gesetz niedergeschlagen hat, hungert. SANDELIN, Wisdom 173, vertritt die Ansicht, daß Joh 6 von einem Autor stammt und sich

2) Fußwaschung

Eine ganz andere Form der Bezugnahme als in der Brotrede begegnet in der Fußwaschung (Joh 13).[730] Diese Erzählung tritt an die Stelle der synoptischen Abendmahlseinsetzung. Das ist ganz wörtlich gemeint: Sie nimmt den entsprechenden Platz in der Erzählabfolge ein. Viele Exegeten haben daraus den Schluß gezogen, Joh wolle so das Abendmahl durch einen anderen Ritus ersetzen. Die Fußwaschung ersetzt das Abendmahl aber nicht[731], sondern interpretiert es.[732] "Nicht als die zusätzliche Installation eines konkurrierenden Ritus will die an die Stelle der Deuteworte getretene Symbolhandlung der Fußwaschung begriffen sein, sondern als Offenbarung des geheimen und tragenden Grundes und Bedingung der Möglichkeit der Eucharistie selbst."[733]

Daß Joh das Abendmahl kennt und ihm eine hohe Bedeutung beimißt, beweist die Brotrede hinlänglich. Wenn er dessen Einsetzung nun an der Stelle, wo der mit den Synoptikern vertraute Leser sie erwarten würde, nicht erzählt, sondern eine sonst nicht bekannte Zeichenhandlung Jesu, hat das Konsequenzen für das Abendmahlsverständnis des Lesers.[734] Wie Jesus hier gegen die Erwartung seiner Jünger handelt (V6), erzählt Joh gegen die Erwartung seiner Leser.

Er lehnt sich dabei an ein Wort Jesu beim Letzten Mahl an, das sich bei Lk findet: Aus Lk 22,27 (besonders dem letzten Teil des Verses: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν) entwickelt Joh seine Erzählung.[735] Während der synoptische Jesus bei der Abendmahlseinsetzung die Rolle des

---

auf das Abendmahl bezieht. Wie Paulus in 1Kor 10 das Modell der nährenden Weisheit für die Deutung des Abendmahls verwendet (Wisdom 161-172), so hier - intensiver - auch Joh (Wisdom 180). Hier wie dort wird das Abendmahl mit dem "weisheitlichen" Aspekt der Lehre verbunden (Wisdom 172). SANDELINS Deutung ist um so wahrscheinlicher, als auch der Joh-Prolog schon Anklänge an Sir 24 besitzt.

730 SUGGIT, John 13-17, 48,macht darauf aufmerksam, daß schon das zum Passa gehörende Zu-Tisch-*Liegen* wie auch der Passa-Verweis von 13,1 zumindest für jüdisch geprägte Leser ein liturgisches "setting" schafft.

731 Erst Recht wird die Einsetzung des Abendmahls bei Joh nicht durch das Gebet Jesu in Kap.17 ersetzt, wie BULTMANN (360) meint.

732 Man muß hier klar unterscheiden: Die Einsetzung des Abendmahls ist ein Element der (synoptischen) Textwelt, gehört also in den Bereich schriftlicher Elemente des christlichen Zeichensystems, das Abendmahl hingegen ist ein rituelles Element. Wenn die Abendmahlseinsetzung bei Joh durch einen anderen Text ersetzt wird, so heißt das keineswegs, daß das Abendmahl ersetzt würde.

733 THYEN, Jesu Leiden 24.

734 Das gilt auch in dem Fall, daß der Leser sich einfach ein "Diatessaron im Kopf" zusammenbastelt, bei dem Fußwaschung und Abendmahl dann ja notwendig direkt beieinander stehen.
Zur Lesererwartung vgl. auch SUGGIT, John 13-17, 49f. SUGGIT findet in den Abschiedsreden zahlreiche weitere liturgische Bezüge. So sieht er etwa in 14,18 (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) einen Bezug zum Abendmahlsruf "Marana tha". Selbst wenn dieser Bezug nicht vom Autor intendiert wäre, so wäre es doch möglich, daß die Leser ihn herstellen, insbesondere wenn der Text *im Gottesdienst*, also im Zusammenhang mit einer Abendmahlsfeier, verlesen wird.

735 SUGGIT, John 13-17, 50, formuliert treffend: "as though he was writing a midrash on Luke 22:27".

Hausherrn spielt, übernimmt der joh Jesus mit der Fußwaschung die Aufgabe des Knechts. Was also der lk Jesus nur *sagt* - nämlich daß er der Diener ist -, demonstriert der joh Jesus in einer Zeichenhandlung.[736]

Die lk Komposition mit der Verbindung von Abendmahlseinsetzung (Lk 22,14-23) und Rangstreit unter den Jüngern (Lk 22,24-30) - Lk stellt hier gegenüber Mk um - bildet auch den Hintergrund der doppelten Fußwaschungsdeutung bei Joh: im 1. Teil wird auf das Tun Jesu verwiesen und im 2. Teil das dazu analoge Verhalten der Jünger gefordert.

Man könnte einwenden, V10 spräche doch gegen die Deutung auf das Abendmahl, da dieses *wiederholt* werde.[737] Das hat jedoch auch nicht gehindert, die Fußwaschung als zu wiederholenden Ritus aufzufassen. Ob "Fußwaschung" oder "Abendmahl" - beide verweisen zugleich auf das einmalige Geschehen am Kreuz wie auf seine liturgisch wiederholte Präsentation. V10 wendet sich nicht gegen einen wiederholten aktualisierenden Nachvollzug, sondern betont, daß das (Erlösungs-)Werk Jesu Christi ein für alle Mal und vollständig von der Sünde reinigt. Für die Frage, ob hier an die (einmalige) Taufe oder an das (wiederholte) Herrenmahl gedacht ist, trägt der Vers nichts aus. Das "Waschen" erinnert zunächst natürlich eher an die Taufe, aber die Terminologie ist alles andere als eindeutig.

Die Verbindung zum Abendmahl ergibt sich dagegen nicht nur aus dem Ort der Perikope im Evangelium, der Situationsangabe (gleich doppelt in V2 und 4) und der Verbindung zur lk Schilderung des Letzten Mahles, sondern wird zusätzlich durch eine Detailbeobachtung gestützt: Das Schriftzitat in V18 (*Der mein Brot ißt, hat seine Ferse wider mich erhoben.*[738]) steht innerhalb der zweiten Fußwaschungsauslegung und nicht erst bei der Bezeichnung des Verräters, wo tatsächlich Brot gegessen wird (V26f). Das deutet darauf hin, daß hier in V18 das Abendmahlsgeschehen durchschimmert. Ps 41,10 wird von Joh frei wiedergegeben, "τρώγειν ist sein eigenes Wort, das er in der Lebensbrotrede gebraucht hat (6,54.56ff) und der Singular

---

[736] Die Erzählung ist zugleich ein "Palimpsest" über Lk 7,36-50: Der joh Jesus tut an den Jüngern, wie die lk Sünderin an ihm tut. Bei Lk wäre es eigentlich die Aufgabe des Pharisäers Simon, für die Fußwaschung zu sorgen, stattdessen will er die Fußsalbung durch die Sünderin verhindern, bei Joh wehrt sich Simon Petrus (Joh nutzt geschickt die wohl zufällige Namensgleichheit) dagegen, daß Jesus ihm die Füße wäscht. In beiden Fällen ist die Fußwaschung ein Liebesdienst, der - wenngleich in unterschiedlicher Weise - mit der Sündenvergebung verknüpft wird. Vgl. hierzu KITZBERGER, Love and Footwashing, die trotz ihrer bedenklichen, ausschließlich rezeptionsorientierten Auffassung von Intertextualität - sie beruft sich auf "the intuitive knowledge that both texts could have something to do with each other" (202f; Hervorhebung A.S.) - interessante Detailentsprechungen zwischen beiden Texten entdeckt.

[737] Das textkritische Problem des Verses zeigt, daß er schon früh nicht mehr verstanden wurde. Als ursprünglich ist der Kurztext ohne εἰ μὴ τοὺς πόδας anzunehmen (gegen Nestle[26]); vgl. zur Diskussion SCHNACKENBURG III 22-25.

[738] Das Zitat aus Ps 41,10 erklärt sich hier vielleicht dadurch, daß es mit dem Stichwort "Brot" einen Bezug zum Letzten Mahl hatte und gleichzeitig das Wort "Ferse" zu "Fuß" und damit zur Fußwaschung paßte.

ἄρτον entspricht nicht nur dem Hebräischen [...], sondern er läßt auch an den eucharistischen Laib denken, an welchem, so kann man annehmen, Judas unwürdig teilhatte."[739]

Der möglichen (Fehl-)Interpretation der synoptischen Abendmahlseinsetzung als eines hoheitlichen Akts wird von Joh also mit seiner Fußwaschungserzählung ebenso begegnet wie jeder Geringschätzung des Heils, das im Abendmahl zugeeignet wird.[740] Die beiden Deutungen der Fußwaschung entsprechen dabei den zwei Beziehungen, die das Abendmahl stiftet: zum einen die zu Jesus Christus, zum anderen die der Teilnehmer untereinander.[741]

3) Das Fischessen in Joh 21[742]

Das letzte Kapitel des JohEv bietet eine weitere Speisungserzählung, deren symbolische Obertöne wir allerdings nicht mehr alle verstehen. Jede Interpretation der Erzählung leidet darunter, daß offen bleiben muß, was die Zahl 153 bedeutet.[743] Die Beziehung zum Herrenmahl ist jedoch deutlich. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Verbindung zur Speisung der 5000.

Wie in 6,9.11 verwendet Joh auch hier ὀψάριον (21,9.10.13) statt ἰχθύς. Schon durch diese Zusammenstellung von ἄρτος und ὀψάριον wird eine intratextuelle Referenz zu Joh 6 hergestellt. Das Mahl in der Gestalt von Brot und Fisch erwartet die Jünger schon (V9). Auch hier handelt es sich also um eine wunderbare Speisung.

Der erste Verweis auf das Kapitel der Brotrede ist hingegen schon vorher erfolgt: Die Ortsangabe "am See von Tiberias" (21,1) entspricht der von 6,1.

---

739 BARRETT, 436.

740 Eine ganz andere Deutung findet sich bei THEISSEN, Autoritätskonflikte 247: "Jetzt, da er [scil. Petrus] gehört hat, daß die Fußwaschung Anteil an Jesus verleiht - m.a.W., daß sie sakramentalen Charakter hat - kann er nicht genug bekommen. Alles will er gewaschen haben. Gleichgültig ob hier eine Anspielung auf die Taufe vorliegt oder nicht - in jedem Fall tritt hier ein sakramentalistisches Denken hervor, ein Denken, daß übertriebene Erwartungen an materielle Riten hegt. Jesus muß dies Denken korrigieren."

741 Natürlich ist die Fußwaschung nicht unabhängig von der Sendung der Jünger zu interpretieren, die in V20 unter Aufnahme von Mt 10,40 angesprochen wird: Es sind die Füße der Freudenboten aus Jes 52,7, die da gewaschen werden. (Eine Fußwaschung für die christlichen Boten scheint auch 1Tim 5,10 zu kennen, doch ist dort einfach von ἅγιοι, also Christen, die Rede.) Zugleich handelt es sich um die typische joh Analogie: Wie dem Gesandten Gottes die Füße gesalbt und abgetrocknet wurden (11,2; 12,3), so werden die Füße seiner Gesandten von ihm gewaschen und abgetrocknet (13,5; in beiden Fällen ἐκμάσσειν). Die Fußwaschung stellt die Jünger aufgrund dieser Analogie mit der vorgezogenen Totensalbung Jesu in seine (Leidens-)Nachfolge - wenn nicht gleich (13,36-38), so doch später (21,18f).

742 Diesen Text behandelt CULLMANN nicht, weil er Kap.21 nicht zum JohEv rechnet.

743 Zur Variationsbreite der Lösungsversuche vgl. BROWN II 1074-1076.

ὀψάριον und ἄρτος stehen in 21,9 im Singular ohne Artikel, der ebenso generisch wie numerisch verstanden werden kann. Während die generische Auffassung unspezifisch wäre, hätten *ein* Fisch und *ein* Brot eucharistische Implikationen.

Es handelt sich bei Joh 21,1-14 um eine nachösterliche Geschichte, die nicht im engeren Sinne zu den Oster-Erscheinungen gehört. Der typische Ort der Begegnung mit Jesus Christus nach Ostern ist aber die Abendmahlsfeier, bei der er zugleich Gastgeber und Speise ist. In Joh 21 teilt er das Mahl aus (V13). Der Ruf Jesu in V12, δεῦτε ἀριστήσατε, läßt sich leicht als eucharistische Einladung verstehen.

Für eine Abendmahlsreferenz spricht außerdem die Verwandtschaft mit Lk 24,30f.35, wo die Anspielung auf die Eucharistie unverkennbar ist. Verwandt ist der Text aber auch mit der zweiten Erscheinung des Auferstandenen bei Lk, wo Jesus vor den Augen der Jünger einen Fisch ißt (Lk 24,41ff).

4) Joh 15: Der Weinstock

Daß Joh 15,1-8 eine Anspielung auf das Abendmahl beabsichtigt, ist dagegen weniger wahrscheinlich. Es könnte eine Analogie vorliegen zur paulinischen Deutung des Brotes in 1Kor 10,17: Der Abendmahlswein gibt Anteil an Christus und verbindet die Mahlteilnehmer auch untereinander wie die Reben eines Weinstocks.[744] Die Teilhabe an Jesus Christus im Abendmahl bringt die Frucht der Liebe hervor. Doch diese (wenngleich nicht unmögliche) Deutung muß nicht von Joh intendiert sein, denn vorrangiger Bezug ist auf jeden Fall das atl Bild von Israel bzw. seinem König als Weinstock (vgl. Ps 80; Jer 2,21 und zum König Ez 17).

5) 19,34: Blut und Wasser

Einen eher unklaren Verweis bietet auch 19,34. Blut und Wasser fließen aus der Seitenwunde, und V35-37 bestätigen so ausführlich die Zeugenaussage, daß Joh diesem Geschehen eine besondere Bedeutung beigemessen haben muß. "The reference to the testimony concerning the blood and water as "true" (ἀληθινός) indicates that the real significance of the scene is not on the visible, material level but in what it tells us of the world of spirit."[745]

---

[744] Diese Deutung vertritt SUGGIT, John 13-17, 52f. Er verweist zur Assoziation "Weinstock / Abendmahlswein" nicht nur auf Mk 14,25 parr., sondern auch auf Did 9,2. Außerdem unterstreicht er die Gemeinsamkeiten mit Kap.6: ἀληθής bzw. ἀληθινός (6,32.55 bzw. 15,1), "bleiben" mit Reziprozitätsformel (6,56 bzw. 15,4), ὑπέρ (6,51b bzw. 15,13).

[745] BROWN, II 949.

Aber so klar es ist, daß hier eine Referenz aus der Erzählebene heraus vorliegt, so unklar bleibt, worauf verwiesen werden soll. Ist hier etwa an Wasser und Wein, die im Abendmahlskelch gemischt werden, gedacht? Das ist aber vor dem Hintergrund von Joh 6,53-56 unwahrscheinlich, wo nur vom Blut die Rede ist. "Blut und Wasser" ist kein Äquivalent zu "Wein und Wasser", eher müßte man sagen, daß Wein und Wasser zusammen in der Abendmahlsfeier als Blut Christi dienen. Möglicherweise stehen Blut und Wasser für Abendmahl und Taufe.[746] BULTMANN z.B. deutet den Vers so, weist die Erwähnung von "Blut und Wasser" dabei allerdings der "kirchlichen Redaktion" zu.[747] Schwierig ist bei dieser Deutung die Reihenfolge, denn eigentlich müßte doch die Taufe vor dem Abendmahl genannt werden.[748]

Wenn in 19,34 überhaupt eine liturgische Referenz vorliegt, verweisen Blut und Wasser eher auf die Lebenshingabe Jesu (Blut) und die dadurch ermöglichte Geistgabe in der Taufe (Wasser) als auf das Abendmahl.[749] Dafür spricht nicht zuletzt der Bezug zu 7,37ff.[750]

2. Taufreferenzen

Hier ist die Situation insofern einfacher, als im Gegensatz zum Abendmahl die Taufe ausdrücklich genannt wird, und zwar nicht nur die Johannes-Taufe, sondern auch die christliche Taufe. In der Forschung umstritten ist aber auch hier, welchen Stellenwert dieses Ritual für Joh hat. Nun berichtet er allerdings keinen Taufbefehl und keine Taufe Jesu, Taufreferenzen hingegen finden sich an etlichen Stellen.

Eben schon genannt wurde 7,37ff, wo Wasser und Geist gleichgesetzt und dabei mit dem "Leib", also dem Tod Jesu in Verbindung gebracht werden.

---

[746] So deutet auch CULLMANN (Urchristentum 110-113) den Text und beruft sich dabei auf 1Joh 5,6. Doch auch dort ist die Deutung auf die Sakramente nicht zwingend.

[747] Vgl. BULTMANN 525. Mit THYEN (Jesu Leiden 41) ist allerdings BULTMANNS Identifizierung des Zeugen mit dem Lieblingsjünger zu widersprechen: Der Zusammenhang mit dem Zitat Sach 12,10 erfordert, daß der, der durchbohrt, und der, der hinschaut, identisch sind, oder zumindest - da das Zitat im Plural formuliert -, daß es sich bei dem Zeugen ebenfalls um einen der römischen Soldaten handelt. Damit ist dieser Zeuge die joh Variante des synoptischen Hauptmanns unter dem Kreuz.

[748] Dies könnte schon dem Verfasser von 1Joh Schwierigkeiten bereitet haben, der "Wasser" vor "Blut" zieht (5,6ff).

[749] Zu diesem Ergebnis kommt nach ausführlicher Diskussion auch BROWN II 952.

[750] ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ muß zu V37 gezogen werden. V38 bezieht sich dann auf den Leib Jesu und entspricht damit 19,34.

1) Taufe als Neue Geburt

Das Nikodemus-Gespräch auf die Taufe zu beziehen, wird nicht zuletzt durch seinen Ort im Evangelium nahegelegt: Es gehört noch zum Eingang des Evangeliums, zwischen den Zeugnissen Johannes (des Täufers - seine Tauftätigkeit wird ja vorausgesetzt und in 3,23 erwähnt, wenn auch nicht ausführlich erzählt) in Joh 1 und Joh 3.

Unmittelbar auf die Rede Jesu[751] folgend wird in 3,22 berichtet, daß Jesus taufte. Daß genau diese Aussage in einer scheinbaren Selbstkorrektur in 4,2 wieder zurückgenommen wird (*nicht Jesus selbst taufte, sondern seine Jünger*), zeigt, daß Joh hier die Zeiten nicht unterscheidet, sondern ineinander setzt: Jeder (Leser) weiß, daß Jesus selbst nicht getauft hat, aber ebenso weiß jeder, daß es eine Taufe auf den Namen Jesu Christi gibt. Es ist typisch für Joh und seinen Umgang mit seinen Lesern, daß er die "Korrektur" 4,2 erst am Ende des Textkomplexes über die Taufe bringt. Wer es bis hierher nicht selbst gemerkt hat, wird nun mit der Nase darauf gestoßen: Nicht Jesus taufte - sondern seine Jünger taufen, und taufen in der Tat mehr als die Johannesjünger, und zwar bis zum heutigen Tag.

Joh 3,3.5 steht in einer engen Beziehung zu Mt 18,3:

Mt 18,3:	**Joh 3,3**	**Joh 3,5**
ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,	
ἐὰν μὴ στραφῆτε	eva.n mh,	
καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία,	τις γεννηθῇ ἄνωθεν,	
οὐ μὴ	οὐ δύναται	οὐ δύναται
εἰσέλθητε	ἰδεῖν	εἰσελθεῖν
εἰς τὴν βασιλείαν	th.n basilei,an	εἰς τὴν βασιλείαν
τῶν οὐρανῶν.	τοῦ θεοῦ.	τοῦ θεοῦ.

Auffällig ist das Logion schon deshalb, weil Joh nur hier von der βασιλεία τοῦ θεοῦ spricht. Daß Joh nicht die mt Variante "Reich der Himmel" benutzt, deutet darauf hin, daß er die Formel nicht einfach von Mt übernimmt. Es könnte sich bei dem Logion deshalb um eine beiden vorausgehende Tradition handeln. Die joh Form des Logions steht der mt dabei aber näher als der mk/lk. Am einfachsten erklärt sich der Befund, wenn man annimmt, daß Joh den mt Text zugrundelegt, die mk/lk Sprachform βασιλεία τοῦ θεοῦ aber gleichfalls kennt.

Wie das mt Jesuswort wird auch das joh mit der Beteuerungsformel eingeleitet. Das doppelte ἀμήν ist stets wiederkehrende joh Stileigentümlichkeit; daß die Anrede hier im Singular erfolgt, erklärt

---

[751] M.E. handelt es sich hier um eine programmatische Rede Jesu, die als eine weitere Leseanweisung dient.

sich aus der Gesprächssituation. ἰδεῖν in V3 nimmt die joh Grundmetapher des Sehens auf, die zuletzt in der Überleitung zum Nikodemus-Gespräch in 2,23 begegnete.

Doch bei aller Ähnlichkeit hat das mt Logion weder mit Wiedergeburt noch mit Taufe etwas zu tun. Die Taufreferenz findet sich auch erst in Joh 3,5 und nicht bereits in dem einleitenden V3.

Die Kombination von Wasser und Geist (V5) ist Proprium der Taufe. Sie wird auch sonst ntl als neue Geburt verstanden. Zugleich erinnert sie natürlich an die (erste) Schöpfung von Gen 1.

Joh bringt hier einen Text und die liturgische Praxis, also zwei unterschiedliche Referenzsysteme miteinander in Verbindung und läßt sie sich gegenseitig interpretieren.

Die Rede Jesu in Kap.3, die für den Text JohEv Leseanweisung ist, ist damit zugleich eine Art Taufpredigt.

2) Die geöffneten Augen

Eine weitere, allerdings zunächst weniger deutliche Taufreferenz findet sich in Kap.9 bei der Heilung des Blindgeborenen[752], wenn der sich *im Teich Siloah* (mit dem auffälligen Übersetzungshinweis 9,7) waschen soll.[753] Es handelt sich hier wie gezeigt um eine Erzählung, die den Eintritt in die christliche Gemeinschaft zum Thema hat. Das Ritual dieses Eintritts ist traditionell die Taufe. Mit dem Stichwort "Gesandter" wird - wie bei der Taufe auf den Namen - die Beziehung zu Jesus Christus hergestellt[754], der Teich ist Wasser und zugleich der Gesandte selbst. Tauftheologie könnte auch in der Diskussion über Sünde und Erbsünde (V2f) durchscheinen. Tatsächlich ist Joh 9 in der Alten Kirche ein wichtiger Text für Taufritual und bildliche Darstellungen der Taufe.[755]

Die Vermutung, daß es sich bei der Waschung im Teich Siloah um eine Taufreferenz handelt, wird gestützt durch die Parallelität mit dem schon besprochenen Tauftext in Kap. 3. Dort hieß es: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (3,3). Das Geboren-Werden wurde in 3,5 als Taufe identifiziert. Die Taufe führt also im Nikodemus-Gespräch zum Sehen-Können - ebenso wie beim Blindgeborenen die Waschung im Teich Siloah. Während seine erste (leibliche)

---

752 Vgl. dazu auch das entsprechende Kapitel S.152

753 BARRETT (358) bemerkt dazu: "Joh kann beabsichtigt haben, Tauflehre weiterzugeben, von welcher in der frühen Kirche oft als φωτισμός gedacht und gesprochen wurde; ohne Zweifel wurde das Kapitel früh mit der Taufe in Verbindung gebracht." Er fährt dann jedoch fort: "Aber Joh stellt diese Verbindung niemals explizit her (vgl. seine Anspielung auf die Eucharistie in 6,51-56), und wir werden seiner Theologie keineswegs gerecht, wenn wir dies tun." M.E. ist das Gegenteil der Fall.

754 So auch BROWN I 381.

755 Zur altkirchlichen Rezeption von Joh 9 als Tauftext s. BROWN I 380f.

Geburt ihn blind ließ, macht ihn seine Geburt von oben, wie Joh die Taufe in Kap.3 beschrieben hat, sehend.[756]

Für Joh ist die Taufe offenkundig primär nicht die Befreiung von der Sünde, sondern die Geburt als Kind Gottes.

3. Vaterunser und Joh 17

Das sog. Hohepriesterliche Gebet Jesu ist ein Palimpsest mit dem Vaterunser als Hypotext[757], aber *an der Stelle* des Gebetes Jesu in Gethsemane.

Eine wichtige Brücke zwischen den beiden synoptischen Texten ist die πάτερ-Anrede. Sie gibt Joh die Gelegenheit, das Vaterunser in das Gethsemane-Gebet mit einfließen zu lassen. Als Gebet der Jünger hätte das Vaterunser im JohEv keinen Platz, da in der joh Konzeption die Jünger erst nach Ostern und nach 20,17 Gott als Vater anreden können.[758] Das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrt, wird bei Joh damit umgeformt zum Gebet Jesu für seine Jünger.

Die Verbindung von Vaterunser und Jesu eigenem Gebet hat einen weiteren Anhalt in der lk Einleitung des Vaterunsers: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον... (Lk 11,1). Dort folgt auf Jesu Gebet die Bitte der Jünger, sie beten zu lehren, und auf diese Bitte das Vaterunser. Hier ist nicht nur deutlich, daß sich das Gebet der Jünger an das Gebet Jesu anlehnt, sondern auch eine Verbindung zur Gethsemane-Szene: Jesus geht allein beten und weist die Jünger an: *Betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt*.

Im Detail lehnt Joh sich an die mt Textform des Vaterunsers an: So entspricht z.B. εἰς τὸν οὐρανὸν in der joh Einleitung (17,1) der mt redaktionellen Formulierung ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 6,9) in der *Gebetsanrede*.

Die *Willensbitte* (Mt 6,10b) ist mt Redaktion. Sie hat in Joh 17 zwar keine wörtliche Entsprechung, verbindet aber das Vaterunser mit dem Gebet in Gethsemane, genauer mit der zweiten Bitte Jesu in Mt 26,42. Auch hier handelt es sich um mt Redaktion: πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά[759] σου. Das erste Gebet lautet in Anlehnung an Mk πάτερ

---

[756] Es ist bezeichnend, daß SCHNACKENBURG bei seiner Erörterung über eine mögliche Taufreferenz von Joh 9 (II 325-328) das Nikodemus-Gespräch, das auch er für einen Tauftext hält, nicht erwähnt, obwohl er diskutiert, ob die Tatsache, daß der Mann von Geburt an blind ist, nicht ein Hinweis auf die Taufe sein könnte (326f). So kommt SCHNACKENBURG zu einem negativen Ergebnis. Positiv aber BROWN I 381.

[757] Vgl. hierzu SCHENK, Um-Codierungen, und SUGGIT, John13-17, 54-57, der in Joh 17 zudem auch Taufreferenzen entdeckt.

[758] S.o. S.179.

[759] θέλημα ist minor agreement mit Lk 22,42. Bei Lk findet das Gethsemane-Gebet in einem einzigen Akt statt.

μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ. (Mt 26,39). In dieser mt Ausgestaltung des zweiten Gebetes Jesu in Gethsemane - die Wendung τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν, die bei Mk das zweite Gebet bezeichnet, übernimmt Mt für das dritte Gebet, das bei Mk überhaupt nicht vorkommt (dort gibt es nur ein drittes Kommen Jesu zu Jüngern) - begegnet neben der Zustimmung zum Willen Gottes auch wiederum dieselbe Anrede: πάτερ mit Poss.Pron. der 1.Pers. Da es sich in beiden Fällen um mt Redaktion handelt, legt es sich nahe, schon bei Mt an eine absichtliche Verbindung der beiden Texte zu denken.

Dem allen Synoptikern gemeinsamen ersten Gebet entspricht formal bei Joh die "Korrektur" der Gethsemane-Bitte in Joh 12,27 (mit einfacher πάτερ-Anrede). Hier ist die Beziehung zur Gethsemane-Überlieferung allerdings unbestritten.

Die *Brotbitte* (Mt 6,11) hat Joh mit 6,34 und der anschließenden Brotrede aufgenommen.[760] Vom Geben des Vaters spricht Jesus in seinem Gebet jedoch ständig und nicht zuletzt von der Gabe des ewigen Lebens durch Jesus Christus (V2). In der Brotrede hatte Jesus sich als Brot des Lebens bezeichnet: die Brotbitte erfüllt sich in Jesus Christus selbst.

Die *Bitte, von dem Bösen erlöst zu werden*, aus Mt 6,13 findet ihren Widerhall in Joh 17,15, allerdings mit einem anderen Verb. Das selbstbezügliche οὐκ ἐρωτῶ, mit dem Joh die Bitte Jesu einführt, kann als explizite Markierung einer Referenz betrachtet werden.[761]

Die *Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden*, bekommt so einen ganz eigenen Klang: Man kann die Texte so zusammen lesen, als handele es sich um die Versuchung, den Kosmos zu verlassen. Gemeint ist aber wohl doch nur, daß die Jünger in der Welt der Versuchungen belassen werden.

Die *Heiligungsbitte* schließlich wird in Joh 17,17.19 scheinbar umgekehrt: Gott soll heiligen, nicht die Jünger, Gegenstand des ἁγιάζειν ist nicht der Name Gottes, sondern sind die Jünger, die in der Welt gegenwärtigen Repräsentanten Gottes. Es ist sogar daran zu denken, daß sie als "Christen" seinen "Namen" tragen.

Denn der "Name" spielt in Joh 17 eine wesentliche Rolle: Jesus hat den Namen des Vaters offenbart (V6), die Jünger sollen dabei erhalten werden (V11), der Vater hat dem Sohn den Namen gegeben (V12), und das Gebet schließt auch damit (V26). Der Name des Vaters ist bei Joh zum Familiennamen der familia Dei geworden.

Auch im Fall von Joh 17 kann man - ähnlich wie für die Taufe im Nikodemus-Gespräch in 3,22 und 4,1f - einen Hinweis, eine Markierung im Kontext finden, daß die Worte Jesu in der Situation des

---

[760] Vgl. SCHENK, Um-Codierungen 598.

[761] Vgl. SCHENK, Um-Codierungen 600, der meint, daß Joh "explitzit [sic!] lokutionär den Doppelsatz wie ein Zitat einleitet".

Textes mit außertextlicher Praxis in Beziehung gesetzt werden sollen: In 16,23b-26 spricht Jesus über das Gebet in seinem Namen, so daß also in diesem Fall das Gebet Jesu etwas mit dem (nachösterlichen) Jüngergebet zu tun hat.
Joh 17 ist eine Art Meditation über das Vaterunser vor dem Hintergrund des Weggehens Jesu.

4. Sonntagsfeier

Die Sonntagsfeier, ein früh auch für Außenstehende charakteristischer Zug der christlichen Gemeinden[762], findet im JohEv ebenfalls Erwähnung.
Die Auffindung des leeren Grabes *am ersten Tag der Woche* (Joh 20,1) berichten schon die Synoptiker (Mk 16,2 parr.). Die Erscheinung des Auferstandenen im Kreis seiner Jünger am Abend dieses ersten Tages findet sich dagegen nur Lk 24,36 und Joh 20,19. Während bei Lk auf dieses Ereignis nun aber die Himmelfahrt folgt, also die räumliche Trennung Jesu von den Jüngern, erzählt Joh von einem erneuten Erscheinen Jesu *am achten Tag* unter denselben Umständen wie am ersten (Joh 20,26): Die Jünger sind versammelt, die Türen sind verschlossen, Jesus tritt in die Mitte der Jünger und spricht den Friedensgruß. Die Szenerie ist durchsichtig für den christlichen Gottesdienst am ersten Tag einer jeden Woche.
Zwar wird nun nicht behauptet, daß sich dieses Geschehen Woche für Woche wiederholt, aber in der Eucharistie ist für Joh Jesus Christus jeden Sonntag gegenwärtig inmitten seiner Gemeinde.[763] Daß diese Gegenwart des Herrn sich grundsätzlich und qualitativ nicht von seinem ersten Erscheinen vor den Jüngern nach seiner Auferstehung unterscheidet, daß - *um mit KIERKEGAARD zu sprechen*[764] - die Jünger zweiter Hand denen erster Hand um nichts nachstehen, versichert Joh seinen Lesern.

Bei den liturgischen Anspielungen gilt dasselbe wie bei den synoptischen Referenzen: Man *kann* das JohEv auch lesen, ohne diese Bezüge zu realisieren. Der Text wird dadurch nicht unverständlich oder sinnlos. Aber er verliert eine Dimension seines Sinns.

---

[762] Vgl. die Darstellung des Christentums im Pliniusbrief.

[763] Daß Herrentag und Herrenmahlsfeier schon früh zusammengehören, bezeugen Apg 20,7 und Did 14,1.

[764] Die kursiv gesetzte Wendung ist ein Beispiel für eine markierte, explizite Referenz, die aber nur wenig differenziert ist.

Umgekehrt haben die rituellen Elemente einen Ort im christlichen Zeichensystem auch ohne ihre joh Interpretation, doch wird durch Joh das Wechselspiel zwischen Grundüberzeugungen und liturgischer Praxis verstärkt und das christliche Zeichensystem so stabilisiert.

V.Teil: Geliebter Jünger und Paraklet: Die Autopoiesis des joh Zeichensystems

Merkmal eines autopoietischen Systems ist neben "Selbstbewußtsein" im Sinne einer Selbstunterscheidung von der Außenwelt die innere Selbstorganisation. Für ein neues System, das sich wie die joh Zeichenwelt, also das von JohEv gesteuerte christliche Zeichensystem, von einem "Muttersystem" abgelöst hat, bedeutet das einerseits Neuordnung übernommener Elemente, andererseits Organisation der Erhaltung dieser Ordnung auch gegenüber äußeren Einflüssen, an denen sie nicht zerbrechen darf; vielmehr muß sie nachgeben können, ohne sich aufzulösen. Das kann sogar die Fähigkeit zur Neuintegration weiterer Elemente erfordern.

Das JohEv baut auf der Textebene zwei Verkörperungen der autopoietischen Funktion ein: den "Lieblingsjünger" als Traditionsgaranten, der für die Aufnahme der vortextlichen Elemente in das JohEv "zuständig" ist und deshalb als Verfasser auftritt (21,24), und den Parakleten als Interpretationsgaranten, der die joh Zeichenwelt nach ihrer schriftlichen Fixierung bewahren (14,26) und ausbauen (16,12f) soll. Beide werden dem Offenbarer als "der Jünger, den Jesus liebte" bzw. als von ihm gesandter Beistand in besonderer Weise zugeordnet.

A. Der Geliebte Jünger: Ein verschwundener Autor

1. Bezeichnung

Die Bezeichnung "Lieblingsjünger", die sich im deutschen Sprachraum für den namenlosen Jünger, der beim letzten Mahl in Jesu Schoß liegt, eingebürgert hat[765], führt in die Irre. Die griechische Formulierung in 13,23 lautet: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, also auf Deutsch: *den Jesus liebte*.

Gegenüber der Bezeichnung "Lieblingsjünger" fällt auf:

a) Die Bezeichnung ist absolut, nicht komparativisch. Möglicherweise erfreut sich "Lieblingsjünger" solcher Beliebtheit, weil viele Exegeten in ihm einen Widerpart zu Petrus sehen: dann wäre Petrus eben *nur* ein Jünger, der Namenlose dagegen der Jünger, den Jesus lieber hat als Petrus (und als alle anderen Jünger). "Lieblingsjünger" würde heißen: "der am meisten geliebte Jünger". Die englische Variante "the beloved disciple" trifft jedoch eher das Gemeinte.[766]

---

[765] Bereits GRIMMS Wörterbuch verzeichnet das Wort und gibt GOETHE als Beleg an.

[766] Vgl. SCHNACKENBURG III 449, Anm.1, der dort die Bezeichnung "der geliebte Jünger" statt "Lieblingsjünger" einführt.

b) Der Jünger wird streng auf das Subjekt der Liebe bezogen (vgl. die Bezeichnung "die Mutter Jesu"![767]). Diese Betonung der Bindung an Jesus, die alleine den Jünger bestimmt (seine Existenz ist durch Jesus bestimmt, gründet sich in der Verbindung zu ihm; vgl. κόλπος !), bleibt bei "Lieblingsjünger" auf der Strecke und ist leider auch bei "der geliebte Jünger" zu wenig deutlich, wo die *Qualität* des Jüngers im Vordergrund steht statt der *Beziehung*.
Dennoch benutze ich hier der Kürze halber diesen Ausdruck. Die Großschreibung soll dabei deutlich machen, daß die Bezeichnung die Stelle eines Namens vertritt.[768]

2. Identifikationsversuche

Wer ist dieser "Geliebte Jünger"? Immer wieder ist in der Auslegungsgeschichte versucht worden, ihn mit anderen, namentlich bekannten Gestalten der frühesten Kirche zu identifizieren. Vorgeschlagen wurden der Zebedaide Johannes (als der Johannes aus den Zwölferlisten), Johannes Presbyteros[769](wegen der Joh-Briefe), der Johannes der Apk (dessen Name in Apk 1,1 genannt wird) und Johannes Markus (wegen Apg 12,12, wo erwähnt wird, daß das Haus seiner Mutter als Versammlungsort dient, was dann auf das letzte Mahl Jesu extrapoliert wird). Für diese Kandidaten spricht, daß die Überschrift des Evangeliums den Text mit einem "Johannes" in Verbindung bringt, doch es wurden auch ganz andere ins Spiel gebracht: Paulus[770] (als 13. Apostel, der den Herrn nicht κατὰ σάρκα kannte, weshalb der Geliebte Jünger zwischen Anwesenheit und Abwesenheit changiert), Lazarus (den Jesus laut Joh 11,3 liebte), Matthias (als "Ersatz" für Judas, wenn man im Geliebten Jünger eine Kontrastfigur zum Verräter sieht) und sogar Judas, der Bruder Jesu[771] (als Spätbekehrter, der erst in Jerusalem zu den Gläubigen stößt; vgl. Joh 14,22).
Hinzu kommt das "joh Schulhaupt", eine nur zu postulierende, altkirchlich aber im Gegensatz zu den zuvor Genannten nicht bezeugte Gestalt.[772]

---

[767]S.u. 231.

[768] Das hier gegen den Ausdruck "Lieblingsjünger" Vorgebrachte spricht in noch größerem Maße auch gegen den von NORDSIECK (Johannes 7), eingebrachten "Vorzugsjünger".

[769]V.a. von MARTIN HENGEL, Johanneische Frage, jetzt wieder vertreten.

[770]So zuletzt GOULDER, Old friend. Er denkt an eine Art Hommage eines Paulusverehrers, der aus den paulinischen Briefen schloß, daß Paulus bei dem letzten Mahl, der Passion und der Auferstehung anwesend war.; "but his reconstruction was met with so much incredulity that he felt obliged to keep his hero incognito" (496).

[771]So GUNTHER, Relation.

[772] Zu diesen Versuchen ist jetzt die Variante von NORDSIECK, Johannes, hinzugekommen, der in geradezu altkirchlicher Identifikationsfreudigkeit die These vertritt, der von ihm so genannte "Vorzugsjünger" sei zugleich Johannes Presbyteros, der Verfasser der Apk, Lazarus und das joh Schulhaupt und außerdem der reale Autor des JohEv.

Daneben findet sich eine Interpretationslinie, die im Geliebten Jünger eine "Symbolfigur" sieht: den Repräsentanten des Heidenchristentums, den idealen Jünger, den exemplarischen Glaubenden. In Reinform finden sich solche Deutungen bei Exegeten, die im Geliebten Jünger eine nur literarische Figur sehen, aber auch die Kombination ist möglich: der Geliebte Jünger als symbolisch überhöhtes Porträt einer historischen Gestalt. Der reale Autor hätte dann dieser Gestalt - die Johannes geheißen haben könnte oder auch nicht - sein Evangelium sozusagen gewidmet, es ihr zu Ehren geschrieben, was gut zur Zuschreibung der Autorenschaft in Joh 21,24 passen würde.

Die Frage nach dem Geliebten Jünger hängt in jedem Fall mit der Frage nach dem Autor des JohEv zusammen. Man muß allerdings klar unterscheiden zwischen der Frage, wer der Autor des JohEv *ist*, und der, wer der Autor *sein soll*, also zwischen dem historischen und dem fiktiven Verfasser.

Das Problem der Unterscheidung zwischen historischer und literarischer Identität, verschärft sich dadurch, daß in 21,24 eine Art Paratext suggeriert, die Grenze zwischen Textwelt und Außenwelt sei durchlässig.

Mit KÜGLER wird man in bezug auf 21,23f jedoch von einer "Nichtfiktionalitätsfiktion"[773] sprechen müssen. Damit stellt sich die Frage, ob es sich hier um einen Betrug des Lesers handelt - und sei es im Sinne einer pia fraus[774]- oder ob der Leser auch diese letzte Fiktion noch durchschauen soll.

KÜGLER unterstellt, daß das JohEv sich durch die Welt außerhalb des Textes legitimieren will. Schon im Kapitel über die Selbstreferenz des Textes hatten wir jedoch gesehen, daß der Text sich in sich selbst begründet; durch die Linie "Jesus - Geliebter Jünger - Evangelium" innerhalb des Textes entfällt die Notwendigkeit einer Legitimation außerhalb der eigenen Textwelt. 21,23f bietet deshalb nur scheinbar einen Hinweis auf die Lebenswelt.

Auch muß man, wenn man nicht wie HENGEL den Titel zum ursprünglichen Textbestand des JohEv rechnen will[775], die Frage stellen, ob die Zuschreibung κατὰ Ἰωάννην auf außertextlicher Überlieferung beruht oder ob sie aus dem Text heraus - und das heißt in diesem Fall intertextuell - entwickelt wurde. Wäre diese Frage im letzteren Sinne zu beantworten, dann blieben von den Kandidaten für den Titel eines "fiktiven Autors" nur Johannes Zebedäus, der Apokalyptiker und Johannes Markus übrig; der Presbyteros erhält seinen Namen erst in einem zweiten intertextuellen

---

[773]KÜGLER, Jünger 487. Er beschreibt damit die Funktion der Pseudepigraphie.

[774]Das ist die Auffassung von KÜGLER, gegen die sich z.B. HENGEL, Johanneische Frage 214-216, heftig zur Wehr setzt.

[775]Vgl. HENGEL, Johanneische Frage 204-206. Seine Kritik an KÜGLER (S. 205, Anm.1) ist zwar berechtigt und eine Ursprünglichkeit der inscriptio bei einem Evangelium, das neben andere, schon in Gebrauch befindliche tritt, auch prinzipiell gut vorstellbar, doch macht die inscriptio m.E. das Geheimnis, das Kap. 21 um den Autor aufbaut, zunichte, sodaß es mir wenig plausibel erscheint, beide derselben Redaktion zuzuweisen.

Identifizierungsprozeß - abgeleitet vom JohEv. (Es ist dabei übrigens nicht ausschlaggebend, ob die Spur, der diese Identifikationsversuche folgen, vom Verfasser absichtlich gelegt worden ist.[776])
Durch jede "Identifikation" wird aber das Rätsel zerstört. Andererseits legt der Text es seinem Leser nahe, den verschwundenen Autor in der Person des Zebedaiden Johannes zu suchen. Aber eben nur zu suchen; zu finden ist der Geliebte Jünger nirgends außer in seinem eigenen Text. Wenden wir uns dem also zu:

3. Eindeutige Texte

An fünf Stellen im JohEv wird ein Jünger Jesu nicht durch seinen Namen bezeichnet, sondern durch die Wendung ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς: 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20.[777] Möglicherweise ist zusätzlich an einigen anderen Stellen im JohEv, an denen ebenfalls ein anonymer Jünger begegnet, der Geliebte Jünger gemeint.
Auszugehen ist zunächst von den vier Texten - 21,7 und 21,20 werden aus noch darzulegenden Gründen zusammen behandelt -, in denen der Geliebte Jünger durch die Bezeichnung zweifelsfrei zu identifizieren ist. Erst nach einer Untersuchung dieser Texte kann dann gefragt werden, ob auch in 1,35-40; 18,15f und 19,35 vom Geliebten Jünger die Rede ist. Doch auch die eindeutigen Texte sind von unterschiedlichem Gewicht: 13,23 als Einführung des Geliebten Jüngers in den Text und Kap.21 als ausleitendem Textschluß kommen für die Frage nach der Funktion des Geliebten Jüngers besondere Bedeutung zu.

1) Die Einführung des Geliebten Jüngers (Kap.13)

Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Rolle des Geliebten Jüngers im JohEv muß Joh 13,23 sein, denn hier wird der Geliebte Jünger *bezeichnet*, es ist die erste "namentliche" Erwähnung. Hier wird der Geliebte Jünger also als identifizierbare Figur in den Text eingeführt. Das heißt nicht notwendig, daß der Geliebte Jünger vorher im Text nicht vorkommt; er kommt jedoch *als Geliebter Jünger* nicht vor. Seine Anwesenheit beim letzten Mahl suggeriert dem Leser, der die Synoptiker kennt, jedenfalls, daß es sich um einen aus dem Zwölferkreis handelt und er so implizit schon aufgetreten ist.

---

[776]Denkbar ist z.B. auch eine Konstruktion, bei der der historische Verfasser Paulus ein literarisches Denkmal setzen wollte, aber von frühen (ersten?) Lesern bereits nicht mehr verstanden wurde, die deshalb eine andere Identifizierung vornahmen und die Suche durch die Hinzufügung der inscriptio auf Personen mit dem Namen "Johannes" einengten.

[777] Kleine Abweichungen zeigen 19,26, wo ὁ Ἰησοῦς fehlt, weil Jesus hier das Subjekt des Hauptsatzes ist, und 20,2, wo ἠγάπα durch ἐφίλει ersetzt ist. Der Bedeutungsunterschied zwischen beiden Verben fällt jedoch im JohEv auch an anderen Stellen nicht ins Gewicht.

"The Beloved Disciple, somewhat surprisingly, is introduced as a character unknown to the reader (13:23; 21:24). He is first referred to as "one of his disciples, whom Jesus loved" (13:23), not "*the* disciple whom Jesus loved" as he is in 19:26; 20:2; 21:7,20. The difference is slight but shows that the reader is not expected to recognize the Beloved Disciple."[778] Die Einführung des Geliebten Jüngers deutet also darauf hin, daß es sich nicht um eine Figur aus der Lebenswelt (oder einem anderen Referenzsystem) handelt, die der Leser unter dieser Bezeichnung bereits kennt.

Durch die Einführung wird der Geliebte Jünger andererseits ausreichend charakterisiert: In einer Situation, in der die Jünger Jesus nicht verstehen, tritt er als Vertrauter Jesu auf. Er soll die Frage des Jüngerkreises vermitteln. Joh zeigt ihn in äußerster Nähe zu Jesus: in seinem Schoß. Und was so äußerlich versinnbildlicht wird, wird ohne metaphorische Sprache gleich noch einmal wiederholt: *den Jesus liebte*. Da dies zur ständigen Bezeichnung dieses Jüngers wird, kann man sagen: Immer wenn diese Bezeichnung fällt, ist zugleich das Bild des Im-Schoß-Liegens mit aufgerufen.

Und ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ drückt nun doch mehr aus als die bloße Nähe. Die Formulierung stellt eine Verbindung zu Joh 1,18 her[779]; dort folgt ἐξηγήσατο. Das ist vielleicht kein Zufall: wie Jesus selbst bei Joh zum Exegeten wird, so auch der Geliebte Jünger. Gerade hier bei seinem ersten Auftreten anläßlich des letzten Mahles wird er als "Deuter" gezeichnet: Jesus gibt seine Antwort in Form eines Zeichens und erklärt dieses Zeichen - dem Geliebten Jünger. "Ob diese Zeichendefinition nur dem Lieblingsjünger oder allen Anwesenden gilt, bleibt hier noch offen. In V.28 wird freilich erschließbar, daß nur der Lieblingsjünger angesprochen war."[780] Er gibt die Deutung nun nicht gleich an die anderen Jünger weiter, vielmehr tut er dies erst im Nachhinein - mit der Abfassung des Evangeliums. Joh konstatiert in V28, daß keiner von denen am Tisch das Wort Jesu an Judas versteht. Versteht hier auch der Geliebte Jünger nicht? Joh läßt ihn anscheinend ohne irgendeinen Effekt auf die Handlung aus der Szene verschwinden. Nur der Leser hat ihn gehört und gesehen und weiß nun, daß er eine besondere Bedeutung als Interpret Jesu haben kann. Man kann deshalb den Schluß ziehen, daß der Geliebte Jünger gleich bei seinem ersten Auftreten als Verfasser des Evangeliums legitimiert wird, wenngleich dies dem Leser erst durch die Verbindung mit Kap.21 deutlich wird.

---

[778] CULPEPPER, Anatomy 215.

[779] Vgl. z.B. CULPEPPER, Anatomy 121: "This detail indicates not only favored position and intimacy, it recalls Jesus' relationship to the Father in 1:18."

[780] KÜGLER, Jünger 139.

LORENZEN hält fest, daß durch die Mahlszene zugleich Person (Legitimation des Geliebten Jüngers) und Sache (Bezeugung der Passion) betont werden.[781] Daß der Geliebte Jünger gerade zu Beginn der Passion das erste Mal begegnet, zeigt in der Tat, daß es sich für Joh hier um das Kernstück des Evangeliums handelt. Gerade dieses muß sicher bezeugt und autorisiert ausgelegt werden.

2) Die Identifikation des Geliebten Jüngers mit dem Autor (Kap.21)

Am Ende des Evangeliums findet die einzige gesicherte Identifizierung des Geliebten Jüngers statt - die mit dem Verfasser des Textes. Darauf scheint das gesamte 21.Kapitel hinzuarbeiten, das auch aus diesem Grund klar vom Rest des Evangeliums abgesetzt ist und nicht etwa, weil es ein späterer Anhang wäre.

Die Geschichte Jesu endet mit Kap.20[782]: "After ch.20 no more needs to be said about Jesus himself [...] But more does need to be said about the disciples..."[783] Es ist nun aber nicht so, daß nach der Jesus-Geschichte nun die Kirchengeschichte käme, wie manche Autoren aufgrund der Petrus-Geschichte meinen; das Verhältnis von LkEv und Apg kann nicht als Analogie herangezogen werden. Vielmehr ist eines der Hauptanliegen von Joh 21 die Verbindung zwischen der Historie Jesu und dem Buch, das daraus wird, dem Buch, in dem diese Historie überhaupt erst greifbar wird.

Wenn z.B. QUAST den Unterschied zwischen Kap.1-20 und 21 darauf zurückführt, daß Kap.21 die joh Tradition auf neue Situationen anwendet[784], so sieht er richtig, daß es sich um unterschiedliche Situationen handelt, macht aber den Fehler, diese außerhalb des Textes in den "Abfassungssituationen" zu suchen, statt die unterschiedlichen Situationen *im Text* zu untersuchen, denen unterschiedliche Funktionen der Textteile entsprechen. Joh 21 ist nicht selbst die Applikation der Geschichte Jesu, sondern zeigt die Bedingung der Möglichkeit aller folgenden Applikationen auf.

Kap.21 bietet auch nicht die Geschichte des Geliebten Jüngers: "The beloved disciple's personal fate, once the Gospel is written, is a matter for Jesus and himself alone."[785] Der Geliebte Jünger ist nur als Autor interessant. "What the beloved disciple has to do after the events of ch.20 is precisely to tell the story which the Gospel tells up to and including ch.20."[786] Von dem Beginn dieses

---

[781] Vgl. LORENZEN, Lieblingsjünger 99.

[782] Vgl. auch S. 66.

[783] BAUCKHAM, Beloved Disciple 28.

[784] QUAST, Peter 131.

[785] BAUCKHAM, Beloved Disciple 42.

[786] BAUCKHAM, Beloved Disciple 41.

Erzählens erzählt das 21. Kap.: "... hier muß nun dem Leser endlich der Garant dieser Überlieferung, der wahrhaftige Zeuge und Evangelist vorgestellt werden."[787]
Im Gegensatz zu Petrus, der in Kap.21 wegen der Verleugnung in der Tat noch restituiert werden muß[788], hat der Geliebte Jünger keine eigene Geschichte. Wo er vorkommt, kommt er als (zukünftiger) Autor vor. "The beloved disciple has appeared in the Gospel's narrative only as its ideal author, and of his activity after the events he narrates it tells us only that he wrote the Gospel."[789] Der Geliebte Jünger kommt aus dem Text und verschwindet in den Text hinein.

Zunächst könnte man den Standpunkt vertreten, es handele sich bei den beiden Erwähnungen des Geliebten Jüngers in Joh 21 um zwei getrennt zu behandelnde Texte, doch Struktur und Funktion zeigen, daß dieses Kapitel insgesamt den Geliebten Jünger zum Thema macht.
In 21,7 sagt der Geliebte Jünger zu Petrus: *Es ist der Herr.* Er ist einer von sieben Jüngern. Die namentlich genannten sind im Johannesevangelium bereits begegnet, ihre Geschichte rundet sich hier. Der Geliebte Jünger muß einer der Zebedaiden oder der zwei weiteren Jünger sein. Wie in Kap.1[790] ist auch hier durch die Anonymität dieser Jünger für den Leser der Raum geschaffen, sich über die Identität des Geliebten Jüngers Gedanken zu machen, die Verifikation dieser Spekulation aber andererseits ausgeschlossen.
Nur zweimal im Evangelium spricht der Geliebte Jünger. Er fragt bei seinem ersten Auftreten: Κύριε, τίς ἐστιν; (13,25) und hier in Kap.21 sagt er zu Petrus: Ὁ κύριός ἐστιν. (21,7). Die Ähnlichkeit der beiden Äußerungen ist möglicherweise beabsichtigt. Hatte beim letzten Mahl Petrus gefragt, ohne eine Antwort zu erhalten, so erhält er nun eine Aufklärung, ohne darum gebeten zu haben. Und er ist es auch, der *reagiert*, indem er sich ins Wasser wirft. Viel eher als der Geliebte Jünger ist er der "ideale Jünger", der nach dem Versagen nun Jesus entgegeneilt. Der Geliebte Jünger dagegen fängt hier an, seine Funktion als "idealer Interpret" zu erfüllen.
Das Ende des Evangeliums (21,20-24) macht deutlich, daß er als dieser *bleibt*. Und er bleibt nicht nur als "Autor", sondern er bleibt zugleich im Text und durch den Text. Der Text bringt seinen Autor mit. Oder anders gewendet: Der Autor verschwindet im Text. Damit entspricht er ECOS

---

[787] THYEN, Entwicklungen 262.

[788] Vgl. THYEN, Entwicklungen 264f.

[789] BAUCKHAM, Beloved Disciple 42.

[790] Vgl. u. S.237.

Postulat: "Der Autor müßte das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört."[791]

3) Der Geliebte Jünger und die Mutter Jesu (Kap.19)

Die Szene unter dem Kreuz stellt uns den Geliebten Jünger an der Seite einer weiteren namenlosen Figur vor Augen. Natürlich soll die "Mutter Jesu" keine andere sein als die aus den synoptischen Evangelien bekannte "Maria". Dennoch wäre der Eintrag des Namens in das JohEv eine vorschnelle Harmonisierung.[792] Die Mutter Jesu teilt ihre Anonymität im JohEv mit dem Geliebten Jünger. "Die beiden anonymen Figuren stehen so in einer Opposition zu Jesus, der - von grammatikalischen Repräsentationen abgesehen - immer durch seinen Eigennamen individualisiert wird. [...] So führt etwa die Namenlosigkeit der beiden Nebenfiguren dazu, daß andere Bezeichnungen die individualisierende Funktion des Eigennamens übernehmen."[793]

Daß "Maria" im JohEv ihren Eigennamen verloren hat und den Namen Jesu trägt[794] - in einer Art umgekehrter Genealogie: nicht Jesus heißt "Marien Sohn", sondern Maria heißt "Jesu Mutter" -, könnte ein Indiz dafür sein, daß auch der Geliebte Jünger kein Unbekannter ist, sondern mit einem Namen des Zwölferkreises zu identifizieren ist.

Beide sind durch ihre Bezeichnung im JohEv auf Jesus hin orientiert. Die Autorenanonymität, die im NT dazu dient, zu betonen, daß der eigentliche "Autor" des Evangeliums Jesus Christus ist, greift hier auf Personen *im Text* über. Die bewußte Anonymisierung bekannter Personen im JohEv - während umgekehrt sonst unbekannte Personen beim Namen genannt werden (z.B. Malchus in 18,10) - steht im Zusammenhang mit der gegenüber den Synoptikern weiter vorangetriebenen Zentralisation auf Christus. Wie Maria so wird auch der Geliebte Jünger im JohEv von seiner Beziehung zu Jesus her definiert. Unter dem Kreuz werden beide einander zugeordnet.

Will man schon - wie etwa BULTMANN - von Repräsentation reden, so könnte man sagen: **Die Mutter Jesu repräsentiert das Woher Jesu, der Geliebte Jünger das Wohin.** In diesem Sinne steht die Mutter Jesu hier für das Judentum, bzw. das jüdische Zeichensystem (nicht jedoch für das Juden*christentum*), der Jünger für das christliche Zeichensystem.

---

[791] ECO, Nachschrift 14.

[792] Vgl. die vorsichtige Vorgehensweise von KÜGLER, der den Namen Maria in seinem Text durchgängig mit Anführungszeichen versieht (Jünger 245, Anm.1).

[793] KÜGLER, Jünger 247.

[794] Vgl. auch die einzige andere Erwähnung in Joh 2,3.

Mit der Zuweisung an die Mutter Jesu wird der Geliebte Jünger auch eine Art Stellvertreter bzw. Nachfolger Jesu:

Der Geliebte Jünger tritt als "Sohn" der Mutter Jesu an die Stelle Jesu, ja er wird von Jesus selbst an diese Stelle gestellt.[795] Richtig ist KÜGLERS Ablehnung des Begriffs "Adoptionsformel".[796] Eher handelt es sich um eine Einsetzung. Wozu der Geliebte Jünger hier eingesetzt wird, wird erst am Ende deutlich: Er übermittelt die Worte Jesu und interpretiert sie in verbindlicher Weise.

Auch mit der Szene unter dem Kreuz wird der Geliebte Jünger legitimiert. Er ist in diesem wichtigen Moment der Heilgeschichte nicht nur anwesend, sondern erhält auch von Jesus einen besonderen Auftrag.

"Diese Szene bedeutet damit, daß alle, die das Heil suchen, auf dieses Evangelium hingewiesen werden, so daß Jesus selbst »vom Kreuz her dieses Evangelium gewissermaßen als "kanonisch" und für die Kirche verbindlich« erklärt."[797]

4) Der Lauf zum leeren Grab (Kap.20)

Häufig wird dieser Lauf als Wettlauf gedeutet: der Geliebte Jünger in "Konkurrenz" mit Petrus.[798] Diese Konkurrenz meinen viele auch sonst im JohEv festmachen zu können. LORENZEN[799] findet gar eine "persönliche Konfrontration zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger".

Tatsächlich wurde schon beim letzten Mahl der Geliebte Jünger in Kombination mit Petrus gezeigt. Auch Kap.21 und - wenn es sich dort um den Geliebten Jünger handelt - die Szene im Hof des Hohenpriesters (Joh 18,25)[800] zeigen die beiden nebeneinander. Dabei fungiert der Geliebte Jünger jedoch nicht als Rivale für Petrus, sondern eher als eine Art Ansprechpartner (13,24) und Führer, dem Petrus getrost "folgen" (20,6 und in der Sache auch 18,25) kann. Und auch in 21,7 vertraut Petrus der Aussage des Geliebten Jüngers bedenkenlos. Zwar ist der Geliebte Jünger immer eher

---

[795] Vgl. KÜGLER, Jünger 254. Etwas zu weit geht KÜGLER mit seiner Behauptung einer "Nichtbeziehung" als Zwischenstufe zwischen der Mutterbeziehung zu Jesus und der Mutterbeziehung zum Geliebten Jünger. Er macht das an der Anrede γύναι fest: "Die Angeredete ist in diesem Augenblick nämlich nicht mehr die Mutter Jesu und noch nicht die des Jüngers." (249)

[796] KÜGLER, Jünger 252f.

[797] KÜGLER, Jünger 263, unter Aufnahme eines Zitats von HEINZ SCHÜRMANN.

[798] Zum Verhältnis zwischen Petrus und dem Geliebten Jünger vgl. QUAST, Peter, das eine umfassende Kritik am Konkurrenzmodell darstellt.

[799] LORENZEN, Lieblingsjünger 101.

[800] S.u. S.235.

da[801], immer näher bei Jesus als Petrus, aber nur um diesem den Zugang zu ermöglichen. Trotz "Wettlauf" kann von "Konkurrenz" also nicht die Rede sein. Die beiden Jünger laufen einfach nicht auf derselben Ebene. Petrus legt den Weg auf der Erzählebene zurück, der Geliebte Jünger auf Interpretationsebene. Da es in dieser keinen kontinuierlichen Zeitablauf gibt, ist es nicht verwunderlich, daß er vor Petrus ankommt.

Möglicherweise ist auch "der andere Jünger, den Jesus liebte" in 20,2 gar nicht exklusiv gemeint. So könnte sich auch der Wechsel des Verbs an dieser Stelle (φιλεῖν statt ἀγαπᾶν) erklären: Die stereotype Formel wird hier abgewandelt, weil sie nicht nur als Bezeichnung des anonymen Jüngers dient, sondern zugleich Petrus, als den *einen* Jünger, den Jesus liebte, mit dem *anderen* zusammenschließt.

Allerdings wird der Geliebte Jünger von Jesus geliebt (ausschließlich passiv), während Petrus umgekehrt Jesus liebt (aktiv; Kap.21). Auch das zeigt die rein rezeptive Rolle des Geliebten Jüngers. Wer wie LORENZEN[802] meint: "Man wird den Text allerdings so ergänzen müssen, daß die Zuneigung nicht einseitig, sondern wechselseitig ist.", verfehlt also die Besonderheit des Geliebten Jüngers. Diese Besonderheit, daß er alles von Jesus empfängt und selbst keine unabhängige Identität hat, macht ihn zum idealen Tradenten. Jesus liebt den Geliebten Jünger, wie den Vater den Sohn liebt, nämlich als seinen vollkommenen Beauftragten.

Jedesmal wenn er gerade aufgetreten ist, verschwindet der Geliebte Jünger auch schon wieder von der Szene. Wie ein Schatten huscht er durchs Evangelium. Die Beobachtung[803], daß die Stellen, an denen der Geliebte Jünger vorkommt, sich aus ihrer Umgebung herauslösen lassen, ohne daß der Zusammenhang zerstört wird, läßt sich auch anders als literarkritisch erklären: der Geliebte Jünger bleibt eben deshalb für die narratio so folgenlos, weil er gar nicht zur Erzählebene gehört.

Insbesondere scheint er der Schatten Petri zu sein, ja fast ein Doppelgänger. In Texten, in denen bei den Synoptikern nur Petrus erscheint und auch ohne den Geliebten Jünger zurechtkommt, läßt Joh den Geliebten Jünger auftreten.[804]

---

[801]Der Geliebte Jünger läuft hier in V4 gleich dreimal schneller als Petrus: προέδραμεν – τάχιον τοῦ Πέτρου – πρῶτος. Manche Exegeten verfallen angesichts dieser sportlichen Sprache gar darauf, den Geliebten Jünger als "Sieger" zu bezeichnen (so LORENZEN, Lieblingsjünger 94).

[802]LORENZEN, Lieblingsjünger 86 Anm.19.

[803]U.a. von LORENZEN, Lieblingsjünger, und von THYEN, Entwicklungen.

[804]S.u. S. 238.

Auch am Grab des Auferstandenen ist er kein Handlungsträger: Daß der Geliebte Jünger "glaubt", bleibt völlig folgenlos.[805] Gegenüber Lk 24,12 ist er "überzählig". Er ist auch am Grab gleichzeitig anwesend und abwesend.[806]

Völlig paradox ist der Übergang von V8 zu V9: Der "andere Jünger" sieht (εἶδεν) und glaubt - "*denn sie verstanden (ᾔδειϲαν) die Schrift noch nicht*".[807] Das Noch-nicht-Verstehen kann unmöglich die Ursache des Glaubens sein.

Auch literarkritische Operationen helfen hier kaum weiter: Streicht man den Geliebten Jünger und damit V8 als redaktionellen Zusatz aus der Erzählung, bleiben der Plural und das γάρ in V9 dennoch ohne Bezugspunkt. SCHNACKENBURG nimmt umgekehrt an, daß der Plural aus einer Quelle stammt und sich auf Petrus und Maria bezog.[808] Doch der vorliegende Text erhält dadurch keinen Sinn.

V9 hat hinter V8 einfach keinen Ort, dafür aber eine deutliche Funktion, indem er den Leser an 2,22 erinnert. Die unlogische Verbindung zwischen den beiden Versen dient als Stolperstein und läßt den Leser weiter nach dieser seltsamen Gestalt fragen, die glaubt, obwohl doch noch nicht verstanden wird.

V8 gehört also nur scheinbar zur Erzählebene. In Wirklichkeit macht er eine überzeitliche Aussage zur Charakterisierung des Geliebten Jüngers: Er ist der Jünger, der "sieht und glaubt". Die Einladung Jesu an Andreas und den ungenannten zweiten Jünger, die Jesus nachfolgen *von Anfang an* (15,27), "ἔρχεϲθε καὶ ὄψεϲθε" (1,39) erweist sich im Nachhinein als Aufforderung an den Geliebten Jünger, der also von Anfang an "sieht" und darum am Ende auch "glaubt", und die Zeichen, die er gesehen hat aufschreibt, damit die Leser gleichfalls glauben.

Fassen wir kurz zusammen, was die Betrachtung der Texte ergeben hat, in denen ausdrücklich vom Geliebten Jünger die Rede ist:

1. Er ist gleichzeitig anwesend und abwesend; den Ablauf der Erzählung beeinflußt er praktisch nicht.

2. Er ist ausgezeichnet durch seine enge Bindung an Jesus, die aber nicht von ihm, sondern allein von Jesus ausgeht.

---

[805] QUAST, Peter 127, nimmt daran keinen Anstoß; für ihn ist der "ideale Jünger" anscheinend der, der nachdem er zum Glauben gekommen ist, wieder nach Hause geht (V10).

[806] So charakterisiert PAMMENT, Beloved Disciple, die Stellung des Geliebten Jüngers.

[807] Vgl. das Spiel mit den Verben ὁράω und οἶδα in Joh 3,2f.

[808] SCHNACKENBURG III 369.

3. Er wird nicht nur als Augenzeuge, sondern als autoritativer Tradent legitimiert. Diese Legitimation dient zur Etablierung des (fiktiven) Autors in Kap.21.

Diese Merkmale können nun als Kriterien für die Texte dienen, deren Zuordnung zum Geliebten Jünger umstritten sind.

4. Texte, in denen möglicherweise vom Geliebten Jünger die Rede ist

1) Der Bekannte des Hohenpriesters (18,15)

An erster Stelle ist hier die Szene an der Pforte zum Hof des Hohenpriesters zu nennen. Der "andere Jünger" dient hier als eine Art deus ex machina, um Petrus Einlaß zu verschaffen. Das ist überraschend, denn in der synoptischen Überlieferung hat Petrus keine Probleme, den Hof zu betreten. Wozu also eine zusätzliche Figur, die noch dazu derart vage bezeichnet wird? Der ungenannte Jünger wird nicht wie Petrus befragt, er sagt auch nichts dazu, daß Petrus befragt wird, obwohl er bei der Frage der Türhüterin direkt neben Petrus stehen müßte. Der Text geht weiter, als wäre Petrus ungehindert in den Hof gelangt. Diese "Überflüssigkeit" des anderen Jüngers ist ein Indiz dafür, daß es sich dabei um den Geliebten Jünger handeln könnte. Ist dieser "andere Jünger" derselbe wie "der andere Jünger" aus 20,2?

Hier besteht ein textkritisches Problem: Einige Zeugen schreiben in 18,15 tatsächlich den bestimmten Artikel. Ihnen ist jedoch kein großes Gewicht beizumessen, zumal sich diese LA leicht erklären läßt. Die Schreiber haben wahrscheinlich tatsächlich den "anderen Jünger" aus 18,15 mit dem aus 20,2.3.4.8 identifiziert, der einen Artikel hat, und der ja in 20,2 zugleich als Geliebter Jünger bezeichnet wird. Die Setzung des Artikels an dieser Stelle ist also bereits Interpretation. Daß aber diese LA offenkundig nicht ursprünglich ist, heißt noch nicht, daß sie die Autorenintention verfehlt.

Der Text, den man auf keinen Fall historisch verstehen darf, paßt jedenfalls gut zu dem Bild, das in den gesicherten Texten vom Geliebten Jünger gezeichnet wird.

2) Das Todeszeugnis (19,35)

Dieser Vers wird von zahlreichen Exegeten zu den Texten über den Geliebten Jünger gerechnet. Oft verbindet sich damit die Betonung der (fiktiven) Augenzeugenschaft: So vermutet etwa LORENZEN "..., daß der Evangelist mit der Person des Lieblingsjüngers sein anti-doketisches Interesse zum Ausdruck bringt."[809]

---

[809] LORENZEN, Lieblingsjünger 106.

M.E tun sich aber diese Ausleger allzu leicht, den Todeszeugen mit dem Geliebten Jünger zu identifizieren, indem sie Joh eine realistische Erzählweise unterstellen. Aus der Anwesenheit des Geliebten Jüngers unter dem Kreuz in 19,25f folgern sie, daß er in 19,35 immer noch da ist. Doch schon in Kap.13 und - wenn die Identifikation zutrifft - 18,25 verschwand der Geliebte Jünger nach einem kurzen Auftritt von der Bühne, ohne explizit abgetreten zu sein.

So schreibt etwa KÜGLER, der den Geliebten Jünger als lediglich literarische Figur betrachtet, "... daß keine andere männliche Einzelperson beim Kreuz eingeführt wurde als der Lieblingsjünger. Das heißt aber, daß der Autor von 19,35, wenn er auf eine Einführung des Zeugen verzichtet und dessen Präsenz einfach voraussetzt, damit rechnen **muß**, daß die Lesenden bzw. Hörenden diese Figur mit der des geliebten Jüngers identifizieren."[810]

Doch auch in 19,25-27 steht der Geliebte Jünger unter dem Kreuz gegen die Konvention, nach der kein (männlicher) Jünger unter dem Kreuz anwesend war, eine Konvention, die Joh durchaus kennt und aufnimmt, wie man an 16,32 sehen kann (*Siehe, die Stunde kommt und ist schon gekommen, wo ihr euch zerstreuen werdet, jeder in seine Heimat, und mich allein lassen werdet.*). Das zeigt, daß die Szene mit der Mutter Jesu eine *ideale* Szene ist. Der Geliebte Jünger ist schon in 19,25-27 nicht *wirklich* anwesend - auch nicht auf einer rein literarischen Ebene - und kann deshalb auch nicht in 19,35 als immer noch anwesend vorausgesetzt werden.

Grund für die Identifikation des Todeszeugen mit dem Geliebten Jünger ist die Ähnlichkeit der Formulierung von 19,35 mit einer Kombination von 20,31 und 21,24.[811]

Dennoch wird man mit THYEN in dem Zeugen eher eine joh Variante des synoptischen Hauptmanns unter dem Kreuz zu sehen haben, weil das Sacharja-Zitat die Identität von Täter und Zeuge erfordert.[812]

Fraglich ist aber auch, ob hier von einem oder von zwei Gewährsmännern die Rede ist. Nimmt man an, daß "der es gesehen hat" und "jener" zwei verschiedene Figuren bezeichnen, kann man auch den

---

[810] KÜGLER, Jünger 267.

[811] Besonders wer den Geliebten Jünger für den historischen Verfasser des Evangeliums hält, neigt dazu, auch hier seine "Bescheidenheit" am Werk zu sehen: Wie auch sonst sagt der Autor auch hier nicht "ich", ja er verzichtet sogar auf seine übliche Umschreibung, weil die Augenzeugenschaft hier einem einzigartig wichtigen Ereignis gilt.

[812] Vgl. THYEN, Noch einmal 177; vgl. auch MINEAR, Beloved Disciple. KÜGLER, Jünger 284, bemerkt zum Sacharja-Zitat allerdings: "Von Erfüllung ist nicht die Rede! An die Stelle von πληρωθῇ ist ein neutrales λέγει getreten. [...] Das bedeutet, daß die Schrift nicht als ein alter Text in eine Zukunft hineinspricht, die im Erzählten eingetreten ist, sondern daß vielmehr der Erzähler sich die Perspektive der Schrift zu eigen macht. Er nimmt den zitierten Text als seinen eigenen auf und spricht durch ihn." Diese Deutung hätte zur Folge, daß der ursprüngliche Kontext des Sacharja-Zitats für seine Verwendung bei Joh irrelevant wäre. Ich neige jedoch eher dazu, die abgeschwächte Einleitungsformel so zu erklären, daß hier ein Doppelzitat vorliegt und das "Erfüllen" auf beide Zitate zu beziehen ist. (Vgl.o. S.74 den Abschnitt über die Erfüllungszitate).

letzteren mit dem Geliebten Jünger identifizieren. Der müßte dann nicht einmal als beim Tode Jesu anwesend gedacht werden, denn er wird nicht als "Zeuge" bezeichnet. Damit wird nun aber das Kriterium "Augenzeugenschaft als Grundlage für Autorenschaft" hinfällig, was bedeutet, daß die Identifikation eben gerade nicht zwingend ist.

Den "ἐκεῖνος" als Geliebten Jünger zu verstehen wird allerdings plausibler, wenn man auch den anonymen Jünger aus Kap.1 mit diesem gleichsetzt, denn die beiden Texte sind verbunden durch die Deutung Jesu als "Lamm Gottes". Der anonyme Jünger hat gehört, wie der Täufer Jesus als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ bezeichnete (vgl. die auffällige Wiederholung von 1,29 in 1,36, die als Überleitung dient und die Abwanderung der beiden Johannesjünger zu Jesus in Gang setzt). Darum weiß er, daß die Tatsache, daß Jesus die Schenkel nicht zerschlagen werden, ihn als Passalamm auszeichnet.[813]

Er ist daher befähigt, die Aussage des Todeszeugen und das Schriftzeugnis miteinander in Verbindung zu bringen.

Damit ist noch nicht gesagt, daß er dazu auch schon zum Zeitpunkt des Todes Jesu imstande war. Nirgendwo wird der Geliebte Jünger vom allgemeinen Jüngerunverständnis ausgenommen. Deutlich ist jedenfalls, daß er seine Einsichten nicht kommuniziert. Dies tut er erst in Kap.21 gegenüber Petrus, vor allem dann aber mit der Niederschrift des Evangeliums gegenüber den Lesern.

Die Identifikation des "ἐκεῖνος" in 19,35 mit dem Geliebten Jünger scheint mir zwar möglich, aber nicht zwingend. So oder so steht der Geliebte Jünger als Autor des Evangeliums für das darin enthaltene Todeszeugnis ein.

3) Die Begegnung mit Jesus (Kap.1)

Während es im vorangegangenen Abschnitt um einen Text ging, dessen Zugehörigkeit zu den Lieblingsjüngererzählungen meist mehr oder weniger fraglos angenommen wird, kommen wir nun zu einem Text, der ebenso unhinterfragt aus dem Lieblingsjüngerkomplex gestrichen wurde, als man erkannte, daß die altkirchliche Identifikation des Geliebten Jüngers mit dem Zebedaiden Johannes nicht auf historischen Nachrichten beruhte.

Die Berufung eines namentlich nicht genannten zweiten Jüngers in 1,35-40 wird tatsächlich erst bei einer rélecture von Kap.21 aus für den Geliebten Jünger transparent.

---

[813] Vgl. BAUCKHAM, Beloved Disciple 37.

Daß der Name dieses zweiten Jüngers nicht fällt, ist um so auffälliger, als er zusammen mit Andreas der Erstberufene ist.[814] Kommt man also dazu, diesen ungenannten Jünger mit dem Geliebten Jünger zu identifizieren, dann ist dieser tatsächlich ein "Zeuge von Anfang an" (15,27). Der erste (potentielle) "Lieblingsjüngertext" steht in einer gewissen Beziehung zum letzten in 21,20-24. Auffällig sind die beiden Texten gemeinsamen Vokabeln: ἀκολουθεῖν, μένειν, στράφεῖν.

Es fällt auf, "...daß der Lieblingsjünger hauptsächlich in Berichte, die der synoptischen Tradition nahestehen, eingetragen wurde (13,21-30; 18,15f; 20,2-10; 21,1-7)."[815] LORENZEN meint, es handele sich dabei um ursprüngliche Petrustexte. Doch das ist nicht ganz zutreffend, denn die Kennzeichnung des Verräters ist bei keinem der Synoptiker ein Petrustext, sondern wird erst bei Joh dazu.

Die parallelen vorjoh Erzählungen kommen auch sehr gut ohne den Geliebten Jünger aus: Beim letzten Mahl der synoptischen Evangelien wird der Verräter bezeichnet, ohne daß ein Geliebter Jünger Jesus fragt (Mk 14; Mt 26; Lk 22), kein Jünger steht unter dem Kreuz, Petrus läuft allein zum Grab (Lk 24,12) und erkennt beim wunderbaren, symbolischen Fischfang den κύριος selbst (Lk 5,8). Auch in den Hof des Hohenpriesters kommt Petrus allein (Mk 14,54 parr), was die Vermutung nahelegt, daß in Joh 18,15 ebenfalls der Geliebte Jünger am Werk ist.

Etwas anders liegt der Fall bei dem anonymen Jünger in Kap.1: Indem Joh den einen der beiden Erstberufenen als Andreas, also als einen der erstberufenen Jünger der Synoptiker identifiziert, wird dem Leser zunächst nahegelegt, in dem zweiten Petrus zu vermuten (vgl. Mk 1,16). Doch diese Lesererwartung wird sofort nachdrücklich zunichtegemacht, da Petrus nun als neue Figur auftritt. Damit wird das Rätselraten um den Geliebten Jünger eröffnet. Wer einen tieferen Sinn in dieser Form, die ersten Jünger in den Text einzuführen, vermutet, findet ihn meist darin, daß hier die Erstberufung Petri destruiert werden solle. Doch die erzähltechnisch auffällige Reihenfolge "Anonymität beider Jünger - Identifikation des einen - De-Identifikation des anderen" kann ihr Ziel nur darin haben, den Leser nach dem zweiten Jünger fragen zu lassen.[816]

Die intertextuelle Lektüre des JohEv führt zu der Vermutung, es handele sich um einen der Zebedaiden, die in den synoptischen Evangelien zusammen mit dem anderen Brüderpaar Simon Petrus und Andreas die vier Erstberufenen sind (Mk 1,16-20) und - nur mit Petrus - die Vertrauten Jesu bei der Verklärung (Mk 9,1-9) und in Gethsemane (Mk 14,32-42). Das paßt gut zur joh

---

[814] BAUCKHAM (Beloved Disciple 36) macht darauf aufmerksam, daß *alle anderen* Jünger in Kap.1 namentlich genannt werden.

[815] LORENZEN, Lieblingsjünger 107.

[816] Der Geliebte Jünger übernimmt also in diesen Texten nicht die Rolle des Petrus und ist auch nicht da, um ihn zu verdrängen, sondern kommt zusätzlich hinein.

Darstellung des Geliebten Jüngers. Auch spielen die Zebedaiden in der Erzählung keine Rolle, so daß die Figur des Johannes Zebedäus frei wäre, den Geliebten Jünger abzugeben. Für Johannes und nicht Jakobus spricht 1. der frühe Tod des Jakobus (Joh 21,22f würde schlecht zu ihm passen und das Evangelium taucht erst spät auf) und 2. die Parallelität zwischen dem Zeugnis des ersten Johannes, nämlich des Täufers, und des zweiten, nämlich des (fiktiven) Verfassers.[817]

Doch Joh will nicht behaupten, sein Evangelium sei von Johannes Zebedäus geschrieben. Er hält diese Möglichkeit lediglich offen, oder vielmehr wohl die, daß *einer wie Johannes Zebedäus* der Autor sei. Die *durchgeführte* Identifikation des Geliebten Jüngers mit dem Zebedaiden würde gerade dem komplexen Legitimationsgebäude des JohEv, das sich nicht von außen, sondern aus sich selbst heraus legitimiert, den Boden entziehen.

Kap.1 und 21 bilden Anfang und Ende - oder Ende und Anfang - eines Spannungsbogens. Das Rätsel um die Identität des Namenlosen in Kap.1 löst sich am Ende unerwartet - nicht indem ihm ein Name gegeben würde, sondern indem er als der Verfasser ent-deckt wird. Und der ungenannte Verfasser aus 21,24 erweist sich in Kap.1 als Zeuge von Anfang an.

Wie die Identifikation des Geliebten Jünger mit Johannes Zebedäus angedeutet wird, ohne vollzogen werden zu dürfen, so gehören auch die Texte, die in auffälliger Weise einen anonymen Jünger präsentieren, zum Spiel des Joh mit seinem Leser. Einmal auf ihn aufmerksam geworden *sucht* der Leser den Geliebten Jünger.

5. Der Geliebte Jünger als Interpret der Tradition

Der Geliebte Jünger bleibt anonym, weil er ganz von seiner Funktion her bestimmt wird. Die Anonymität spricht nun freilich dagegen, daß diese Funktion die eines Augenzeugen ist. Zumindest wird nicht seine Augenzeugenschaft in der Welt außerhalb des Textes aufgerufen.

Der Geliebte Jünger tritt andererseits im JohEv durchaus als Augenzeuge auf. Diese fiktive Augenzeugenschaft ist jedoch seiner Funktion als *Autor* des JohEv untergeordnet. Nicht mit dem historischen Verfasser des JohEv ist der Geliebte Jünger identisch, wohl aber mit dem fiktiven Autor.

---

[817]Vgl. OVERBECK 417.

BAUCKHAM hat herausgearbeitet, daß der Geliebte Jünger im JohEv nicht als "idealer Jünger", sondern als "idealer Autor" aufgebaut wird.[818] Er nennt v.a. drei Punkte: 1. "special intimacy with Jesus", 2. Anwesenheit an den Schlüsselstellen, 3. Darstellung als "perceptive witness".[819] "The beloved disciple is given the material for a key insight into the meaning of the events that lead to Jesus' death, but it is not said that he himself at the time *understands* any better than the rest of the disciples."[820] Sein besseres Verständnis wird darum auch nicht gegenüber Petrus (abgesehen von 21,7) oder anderen Figuren des Textes aktualisiert. Es hat seine Funktion also nicht darin, die Überlegenheit des Geliebten Jüngers gegenüber anderen Jüngern herauszustellen. "Rather he is represented as the disciple who was so related to Jesus and the events of Jesus' story that he can bear witness *to the readers/hearers of the Gospel*."[821] BAUCKHAM kommt, obwohl er im Geliebten Jünger eine historische Gestalt vermutet, sogar dahin, das mündliche Zeugnis zu Lebzeiten nur für möglich, nicht aber für notwendig zu halten.[822]

Gegenüber der Interpretation des Geliebten Jüngers als eines idealen, nämlich vollkommen verstehenden Jüngers erweist sich, "... daß der Jünger seine Relevanz für die Lesenden über seine Zuordnung zur Sende-Seite des Textes gewinnt und gar nicht auf die Rezeptionsseite gehört."[823] Wenn für den Geliebten Jünger gilt: "He has no misunderstandings."[824], heißt das für den Leser, "... that the narrator is the authoritative interpreter of Jesus' words and therefore his interpretation has authority over any other interpretations. Actually, of course, the narrator interprets only a few statements. But what Jesus says, and the gospel as a whole represents a massive, daring re-interpretation of Jesus."[825] Dieser Neuinterpretation soll der Leser sich anschließen. Darum wird die Legitimität sowohl der Tradition als auch der Interpretation durch die Bezeichnung "der Jünger, den Jesus liebte" so stark betont.

Gerade seine Namenlosigkeit zeichnet den Geliebten Jünger aus: "...anonymity is a literary device which serves to mark out the beloved disciple, who is also the author, from the other disciples in the

---

[818] Vgl. BAUCKHAM, Beloved Disciple. Daß er den Geliebten Jünger in Anlehnung an MARTIN HENGEL mit Johannes Presbyteros identifiziert, schwächt seine Beobachtungen am Text eher, als daß es sie begründet.

[819] BAUCKHAM, Beloved Disciple 36f.

[820] BAUCKHAM, Beloved Disciple 37f.

[821] BAUCKHAM, Beloved Disciple 39.

[822] Vgl. BAUCKHAM, Beloved Disciple 40f.

[823] KÜGLER, Jünger 262.

[824] CULPEPPER, Anatomy 121.

[825] CULPEPPER, Anatomy 35.

narrative in which he appears with them."[826] Warum der Geliebte Jünger derart ausgezeichnet wird, erfährt man erst in Kap.21. Hier auch löst sich das Rätsel, warum er wie ein Schatten durch das Evangelium gewandelt ist: "... he does not bear witness until after the resurrection and therefore does not affect events in the story."[827]

Man kann fast sagen, daß der Geliebte Jünger als Autor und sein Protagonist sich gegenseitig interpretieren. So schreibt CULPEPPER: "... while the narrator views Jesus retrospectively in the rest of the gospel, in the farewell discourse Jesus speaks proleptically of the life situation of the fictional narrator..."[828]

CULPEPPER unterscheidet den Geliebten Jünger allerdings vom Erzähler: "The Beloved Disciple has borne witness (19:35; 21:24-25), and the narrator confirms that his witness is true."[829] Er sieht also wie THYEN in 19,35 *zwei* Personen am Werk, wobei THYEN aber den ἐκεῖνος und gerade nicht den Zeugen mit dem Geliebten Jünger identifiziert.[830]

Besonders stark macht ROLOFF den Geliebten Jünger als Interpreten, indem er ihn mit dem qumranischen "Lehrer der Gerechtigkeit" parallelisiert.[831] "Beide sind weder Offenbarer, noch Tradenten, sondern primär Interpreten und Exegeten, die aus einem besonderen Verständnis des göttlichen Heilshandelns heraus Zeugnis ablegen. Verschieden ist nur der jeweilige Deutungsgegenstand: Beim L[ieblings]J[ünger] ist gleichsam an die Stelle der Tora und des Prophetenwortes Wort und Weg Jesu getreten."[832] Doch auch "Wort und Weg Jesu" liegen Joh und seinem fiktiven Autor "Geliebter Jünger" schon in verschrifteter Form vor.

Wie der Lehrer der Gerechtigkeit eine selbst wieder verschriftete Interpretationsstufe der Qumran-Gemeinde darstellt, so ist auch der Geliebte Jünger Repräsentant einer durch Verschriftung autoritativ gewordenen Stufe im Interpretationsprozeß. "Er ist der »Exeget« Jesu..."[833] "Der L[ieblings]J[ünger] erhebt den Anspruch, die Heilsbedeutung des Wirkens Jesu, dessen Zeuge er ist,

---

[826] BAUCKHAM, Beloved Disciple 43.

[827] CULPEPPER, Anatomy 47.

[828] CULPEPPER, Anatomy 37.

[829] CULPEPPER, Anatomy 43. Er identifiziert stattdessen den Geliebten Jünger mit dem impliziten Autor. Zur Kritik dieser Konstruktion s.o.

[830] S. o. Anm. 812.

[831] Vgl. ROLOFF, Lieblingsjünger.

[832] ROLOFF, Lieblingsjünger 148.

[833] ROLOFF, Lieblingsjünger 138.

von der Schrift her auf Grund seiner besonderen Erkenntnis Jesu in für den Glauben verbindlicher Weise zu entfalten."[834]

Zieht man aus ROLOFFS Untersuchung die Konsequenzen, ergibt sich: Wie das Zeugnis des Lehrers der Gerechtigkeit so ist auch das des Geliebten Jüngers *deuterokanonisch*. Wie gesehen, nimmt Joh in der Tat bereits verschriftete Jesus-Tradition auf und stellt ihr seine eigene Interpretation dieser Tradition zur Seite.

Im JohEv wird jedoch nicht nur eine neue Interpretation installiert, sondern eine neue Interpretations*methode*, die sich *in alle Wahrheit* fortsetzen soll. Als Autor des Evangeliums führt der Geliebte Jünger den Parakleten als Exegeten ein.

Der Geliebte Jünger ist der Zeuge für die Geschichte Jesu, die nun zur Vergangenheit gehört. In seiner Person verdichtet sich die Tradition, die in die joh Textwelt eingegangen ist. Indem dieser Traditionsgarant selbst eine Figur der Erzählung ist, reflektiert das JohEv seine eigene Entstehung. Der fiktive Autor hat der Tradition Struktur gegeben: er übermittelt nicht nur, sondern er ordnet und läßt verstehen.

B. Der Paraklet: Ein mitgebrachter Interpret

Das JohEv bleibt nicht bei der verschrifteten Interpretation durch den Geliebten Jünger stehen. In der Gestalt des Parakleten ist die weitergehende Interpretation im Text bereits angelegt.

1. Die Parakletsprüche[835]

Der Begriff παράκλητος kommt im NT nur im JohEv und im 1.Joh[836] vor. "The terms Spirit and Holy Spirit are common in almost every strata of New Testament literature, but the term Paraclete is unique to the farewell discourses of the Fourth Gospel."[837], nämlich in 14,16.26; 15,26; 16,7.[838]

Warum benutzt Joh den ungewöhnlichen Terminus?

Die Frage läßt sich nicht einfach durch eine traditionsgeschichtliche Ableitung beantworten. KOTHGASSER spricht von einem "Hiatus […] zwischen dem Paraklet-Titel und seinen Funktionen

---

[834] ROLOFF, Lieblingsjünger 139.

[835] Die Bezeichnung "Parakletsprüche" benutze ich nur der Kürze halber; literarkritische Implikationen sind nicht beabsichtigt.

[836] Die einzige Stelle außerhalb des JohEv, 1.Joh 2,1, ist m.E. von Joh 14,16 abhängig.

[837] KIPP, Relationship 143.

[838] Vgl. zu dieser Verortung im Text MÜLLER, Parakletvorstellung 42.

im Johannesevangelium"[839]. Absehen von der Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, in diesem Zusammenhang von einem Titel zu reden[840] - das ist schon deshalb fragwürdig, weil es hier ja um *zwei* Parakleten geht - scheint der Begriff, der im profanen Gebrauch meist eine Art "Verteidiger" vor Gericht bezeichnet, in der Tat nicht zur joh Darstellung zu passen. Bei den Rabbinen begegnet "Paraklet" als Lehnwort in einem etwas anderen Kontext, nämlich als "Fürsprecher"[841] vor Gottes Gericht. Diese Funktion würde zwar zum himmlischen Parakleten Jesus in 1.Joh 2,1[842] passen, keineswegs aber zum Geist-Parakleten der Abschiedsreden. Weder als Titel, der auf den Geist übertragen würde, noch als Figur, die mit dem Geist identifiziert würde, läßt sich der Paraklet vorjoh nachweisen.

Die Frage für das JohEv muß darum nicht lauten: "Wer ist der Paraklet?", sondern: "Was tut der Paraklet?"

Funktionale Entsprechungen zum joh Parakleten lassen sich leichter finden:

Als eine mögliche Entsprechung zum joh παράκλητος nennt BETZ den qumranischen מֵלִיץ. Er "ist praktisch ein Lehrer, doch zeigt dieser Titel, daß das rechte Lehren als »Vermitteln«, als Übersetzen der Gottesworte für eine entfremdete Welt verstanden wird."[843] Das ist eine ganz ähnliche Funktion wie die, die ROLOFF dem Geliebten Jünger als Parallele zum Lehrer der Gerechtigkeit zuschreibt.[844]

Die Bezeichnung "Paraklet" paßt genau in den forensischen Kontext der synoptischen Apokalypse, wo er jedoch nicht fällt. Gleichwohl übernimmt dort der Heilige Geist die *Funktion* eines Beistands vor Gericht (Mk 13,11 par. Mt 10,20).[845] Bei Joh findet sich dagegen der Terminus "Paraklet", nicht aber der forensische Kontext. Da Joh den Heiligen Geist nur in den Abschiedsreden als "Parakleten" bezeichnet und diese auch sonst ein funktionales Pendant zur synoptischen Apokalypse bilden, sollte man den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zunächst hier suchen.

---

[839] KOTHGASSER, Geist-Paraklet 568.

[840] Vgl. BROWN, Paraclete 118: "If the word παράκλητος used by John does not seem to be a direct translation of any particuar [sic] Hebrew title, neither does it have a background *as a title* in secular Greek." Ebenso wie jede Übersetzung so setzt auch die Bezeichnung als Titel eine Vorgeschichte der Bezeichnung voraus, die sich nicht verifizieren läßt.

[841] Es kann sich dabei auch um Tatsachen, die für jemanden sprechen, etwa gute Werke handeln.

[842] Zu dieser Stelle vgl. auch Röm 8,34, wo aber das Stichwort "Paraklet" nicht fällt.

[843] BETZ, Paraklet 139. Als Parallele zum Parakleten nennt BETZ zudem den "Lehrer der Gerechtigkeit".

[844] S.o. S. 231.

[845] Die enge Verwandtschaft zwischen Joh 15,18-16,4a und der Verfolgungsankündigung bei den Synoptikern (vgl. die Synopse im Anhang S.274) erkennt auch PORSCH, Pneuma 268f (vgl. auch die dortige Liste der Entsprechungen). Auch in Röm 8,26f tritt der Geist für die Gläubigen ein, dort beim Gebet statt bei der Aussage vor Gericht.

Gegenüber der von BETZ vorgelegten Differenzierung der Geistbezeichnungen nach ihrem jeweiligen traditionsgeschichtlichen Hintergrund betont BROWN, "how much holy spirit, angelic spirit, and Spirit of Truth had come together in pre-christian Judaism."[846] Er erinnert auch daran, daß es schon in vorjoh NT-Schriften ein *personales* Geistkonzept gibt, das Joh freilich durch den maskulinen Begriff παράκλητος verstärkt.[847]

Die folgende Tabelle zeigt, wie Joh den Parakleten mit dem "Geist der Wahrheit" und dem Heiligen Geist gleichsetzt:

	14,16f	14,26	15,26	16,7-11	16,13-15
παράκλητος	14,16	14,26	15,26	16,7	
Geist der Wahrheit	14,17		15,26		16,13
Heiliger Geist		14,26			

Tabelle 2: Bezeichnungen des Parakleten

Bestimmend für die Funktion des joh Parakleten ist seine Beziehung zu Jesus:

Das beginnt schon mit der Bezeichnung "Geist der Wahrheit": "If John calls the Paraclete the Spirit of Truth, we suspect that the primary factor that made this title seem fitting was that in Johannine thought the Paraclete is the Spirit of Jesus and Jesus is the truth."[848]

Zu Jesus steht der Paraklet in einem Entsprechungsverhältnis: "Whatever is said about the Paraclete is said elsewhere in the Gospel about Jesus."[849] Was er tut, hat auch Jesus getan.[850] Dieser Satz läßt sich allerdings nicht einfach umkehren: Der Paraklet tut nicht alles, was Jesus getan hat. Außerdem ist die zeitliche Reihenfolge unumkehrbar.

BORNKAMM versteht die Beziehung zwischen Jesus und dem Parakleten im Rahmen des Vorläufer-Nachfolger- bzw. -Vollender-Modells[851]. MÜLLER nimmt BORNKAMMS These modifiziert auf, wobei er den Akzent auf "Nachfolger" statt auf "Vollender" legt, und untermauert sie

---

[846]BROWN, Paraclete 123.

[847]Vgl. BROWN, Paraclete 124.

[848]BROWN, Paraclete 126.

[849]BROWN, Paraclete 126. PORSCH, Pneuma 239, bietet eine Tabelle der parallelen Aussagen.

[850]So sieht etwa auch KOTHGASSER im Parakleten "im gewissen Sinne […] eine »Parallelgestalt« zu Jesus" (Geist-Paraklet 572).

[851]BORNKAMM, Paraklet. Zu denken ist hier v.a. an Mose-Josua, Elia-Elisa, Täufer-"Stärkerer". Ähnlich auch BROWN, Paraclete 128: "As »another Paraclete« the Paraclete is, as it were, another Jesus..." Vgl. auch BETZ, Paraklet 127-137,

formgeschichtlich, indem er die Gestalt des Parakleten aus der Situation der Abschiedsreden herleitet und παράκλητος als Äquivalent zu παρακαλῶν versteht, was sich nahelegt, weil "Tröstung" und "Ermahnung" in der Tat immer wiederkehrende Themen in Abschiedreden sind.[852] "Der »Geist der Wahrheit« hieße in Joh 14 also Paraklet, weil er als παρακαλῶν entsprechend den jüdischen Texten gedacht werden muß."[853] "Die Schwierigkeit liegt darin, daß παρακαλέω und παράκλησις im johanneischen Sprachgebrauch fehlen."[854] Zudem sind es in den von MÜLLER herangezogenen Texte *Schriften, nicht aber Personen*, die Kontinuität und Tröstung gewährleisten sollen; eine Ausnahme bildet lediglich syrBar 44-46.[855]

Zum Vorläufer-Vollender-Modell in einer gewissen, allerdings konstruktiven Spannung steht das Modell zweier Parakleten: "»the friend at court«, der himmlische Fürsprecher (vgl. 1 Jo 2,1; Röm 8,31ff) und »the friend from court«, der gottgesandte Zeuge und Beistand auf Erden"[856] wirken gleichzeitig. Vielleicht könnte man sagen: Jesus wird vom irdischen Parakleten zum himmlischen, während der Heilige Geist vom Himmel auf die Erde zu den Jüngern kommt.

Die Art der Beziehung zwischen Jesus und dem Parakleten ergibt sich jedoch am deutlichsten daraus, daß sich in allen Parakletsprüchen auch eine Aussage darüber findet, daß das Kommen des Parakleten von Jesus abhängt: In 14,16 gibt der Vater den Parakleten auf Bitten des Sohnes hin, in 14,26 sendet der Vater ihn im Namen des Sohnes, in 15,26 sendet der Sohn ihn vom Vater her, ähnlich in 16,7.

Mit der Ankündigung des Parakleten weist der joh Jesus über sich selbst hinaus, doch dieser Paraklet ist wieder vollkommen an Jesus zurückgebunden.[857]

Welche Funktionen werden nun dem Parakleten von Joh zugeschrieben?[858]

---

der dabei den Parakleten als eine Parallele zur Gestalt des Michael versteht. Zur Kritik beider vgl. MÜLLER, Parakletvorstellung 32-38.

[852]Vgl. MÜLLER, Parakletvorstellung 54f. Er stützt sich dabei v.a. auf 4Esr 14.

[853]MÜLLER, Parakletvorstellung 60.

[854]KOTHGASSER, Geist-Paraklet 569. Die Interpretation von παρακαλεῖν her vertritt auch BARRETT 451f. Damit verbindet sich bei ihm die Beziehung zur christlichen Predigt. Eine ähnliche Deutung des Parakleten als Geist der Wortverkündigung findet sich bei BULTMANN (vgl. u. Anm.901).

[855]Vgl. MÜLLER, Parakletvorstellung 59.

[856]KOTHGASSER, Geist-Paraklet 570, unter Aufnahme von W.B. BACON.

[857]Vgl. PORSCH, Pneuma 405: "Das Pneuma ist einerseits Gabe des durch Kreuz und Auferstehung verherrlichten Jesus und andererseits in seinem Wirken ganz auf Jesus und sein Werk ausgerichtet."

[858]Vgl. dazu auch die Liste bei PORSCH, Pneuma 238. Seine Übersetzungen bzw. Umschreibungen der Aktivitäten des Geistes scheinen mir allerdings nicht immer zutreffend.

1) Erster Parakletspruch (14,16f)

"Der erste Spruch ist sehr allgemein gehalten und sagt noch nichts über eine Wirksamkeit des Parakleten aus."[859] Er dient zur Einführung der Figur und wird in den weiteren Parakletsprüchen konkretisiert. Zumindest eine wichtige Aussage über den Parakleten findet jedoch schon hier:

a) bleiben

Das Erste, was der *andere Paraklet* "tut", ist, daß er bleibt.[860] Das unterscheidet ihn von Jesus, dem ersten Parakleten, der weggehen muß, damit der Heilige Geist zu den Jüngern kommen kann. "Stärker als in anderen neutestamentlichen Schriften unterstreichen die johanneischen Texte den *dauernden* Geistbesitz."[861]

Der Paraklet bleibt bei den Jüngern und wird in ihnen sein. Das "in" wird - besonders von katholischen Exegeten - gerne individuell auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes und die daraus folgende innere Gewißheit des einzelnen Gläubigen bezogen. Die Aktivitäten, die Joh dem Parakleten zuschreibt, weisen jedoch nicht in diese Richtung, sondern richten sich auf die Gemeinde, die unter seiner Führung zur *Auslegungsgemeinschaft* wird.

Nie ist bei Joh der Einzelne Empfänger des Geistes, sondern stets die Gemeinschaft: *er wird euch einen anderen Parakleten geben, damit er in Ewigkeit bei euch sei (14,16), ihr erkennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird (14,17), er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern (14,26), der Paraklet, den ich euch vom Vater senden werde (15,26), wenn ich nicht fortgehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen; wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden (16,7), er wird euch in aller Wahrheit leiten… und das Zukünftige wird er euch verkündigen (16,13).* Das bestätigt auch der Plural in 20,22 (λάβετε πνεῦμα ἅγιον) mit der anschließenden Verleihung des Schlüsselamtes an die Gemeinschaft und der Vorverweis auf die Geistgabe in 7,39. Wenn der Geist *in* den Jüngern sein wird, so meint das also wohl, daß er sie zu ihrem zukünftigen Tun befähigt, daß er wirkt, wo sie wirken. Damit geht sein Mit-Sein über das Jesu hinaus, der während seines irdischen Lebens zwar inmitten der Jünger wirkte, nicht jedoch durch sie. Wenn der Paraklet eine

---

[859] PORSCH, Pneuma 239.

[860] Zum textkritischen Problem der Tempora vgl. PORSCH, Pneuma 244. μένει und ἔσται bilden die lectio difficilior und sind als ursprünglich anzunehmen. Der Sinn ist trotzdem futurisch (anders PORSCH, Pneuma 246f), wie das δώσει in V16 hinlänglich zeigt (vgl. SCHNACKENBURG III 86, Anm.90).

[861] SCHNACKENBURG IV 41.

Art Nachfolger Jesu darstellt, dann ist er das praktisch eben in der Gestalt der Jünger, die durch ihn die *größeren Werke* tun und mit ihrer Sendung in die Welt die Sendung Jesu fortsetzen.

2) Zweiter Parakletspruch (14,26)

Mit dem zweiten Parakletspruch kommen wir zu den Aussagen über die eigentliche Tätigkeit des Heiligen Geistes.

Zunächst wird der andere Paraklet hier mit dem Heiligen Geist identifiziert. "The fact that the full title τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον occurs only at 14,26 seems to indicate that the Evangelist is attempting to associate his particular conception of ὁ παράκλητος to the early Christian tradition about the »Holy Spirit«."[862] Dieser bekannten Figur werden nun aber neue oder bislang zumindest nicht betonte Funktionen beigelegt.

a) lehren und erinnern

Die erste und schon darum mit einem besonderen Stellenwert versehene Funktion, die dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, ist "Lehren und Erinnern". Es handelt sich um "eine Formulierung, die in der außer-johanneischen Geistvorstellung keine rechte Parallele hat"[863]. Das καί zwischen den beiden Verben muß explikativ aufgefaßt werden.[864] Der Paraklet lehrt, indem er erinnert, und wenn er erinnert, dann wiederholt er nicht nur, sondern lehrt zu verstehen.

Daß der Heilige Geist die Jünger lehrt, sagt auch Lk 12,12; allerdings handelt es sich dort um die Eingebung dessen, was sie sagen sollen, während der joh Paraklet die Jünger lehrt zu verstehen, was Jesus gesagt hat.[865] "The work of educating the disciples, which was begun by Jesus, will be carried to completion by the Spirit. The content of that education is precisely the significance of Jesus' words and deeds."[866] Diese Verbindung des Parakleten mit dem Wort Jesu zeigt schon der unmittelbare Kontext: V26 muß zusammen mit V25 gelesen werden. Das δέ in V26 verknüpft beide Sätze, ταῦτα entspricht πάντα, λελάληκα im Perfekt steht διδάξει καὶ ὑπομνήσει im Futur gegenüber.

---

[862] KIPP, Relationship 85.

[863] MÜLLER, Parakletvorstellung 46

[864] Vgl. SCHNACKENBURG III, 95.

[865] Vgl. PORSCH, Pneuma 259.

[866] KIPP, Relationship 147.

Das Erinnern hat im JohEv einen besonderen Akzent: "Wo das Erinnern ausdrücklich erwähnt ist, ist es mit einem direkten oder impliziten Hinweis auf ein vorheriges Unverständnis der Jünger und die nachösterliche Situation verbunden."[867] Erst im Nachhinein verstehen sie die Schrift und Jesu Rede. Auch die Notwendigkeit des Weggehens Jesu und, was er für sie getan hat, verstehen sie erst unter der Anleitung des Parakleten. Man kann also sagen: **Der Heilige Geist tröstet, indem er erklärt.**

Gerade als Ausleger tritt der Paraklet in die Nachfolge Jesu ein: Wie Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes, im Prolog als "Exeget" Gottes vorgestellt wird, so ist der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit führen wird, bei Joh der "Exeget" Jesu.[868] Und wie Jesus, der das Wort war, sich selbst zugleich auch auslegte, so legt der Geist die Worte Jesu und der Schrift aus.[869]

Diese Exegeten-Funktion des Parakleten bezieht sich nicht zuletzt auf den vorliegenden Text selbst. "Jesus kündigt den Geist an, der an die Worte erinnert, die Jesus vorher im Rahmen des Evangeliums gesagt hat."[870] Nicht nur das JohEv als Ganzes läßt der Paraklet verstehen, sondern auch gerade die auf die Zukunft bezogenen Abschiedsreden und damit sogar die Worte über den Parakleten selbst.

Als Ausleger des Wortes Gottes sieht auch BETZ den Parakleten: "Braucht die Tora stets den erklärenden Lehrer und ermahnenden Zeugen, so gilt das Gleiche vom Worte, ja vom ganzen Wirken Jesu: es weist über sich hinaus und bedarf des Deuters. Die Jünger sind von sich aus nicht imstande, diesen Dienst zu tun. Sie haben selbst den Deuter nötig, weil sie das Zeugnis Jesu und das Handeln Gottes an seinem Sohne nicht verstehen können. […] Vor allem enthüllt er den wahren Sinn des Todes Jesu…"[871] BETZ behauptet nun aber: "Der Geist-Paraklet lehrt nicht die Schrift, sondern eine in den Rang der Schrift erhobene »mündliche Tradition«: das Zeugnis dessen, der »das Wort« ist."[872] "… er erhellt die wahre, gegenwärtig wichtige Bedeutung des tradierten Worts."[873] Gemäß dem Text ist es jedoch plausibler, daß der Paraklet eine Christus-zentrierte Auslegung sowohl der Schrift, als auch der mündlichen Jesus-Tradition, als auch der bereits selbst ver-

---

[867]PORSCH, Pneuma 262.

[868]Vgl. FERRARO, Spirito 266: "Come Gesù, parola vivente e personale di Dio fatta carne, è presentato nel prologo del vangelo quale esegeta di Dio [... (1,18)] così lo Spirito di verità nel guidare in tutta la verità è l'esegeta di Gesù.".

[869]Zu dieser Kombination vgl. 2,22.

[870]MÜLLER, Parakletvorstellung 48.

[871]BETZ, Paraklet 137.

[872]BETZ, Paraklet 137.

[873]BETZ, Paraklet 179.

schrifteten Christus-Zeugnisse lehrt, ja er lehrt auch ein Christus-zentriertes Verstehen der Lebenswelt. Denn genau diese Bereiche umfaßt die Interpretationstätigkeit des JohEv.

3) Dritter Parakletspruch (15,26)

a) Zeugnis geben

Gegenüber der Welt tritt der Paraklet als Zeuge auf. Diese Funktion teilt er mit den Jüngern. PORSCH meint, das Zeugnis des Parakleten finde nicht direkt gegenüber der Welt statt, sondern vermittelt durch das Zeugnis der Jünger, zu dem der Geist sie befähigt.[874] Zum Zeugnis für Jesus ist der Geist imstande, weil er *vom Vater ausgeht*.[875] Die Jünger sind zunächst die "Richter", vor denen der Geist Zeugnis ablegt. Andererseits werden die Jünger, die selbst Zeugen der irdischen Geschichte Jesu sind, nun durch das Zeugnis des Geistes zum Zeugnis für Jesus Christus vor der Welt befähigt. Das Zeugnis pflanzt sich fort.

4) Letzter Parakletspruch (16,7-15)

Nach der Verfolgungsankündigung widmet sich der joh Jesus vor dem Abschluß der Abschiedsreden noch einmal in einer längeren Passage dem Parakleten. Es handelt sich um zwei von einander zu unterscheidende Aussagekomplexe: 1. Die Überführung der Welt (V7-11), 2. Die Beziehung zur Verkündigung Jesu (V12-15). Häufig werden hier deshalb zwei getrennte Parakletsprüche gesehen, doch da das Wort παράκλητος nur einmal in V7 fällt, ist diese Trennung etwas unglücklich. Die Wiederholung von ἐκεῖνος ist ein sprachliches Signal, das 7-11 und 12-15 deutlich miteinander verbindet.[876]

Auch der Kontext spricht dafür, V7-15 gemeinsam als Abschluß der Worte über den Parakleten aufzufassen: Schon 16,5 nimmt die Problematik des Weggehens Jesu auf, die in Kap.14 die erste Erwähnung des Parakleten provozierte.

16,5-7 sind eine Art Einleitung, die eine inclusio mit 14,1-16 bilden: Jesu Weggang ist die Bedingung für das Kommen (ἐλεύσεται) des Parakleten. Die parallelen Eingangsformulierungen in V8 (καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος...) und V13 (ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος...) nehmen die Ankündigung des Kommens auf und leiten jeweils die Aussagen über das Wirken des Parakleten ein. Während also

---

[874]Vgl. PORSCH, Pneuma 271.

[875]Die trinitarischen Beziehungen in den Parakletsprüchen hat FERRARO, Spirito, ausführlich untersucht.

[876]Vgl. FRANCK, Revelation 65.

V5-7 sagen, warum es gut ist, daß Jesus weggeht, nämlich weil dann der Paraklet kommt, sagen V8-11 und V13-15, warum es gut ist, wenn der Paraklet kommt.

a) kommen

Zu Beginn wird noch einmal betont, daß das Kommen des Geistes vom Weggehen Jesu abhängt. Was der Paraklet dann tun wird, wird nun breit ausgeführt.

b) die Welt überführen

Nicht vor der Welt, sondern vor den Jüngern findet der "Revisionsprozeß"[877] Jesu statt, der im dritten Parakletspruch mit dem Stichwort μαρτυρεῖν schon einmal angeklungen war. Sie entscheiden nach Ostern aufgrund der Zeugenaussage des Parakleten neu, was sie von Jesus halten. Das Urteil, das die Welt über Jesus gesprochen hat, wird nun verworfen.[878] Damit gerät die Welt selbst in die Position des Angeklagten. Der Paraklet sagt also, indem er *für* den Gekreuzigten aussagt, zugleich *gegen* die Welt aus.[879] Den Jüngern wird damit bestätigt, daß die Haltung der Welt nicht die ihre sein darf.
SCHLIER macht zudem darauf aufmerksam, daß durch den Heiligen Geist zugleich "die Welt eine neue, ihre wahre und letzte Interpretation" erfährt.[880] Die Jünger lernen dadurch die Welt verstehen und ihre eigene Stellung und Mission in der Welt. Ihr vom Parakleten geleitetes Leben und Zeugnis hat nun wiederum Auswirkungen auf die Welt. "The *effects* of the activity of the P[araclete] also concern the world. It is *the gift as such* that only falls to the lot of the disciples."[881]

Besonders der zweite Teil des letzten Parakletspruches, also die letzte Aussage über den Parakleten überhaupt, "wirkt wie eine Zusammenfassung und Vertiefung der vorhergehenden"[882], worauf schon das ἔτι πολλὰ in V12 hinweist. Daß der Titel nicht noch einmal fällt, sondern durch ἐκεῖνος aufgenommen wird, könnte auch mit dieser Abschlußfunktion zusammenhängen.

---

[877]Vgl. PORSCH, Pneuma 224.

[878]Die ausführliche Aussage über den Revisionsprozeß findet sich im Textablauf des JohEv *vor* dem Prozeß selbst.

[879]Vgl. zu dieser Deutung des 4.Parakletspruches PORSCH, Pneuma 279-285.

[880]SCHLIER, Heiliger Geist 177.

[881]FRANCK, Revelation 40.

[882]PORSCH, Pneuma 239. Auch FRANCK, Revelation 74, sieht hier eine "summary and conclusion of the P[araclete] group of sayings".

c) in aller Wahrheit leiten

Diese Aussage ist verwandt mit der des zweiten Parakletspruches. Der Heilige Geist fungiert auch hier als eine Art Lehrer. Das textkritische Problem der Präposition, ob also ἐν oder εἰς zu lesen ist, ist nicht so bedeutungslos, wie oft angenommen wird. Denn führt der Paraklet *in (εἰς) alle Wahrheit*, heißt das, die Jünger sind noch nicht dort, die Wahrheit ist das Ziel, das erreicht werden soll. Führt der Paraklet aber *in (ἐν) aller Wahrheit*, so befinden sich die Jünger bereits im Bereich der Wahrheit, wo sie der Geist der Wahrheit als eine Art Fremdenführer mit ihrer Umgebung bekanntmacht. Man muß hier auch bedenken, daß nach Joh 14,6 Jesus selbst *der Weg, die Wahrheit und das Leben* ist. Von einem Weg zur Wahrheit, der von dieser selbst unterschieden wäre, kann hier also nicht die Rede sein. Darum ist die Übersetzung *in aller Wahrheit* selbst dann vorzuziehen, wenn man den Bedeutungsunterschied der griechischen Präpositionen meint vernachlässigen zu können.[883]

PORSCH paraphrasiert darum inhaltlich zutreffend "in die Fülle der Wahrheit"[884], d.h. der Paraklet läßt die Wahrheit mehr und mehr verstehen.[885] Diese Wahrheit ist sowohl Jesus selbst wie das, was er gesagt hat. Wie FERRARO zu recht bemerkt, findet sich in der Fülle der Wahrheit, in die der Geist führt, auch das "*viele*", das Jesus laut V12 noch zu sagen hat, das die Jünger aber zu diesem Zeitpunkt nicht fassen können. Die Wahrheit, die Offenbarung Gottes, ist in Jesus bereits vollständig vorhanden, aber auf seiten der Glaubenden ist das Verstehen, die Aneignung ein fortdauernder Prozeß.[886] Die Wahrheit Jesu ist also unerschöpflich, d.h. sie wird immer mehr verstanden. Das "Mehr" liegt nicht auf der Sender-, sondern auf der Rezipientenseite.

---

[883]"In aller Wahrheit" ließe sich auch als adverbiale Bestimmung zu ὁδηγήσει verstehen, also etwa im Sinne von "in aller Wahrhaftigkeit", doch ist das hier höchstens ein Nebenaspekt. Daß der Geist der Wahrheit auch wahrhaftig ist, versteht sich von selbst.

[884]PORSCH, Pneuma 293. "Das in emphatischer Stellung am Ende hinzugefügte »πᾶσαν« [sic] gibt das eigentliche und spezifische Ziel des »ὁδηγεῖν« des Geist-P[arakleten] an […] Die Wahrheit ist für die Jünger ja nicht einfach unbekannt und erst zu entdecken. Sie ist ihnen in Jesus selbst geschenkt worden […] Was sie aber noch nicht kennen und wohin sie der Geist erst noch führen muß, ist die » ἀλήθειαν πᾶσαν« [sic], die »Fülle der Wahrheit«, die Wahrheit in allen ihren Aspekten."(294) Es bleibt noch hinzuzufügen, daß "alle ihre Aspekte" schon allein deshalb eine unerschöpfliche Größe sind, weil die Lebenswelt des jeweiligen Lesers immer wieder eine andere ist. Der Geist führt also durch die - potentiell unendliche - Textwelt.

[885]Zu "führen" als Interpretationsanleitung s. auch Apg 8,30f (vgl. FERRARO, Spirito 253).

[886]"Nella totalità di verità a cui guida il Paraclito si trovano anche quelle »molte cose« che Gesù ha ancora da dire nel momento in cui pronuncia questa promessa. La verità, la rivelazione di Dio è tutta presente in Gesù, è data da lui e in lui pienamente, ma la sua conoscenza, comprensione, assimilazione da parte dei credenti è un movimento inesauribile." FERRARO, Spirito 255.

V12 trennt die beiden Aussagen über den Parakleten von einander, ist aber doch auf seine Tätigkeit bezogen. V12 und V13 sind durch δέ mit einander verklammert und können deshalb nur zusammen interpretiert werden. "Das »viele«, das Jesus noch zu sagen hat, gilt nach einer zwar nicht von allen geteilten, aber gut begründeten Auffassung nicht von neuen Offenbarungswahrheiten, die etwa noch ausstünden und zu erwarten wären, sondern von einem tieferen und besseren Verstehen dessen, was Christus gebracht hat und dessen, was er ist [...] Alles nach ihm kann nur noch Aufhellung, Durchdringung, Entfaltung dieses »einen« Wortes sein."[887]

MÜLLER hingegen meint, 16,12-15 unterscheide sich grundsätzlich von den Aussagen in Kap.14: "Die dortige Lehre scheint auch nur darin zu bestehen, daß der Geist an das erinnert, was Jesus schon gesagt hat […] Hier geht es gerade darum, daß der Geist das sagen wird, was Jesus noch nicht gesagt hat (16,12). Es geht um die noch ausstehenden Lehren und Offenbarungen, die der Geist erst bringt."[888] Doch ein solcher Unterschied ist nicht zu erkennen: Weder ist in Kap.14 von einer bloßen Wiederholung die Rede, sondern von einer Erinnerung, die zum Verstehen führt, noch sagt der Paraklet in 16,12-15 etwas anderes als, was Jesus selbst gesagt hat. "Der Geist-Paraklet wird darum nie völlig Neues künden, denn sein Lehren, Erinnern, Einführen geht nie über Christus hinaus, ihn und seine Worte als überwundene Stufe hinter sich lassend, sondern sein Tun wird immer nur ein tieferes Eindringen in Christus hinein bedeuten und bewirken."[889]

Man könnte vielmehr sagen: **Der Geist der Wahrheit geht in seiner Verkündigung immer mehr ins Detail.** Es kommt also nicht mehr Wahrheit hinzu, keine neuen Wahrheiten erfahren die Jünger von ihm, sondern er lehrt sie die eine Wahrheit, die Jesus Christus ist (14,6) und die er zugleich verkündigt hat, immer besser verstehen. Wie die Jünger den Weg wissen (14,4) und doch nicht wissen, daß sie wissen (14,5), so kennen sie die Wahrheit und verstehen sie doch nicht, bevor der Geist kommt. Man könnte hier auch von einer immer weiteren Ausformung der Selbstähnlichkeit sprechen: Ähnlich wie in der fraktalen Geometrie immer kleinere selbstähnliche Strukturen entstehen, baut der Paraklet die Wahrheit nach dem internen Bauplan des joh Zeichensystems immer weiter aus. **Der Paraklet ist das dem JohEv inhärente Prinzip, das für die Reproduktion, Erhaltung und Ausformung der joh Zeichenwelt sorgt.**

d) hören und reden

---

[887] KOTHGASSER, Geist-Paraklet 17.

[888] MÜLLER, Parakletvorstellung 73. Es ist ein grundsätzliches Problem bei MÜLLER, daß er die Parakletsprüche - wie die Abschiedsreden insgesamt - auf verschiedene literarische Schichten verteilt.

[889] KOTHGASSER, Geist-Paraklet 32.

Der Paraklet redet nicht aus sich selbst, sondern er redet die Worte, die er vom Sohn und damit zugleich vom Vater gehört hat. Darin ähnelt er dem Geliebten Jünger. Beider "Reden" ist vom Wort selbst abgeleitetes Wort.

e) das Zukünftige verkündigen

In dieser Funktion geht der Paraklet über den Geliebten Jünger hinaus. "In der mit dem Kommen des Parakleten anhebenden Zeit werden die Jünger tiefer in die Wahrheit der Christusoffenbarung eindringen und auch das auf sie »Zukommende« verstehen lernen."[890] Mit dem ἀναγγέλλειν setzt der Paraklet die Tätigkeit Jesu fort: Auch Jesus hat "verkündigt" (4,25f), was geradezu ein Zeichen seiner Messianität ist.[891] Er spricht dort über sich selbst. Was aber ist der Inhalt der Verkündigung in 16,13?

PORSCH versteht ἀναγγέλλειν hier als "Interpretieren des Offenbarungswortes". Die Offenbarung läuft also in zwei Phasen ab: 1. eigentliche, aber unverstandene Offenbarung, 2. Erschließung dieser Offenbarung durch einen angelus interpres o.ä.[892] In bezug auf das JohEv heißt das: Jesus spricht als Offenbarer und der Paraklet legt dieses Wort aus. Da der Paraklet "bleibt", handelt es sich hier nicht um einen einmaligen Übersetzungsakt; vielmehr ist an einen fortwährenden Auslegungsprozeß zu denken.

Deshalb kann man wohl auch τὰ ἐρχόμενα nicht einfach als "Eschatologie" verstehen, wie MÜLLER es tut.[893] Mit PORSCH wird man darin eher die in jeder neuen Situation (der Kirche, d.h. der Interpretationsgemeinschaft) immer wieder neu entdeckten Aspekte der Wahrheit sehen müssen.[894] Nicht um neue Wahrheit, sondern um die Wahrheit unter neuen Rezeptionsbedingungen geht es. Das Wort Jesu im Spiegel der jeweiligen Situation und die jeweilige Situation im Lichte des Wortes Jesu bilden zusammen das nie zu erschöpfende "Kommende".

f) Jesus verherrlichen

Gemeint ist damit nicht etwa nur, daß der Paraklet Lobreden auf Jesus hält. Zwar spricht der Paraklet über Jesus, wie auch Jesus über sich selbst gesprochen hat, um sein Tun zu deu-

---

[890] SCHNACKENBURG IV 57.

[891] Vgl. FERRARO, Spirito 259.

[892] Vgl. PORSCH, Pneuma 296.

[893] MÜLLER, Parakletvorstellung 72.

[894] Vgl. PORSCH, Pneuma 298.

ten. δοξάζω meint aber bei Joh stets einen aktiven Beitrag zur "Herrlichkeit".[895] Nun verherrlicht der Paraklet Jesus, indem er aus dem Seinigen nimmt und verkündigt. Der Paraklet spricht also nicht nur über Jesus, sondern zugleich Jesu Wort. Der Unterschied zwischen dem Reden Jesu und dem Reden des Geistes liegt darin, daß das Wort des Parakleten die Hörer erreicht. Das Wort Jesu wird verstanden, wenn der Geist es spricht. Erst durch den Parakleten kommt das Wort Jesu also ans Ziel, d.h. zu den Adressaten. "Der Geist bringt - so könnte man sagen - die Offenbarung »an den Mann«."[896] So vollendet der Paraklet das Werk Jesu und damit verherrlicht er ihn.

g) aus dem Meinigen nehmen und verkündigen

Hier bestätigt sich: Der Geist vermittelt nicht "zusätzliche Erkenntnisse", sondern "größere Gewißheit, tieferes Verstehen"[897]. Was Jesus für die Zeit nach Ostern verheißt, ist "nicht neue Offenbarung, sondern vom Geist ausgelegte, eingeführte, vertiefte und von den Aposteln neu erkannte, neu verstandene Christusoffenbarung, und das in ihrer Totalität (vgl. 14,26; zweimal πάντα; 16,12: πολλά und 16,13a: ἀλήθεια πάσα), wenn auch nicht auf einmal, sondern fortschreitend (vgl. 16,12 und das ὁδηγεῖν von 16,13a)."[898]
Dies ist das Letzte, was vom Parakleten zu sagen ist: daß er nichts von sich aus redet (vgl. auch 8,28 und 12,49), sondern vom Vater und damit vom Sohn aus.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Alle Aussagen über den Parakleten, die über das bloße "Kommen" und "Bleiben" hinausgehen, beziehen sich auf sprachliche Tätigkeiten. Das Reden des Parakleten hat Jesus zum Inhalt, angeredet wird die Gemeinschaft der Jünger.
FRANCK unterscheidet drei Dimensionen in den Funktionen des Parakleten: 1. die der Abschiedsreden, 2. die forensische und 3. die didaktische. Letztere sei die zentrale.[899] In der Tat ist der Paraklet für Joh der Lehrer (3), der Jesus nach dessen Weggang (1) verstehen läßt und damit das Urteil der Welt (2) verwirft. Die drei von FRANCK unterschiedenen Dimensionen gehören grundsätzlich zusammen: es sind drei Aspekte der grundlegenden nachösterlichen Re-Interpretation Jesu, für die der Paraklet steht.

---

[895] Es handelt sich um eine theologisch aufgeladene Lieblingsvokabel des Joh mit insgesamt 23 Belege im JohEv.

[896] KOTHGASSER, Geist-Paraklet 51.

[897] SCHNACKENBURG IV 43.

[898] KOTHGASSER, Geist-Paraklet 33.

[899] FRANCK, Revelation 75.

Zugleich besteht eine "Kontinuität der Funktionen" zwischen Jesus und dem anderen Parakleten[900]. Wie Jesus sich selbst ausgelegt hat, so legt auch der Paraklet ihn aus. Er tritt damit in die Nachfolge Jesu ein und vollendet in seinem Namen sein Werk, das der irdische Jesus nicht vollenden kann, weil es ohne Kreuzestod und Auferstehung nicht vollständig ist. Weil das "Werk" Jesu die Interpretation dieses Werkes einschließt, bedarf es eines *anderen Parakleten*.

2. Der (Heilige) Geist

BULTMANN hat behauptet, man dürfe nicht fragen, "wie sich der Paraklet zum Geiste Gottes im AT verhält; der Geist, den der joh. Jesus weissagt, ist nichts anderes als die Kraft des durch Jesus begründeten, in der Gemeinde wirksamen Wortes der Verkündigung."[901] Man muß jedoch mindestens fragen, wie sich der Paraklet der Abschiedsreden zum (Heiligen) Geist des übrigen JohEv verhält.

14,26 identifiziert eindeutig Paraklet und Heiligen Geist, indem letzterer als Apposition zu "Paraklet" erscheint. In 14,17; 15,26 und 16,13 wird der Paraklet zudem als "Geist der Wahrheit" bezeichnet.[902] Wie die aus unterschiedlichen Traditionen stammenden christologischen Titel, so werden auch die Bezeichnungen des Heiligen Geistes bei Joh einander angenähert, wobei allerdings unterschiedliche Akzentuierungen erhalten bleiben. So ist der Heilige Geist da, wo er an die Stelle Jesu tritt, der "Paraklet", was zugleich seine Personhaftigkeit unterstreicht (eine Person kann nur durch eine andere Person ersetzt werden). Die Bezeichnung "Paraklet" könnte nicht zuletzt darum gewählt sein, weil das maskuline Genus im Gegensatz zum neutrischen τὸ πνεῦμα die Vorstellung unterstützt, daß es sich um eine Person und nicht um eine Kraft handelt.

PORSCH sieht in Joh 1-12 mehr die glaubens*stiftende*, in den Abschiedsreden mehr die glaubens*stärkende* Funktion des Geistes.[903] Doch muß dagegen eingewandt werden, daß der Glaube vor Ostern für Joh wie für Mk noch nicht wirklich christlicher Glaube ist. Auch die in den Abschiedsreden angeredeten Jünger sind von diesem Vorbehalt nicht ausgenommen. Natürlich ist auch schon an manchen Stellen in Kap.1-12 implizit vom nachösterlichen Glauben die Rede. Aber

---

[900]MÜLLER, Parakletvorstellung 48.

[901]BULTMANN 430, Anm.6.

[902]M.E. ist es nicht möglich - wie PORSCH es tut - die Einheitlichkeit der Pneuma-Vorstellung im JohEv aus dem Präsens von μένει in 14,17 abzuleiten (vgl. o. Anm. 860). Allein die ausdrückliche Gleichsetzung der unterschiedlichen Bezeichnungen des Geistes durch Joh selbst bildet die Grundlage dafür, Parakletsprüche und andere Aussagen über den (Heiligen) Geist zur gegenseitigen Interpretation heranzuziehen.

[903]Vgl. PORSCH, Pneuma 319.

auch dieser ist nicht in einem einmaligen Akt erworben: Glaubensstiftung und Glaubensstärkung lassen sich bei Joh nicht so trennen, wie PORSCH es versucht.

Die Differenz zwischen Kap.1-12 und den Abschiedsreden beruht eher auf dem Unterschied zwischen Anwesenheit Jesu und Abschiedssituation. Dies ist der Hintergrund auch der unterschiedlichen Aussagen über den Geist.

Der Paraklet ist der Heilige Geist in einer besonderen Funktion, die sich aus einer besonderen Situation ergibt.[904] "Genau genommen ist es daher nicht richtig, von einer Identifikation des Parakleten mit dem Pneuma zu sprechen, denn es gab keine schon vorgegebene, durch bestimmte Paraklet-Funktionen festumrissene Paraklet-Gestalt. Es handelt sich vielmehr um eine Benennung oder »Be-Titelung« des Pneuma."[905]

Hat nun der Geist im übrigen JohEv eine ähnliche Funktion wie der Paraklet in den Abschiedsreden?

1) Der Geist, der auf Jesus ruht: Joh 1,32f

Das erste Mal wird der Geist im JohEv schon beim ersten Auftritt Jesu, nämlich bei der Begegnung mit dem Täufer Johannes erwähnt:

Auf wen du den Geist herabschweben und auf ihm bleiben siehst, der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft. (Joh 1,33) Joh rückt hier die beiden Aussagen, die in der synoptischen Tauferzählung über den Geist gemacht werden - *er wird euch mit dem Heiligen Geist taufen* (Mk 1,8 parr.) und *der Heilige Geist schwebte wie eine Taube auf ihn herab* (Lk 3,22 parr.) - näher zusammen. Daß der Geist auf ihn herabschwebt, bezeichnet Jesus als den, der mit dem Heiligen Geist tauft.[906] Für Joh zeigt also, daß Jesus der Träger des Geistes ist, daß er der Geber von Geist und Leben ist.

Was in Mk 1,8 (und etwas umgestellt auch bei Mt und Lk) zusammenstand, nämlich daß Johannes selbst mit Wasser, der "Stärkere" hingegen mit Heiligem Geist tauft (ἐν πνεύματι ἁγίῳ bei allen vier Evangelisten *ohne* Artikel), das hat Joh auseinandergenommen: Das Mit-Heiligem-Geist-Taufen läßt er in 1,26f (und auch 1,31) aus; die Aussage des Johannes, er taufe mit Wasser, hat zwar ein betontes ἐγώ, aber die zweite Hälfte der Gegenüberstellung fehlt; der Leser kann sie an dieser Stelle nur intertextuell ergänzen.[907] Damit wird eine Spannung aufgebaut, die sich erst in V33, wo

---

[904]Vgl. PORSCH, Pneuma 320f, der allerdings meint, es handele sich um eine *forensische* Situation.

[905]PORSCH, Pneuma 321.

[906]Vgl. PORSCH, Pneuma 48.

[907]Vgl. auch PORSCH, Pneuma 49: "Die Formulierung »dieser ist es, der mit heiligem Geist tauft«, d.h. der »Geisttäufer«, scheint die Geisttaufe selbst als etwas Bekanntes vorauszusetzen."

V26 durch βαπτίζειν ἐν ὕδατι wieder aufgenommen wird, auflöst, wenn mit οὗτός ἐστιν der Geisttäufer identifiziert wird. Auch diese Formulierung weist darauf hin, daß Joh die Bekanntschaft des Lesers mit der Ankündigung des Geisttäufers voraussetzt.

Im Gegensatz zur synoptischen Darstellung ist es bei Joh der Täufer, für den die Taube erscheint.[908] Indem der Geist auf Jesus herabschwebt, läßt er den Täufer verstehen, wer Jesus ist - und zugleich auch den Leser des Evangeliums.[909]

Joh betont, daß der Geist auf Jesus *bleibt*, wohl in Anspielung auf Jes 11,2. Andererseits erinnert das an die bereits besprochenen Aussagen aus den Abschiedsreden, nach denen der Paraklet *bleibt*.[910]

2) Geist und Taufe: Joh 3,5-8

Schon bei den liturgischen Referenzen hatten wir die Verbindung zwischen Geist und Taufe in diesem Text festgestellt. Während wir dort die Verknüpfung zwischen Taufe und Lebensgabe in den Vordergrund stellten, ist der Text hier als Beleg dafür zu bewerten, daß Geist und Deutung Jesu zusammenhängen. Während Nikodemus meint zu verstehen, wer Jesus ist, sagt Jesus ihm, daß ohne die Geburt aus dem Geist nicht verstanden werden kann. Auch hier ist der Geist also der, der Jesus verstehen läßt und der damit auch erst glauben läßt. Die Geburt aus dem Geist läßt zum Kind Gottes werden; vgl. 3,5-8 mit 1,12f und 20,17.[911] Nikodemus aber kann - ebenso wie die Jünger - nicht verstehen, wer Jesus ist, weil es den Geist noch nicht gibt (7,39). Sein Urteil über Jesus ist fleischlich.

Der σάρξ-πνεῦμα-Gegensatz findet sich bei Joh nur hier (3,6) und in 6,63, also bei zwei Aussagen, die sich auf die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl beziehen. Das ist kaum ein Zufall. Der Geist setzt die äußere (sarkische) Handlung der sakramentalen Vollzüge in Wirkung. Er tut dies nach der Meinung des Joh wohl nicht zuletzt, indem er sie "verstehen" läßt, sie auslegt.

---

[908]Das wird betont durch die subjektive Formulierung: in der Erzählung erscheint die Taube nicht und die Stimme Gottes erschallt nicht - beides erfährt der Leser nur aus dem Zeugnis des Johannes. Nicht ein objektives Geschehen wird geschildert, sondern das - geistgewirkte - Erkennen des Johannes: "Dieser ist es..."

[909]Vgl. PORSCH, Pneuma 26.

[910]S.o. S.246 und 249.

[911]S.u. S. 260.

3) Geist ohne Maß: Joh 3,34

Der letzte Teil des Verses (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα) nennt weder den Geber noch den Empfänger des Geistes. Als Subjekt sehen die meisten Ausleger hier "Gott"[912], was zwar der Auslegungstradition entspricht, die in der Textüberlieferung ihre Spuren hinterlassen hat (A C^2 D Θ Ψ etc.), doch gesichert ist diese Interpretation keinesfalls; der ursprüngliche Text ist auf jeden Fall der *ohne* ὁ θέος. Dann könnte grammatisch gesehen auch der Gesandte das Subjekt von δίδωσιν sein[913], was sich sogar nahelegt, weil er das Subjekt des vorangegangenen Hauptsatzes ist, während "Gott" lediglich das Subjekt des Relativsatzes ist, der den Subjektsatz des Hauptsatzes bildet. Auch die Tempora der Verben sprechen eher gegen Gott als Subjekt: Zu Beginn von V34 wird in der Vergangenheit von der Sendung durch Gott gesprochen und im folgenden Vers heißt es im Perfekt δέδωκεν, nicht δίδωσιν, wenn von der Gabe des Vaters an den Sohn die Rede ist.[914] Auch abgesehen von dieser auffälligen Differenz ist der Aussage, daß Gott seinem Gesandten den Geist im Präsens - also *fortwährend* - gibt, kaum ein Sinn abzugewinnen. Das Präsens ohne Objektergänzung und im Sinn einer Wesensaussage ("Wenn Gott Geist gibt, dann gibt er ihn maßlos.") aufzufassen, ist nicht möglich.[915]

Allein auf der Ebene der Grammatik läßt sich jedoch eine Entscheidung hier nicht treffen[916]: der engere Kontext (= 3,31-36) und der weitere (= das gesamte JohEv) müssen in die Überlegungen miteinbezogen werden.

"Aber nicht nur grammatisch, auch inhaltlich fügt sich die Aussage besser ein, wenn der Gesandte Gottes Subjekt ist. Zwar besitzt der Sohn das Pneuma in Fülle, aber nirgendwo wird im Johev gesagt, daß es ihm erst gegeben werden muß bzw. daß er es erst empfangen muß, und zwar zur Begründung seiner Offenbarertätigkeit. Bei der Taufe ist die Herabkunft des Geistes eindeutig als Offenbarungs- bzw. Erkennungszeichen verstanden. Dagegen bedarf der Mensch - gerade auch nach dem Kontext dieses Kapitels - des Geistes, damit er den Offenbarer als den Gesandten Gottes und seine Worte als die Worte Gottes erkennen und an ihn Glauben kann. Die Aussage ist also nicht als Rückerinnerung an 1,32 zu verstehen, sondern als Erklärung von 1,33..."[917] Der Gesandte ist der

---

[912]Vgl. die Zitate bei PORSCH, Pneuma 103 Anm.112 und DE LA POTTERIE, Parole 182f.

[913]Das ist die Position von PORSCH und DE LA POTTERIE.

[914]Vgl. PORSCH, Pneuma 104. Zu einfach macht es sich SCHNACKENBURG (I, 400f), wenn er das Problem mit der Auskunft beiseiteschiebt: "Das Perfekt δέδωκεν ist ähnlich zeitlos wie das Präsens δίδωσιν in V34 ..."

[915]Vgl. STRACK/BILLERBECK II 431.

[916]Eben diese grammatische Uneindeutigkeit war offenkundig der Grund für die Textergänzung: hier wird versucht, eine Interpretation gegen eine andere, die es also auch gegeben hat, durchzusetzen.

[917]PORSCH, Pneuma 104.

Geisttäufer. Damit paßt 3,34 nun - entgegen allen Umstellungshypothesen - tatsächlich in den Mund des Täufers Johannes, der den Geisttäufer in 1,33 ja angekündigt hatte.

Es ist also der Gesandte Gottes, der den Geist gibt[918], eine Vorstellung, die im JohEv auch sonst begegnet. Die "Maßlosigkeit" des Geistes meint dann ein Entweder-Oder: Die Reaktion auf das Reden Jesu ist entweder die geistbegabte (= Glauben), die Leben gibt, oder die ohne den Geist (= Ungehorsam), die vom Leben abschneidet (V36). Und auch hier ist der Geist mit dem Reden Jesu verbunden. DE LA POTTERIE kommt zu dem Schluß: "le rôle de l'Esprit est de susciter la foi et de faire accepter témoignage de l'Envoyé de Dieu".[919] "...grâce à l'Esprit, les croyants comprennent le sens des paroles et de la mission de Jésus."[920]

Das Problem, daß auch Jesus den Geist und damit das Verstehen und Annehmen seiner Worte nicht zu seinen Lebzeiten gibt, sondern erst zu Ostern, und daß deshalb hier genau genommen das Futur statt des Präsenz stehen müßte, bemerkt auch DE LA POTTERIE und löst es, indem er hier den Einfluß der nachösterlichen Perspektive des Evangelisten sieht.[921]

Der Geist erschließt die Selbstauslegung Jesu; darum wird nur durch den Geist Glauben möglich. Das ungenannte Objekt von 3,34c darf man also nicht einfach als "die Gläubigen" ergänzen, denn erst durch den Geist werden die Empfänger des Geistes zu Gläubigen.

4) Geist und Wahrheit: Joh 4,23f

"Gott ist Geist" interpretiert PORSCH als "Gott ist (den Menschen) zugewandt".[922] Nur aufgrund dieser Zuwendung Gottes (in Jesus Christus) ist die rechte Anbetung möglich.

Gott soll in Geist und Wahrheit angebetet werden, doch laut Joh kommt der Geist erst dadurch, daß die Stunde kommt. Die Möglichkeit, Gott in Geist und Wahrheit anzubeten, besteht also erst von Ostern an. Die Wahrheit ist für Joh Jesus Christus.

"Anbetung »ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ« ist daher eine Gottesverehrung, die im Lichte und unter dem Antrieb des Offenbarungswortes Jesu geschieht"[923], das durch den Geist in Kraft gesetzt wird.

---

[918] Als Vertreter dieser Auffassung in der Alten Kirche nennt DE LA POTTERIE, Parole 182, Anm.29, immerhin ORIGENES und CYRILL VON ALEXANDRIEN; die antiochenische Schule las den Text mit ὁ θέος und kann daher nicht als Zeuge für die übliche Deutung herangezogen werden.

[919] DE LA POTTERIE, Parole 183.

[920] DE LA POTTERIE, Parole 183.

[921] Vgl. DE LA POTTERIE, Parole 183.

[922] Vgl. PORSCH, Pneuma 150f.

[923] PORSCH, Pneuma 159.

"Es ist sicher nicht zufällig, daß Jesus in seiner Antwort von der Anbetung des *Vaters* spricht. Die »aus Pneuma Gezeugten« sind ja jene, die den Sohn und im Sohn den Vater erkannt haben, diejenigen, denen Vollmacht gegeben wurde, Kinder Gottes zu werden."[924] Diese Kindschaft ist aber erst *nach*österlich (vgl. 20,17, wo Jesus die Jünger das erste Mal "Brüder" und Gott ihren "Vater" nennt).

Die Doppeldeutigkeit bezüglich der Stunde läßt sich also so verstehen, daß in Jesus die Quelle des Geistes schon da ist, wenngleich dieser sozusagen noch nicht fließt - das wird er erst in 19,34 tun, wenn nach Jesu Tod Blut und *Wasser* aus der Seitenwunde fließen.

5) Wort und Geist: Joh 6,63

In den abschließenden Bemerkungen über die Brotrede sagt Jesus: *Die Worte, die ich zu euch geredet habe sind Geist und sind Leben.* Wort Jesu und Geist sind hier wie in 3,34 verbunden.

PORSCH schließt daraus: "Indem Jesus die Worte Gottes redet […], gibt er zugleich auch das Pneuma."[925] Doch Joh sagt das nicht, auch nicht in 6,63b. Daß die Worte Jesu πνεῦμα *sind*, heißt nicht, daß mit ihnen zugleich der Geist *gegeben* wird; das stände im Gegensatz zu dem von PORSCH selbst so genannten "Grundgesetz" 7,39[926] und dem Kontext der übrigen Geistaussagen. Jesu Wort bringt den Geist nicht einfach mit, sonst wäre die Annahme dieses Wortes unausweichlich.

Obwohl PORSCH eigentlich die Aktivität Gottes betonen will, verfällt er tatsächlich immer wieder in eine Art Semipelagianismus, wenn er bspw. schreibt: "Jeder, der sich [den Worten Jesu] öffnet, wird dieses Pneuma erfahren."[927] Der joh Jesus aber sagt aus gutem Grund: "Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt." (15,16).

Auch in 6,63 wird man Geist als "Zuwendung Gottes" verstehen müssen.

6) "Geist gab es noch nicht": 7,39

Einen Vorverweis auf die nachösterliche Geistesgabe bietet 7,39: Nach der Verherrlichung Jesu gibt es Geist, den alle empfangen und nicht ein besonderer Profetenstand; es ist "...beachtlich, daß der Kommentar des Evangelisten in 7,39 ganz allgemein alle Glaubenden nennt."[928] Doch das Phänomen erklärt sich einfach daraus, daß es ohne Geist keinen Glauben gibt.

---

[924] PORSCH, Pneuma 153.

[925] PORSCH, Pneuma 200.

[926] S.u. S. 261.

[927] PORSCH, Pneuma 202.

[928] SCHNACKENBURG IV 40.

"Obwohl 7,39 nichts über Wesen, Eigenschaften oder Wirkungen des Pneuma aussagt, zeigt sich, daß die Stelle für das Verständnis der Pneumatologie des Johev von größter Bedeutung ist. Sie gibt gewissermaßen das »Grundgesetz« an, unter dem alle Pneuma-Aussagen des JohEv stehen."[929] Aber ist es richtig zu sagen: "Empfänger des Geistes sind die schon *Gläubiggewordenen*", wie z.B. PORSCH es tut?[930] M.E. fallen bei Joh Geistempfang und Gläubig-Werden zusammen.

PORSCH meint, es könne sich bei 7,39 lediglich um eine "relative Feststellung" handeln; nicht an sich sei der Geist noch nicht, sondern bei den Glaubenden.[931] In der Tat hat auch der Geist eine Art Präexistenz: Es gibt ihn schon, er gehört zu den Elementen des jüdischen Zeichensystems, auf die Joh zurückgreift. Wie Abraham und Jesaja den präexistenten Christus schon sehen konnten, so kann Johannes der Täufer den Geist auf Jesus herabkommen sehen. Wie Mose über Christus schreiben konnte, kann Jesus über den Geist reden. Doch "...prior to the death and resurrection of Jesus, the Spirit is to be found uniquely on him. The Spirit rested upon Jesus during his life and ministry, and only after his departure became available to the disciples."[932] D.h. es gibt den Geist schon vorösterlich, aber er ist noch nicht da. Erst nach Ostern tritt er in Aktion und nimmt seine Funktion als Paraklet wahr.

In ähnlicher Weise sieht BETZ im Kommen des Parakleten eine Entsprechung zur Inkarnation: "Wie sich der göttliche Logos in der Person Jesu der Welt offenbart, so ist der »Geist der Wahrheit« die irdische Erscheinungsweise des sonst vor Gott stehenden Parakleten. Das Wort ward Fleisch, der Paraklet wirkt als Geist."[933] BETZ' Aufteilung der Geistbezeichnungen auf Präexistenz und innerweltliche Existenz vermag ich allerdings nicht zu teilen.

7) Die Gabe des Heiligen Geistes: Joh 20,22

Am Abend des Auferstehungstages erfüllt sich die Geistverheißung. Jesus haucht die Jünger an und gibt ihnen damit den Heiligen Geist.

---

[929] PORSCH, Pneuma 53.

[930] PORSCH, Pneuma 53 (Hervorhebung A.S.), vgl. auch 70: "Zu beachten ist aber, daß in 7,39 der Geist im Unterschied zu 6,63 (und 3,5) nicht erst den Glauben bewirkt, sondern den bereits Gläubiggewordenen gegeben wird." PORSCH sieht den Geist in den Worten Jesu schon vorösterlich am Werk, wenngleich nur in einer "vorläufigen" Offenbarung (72). PORSCHS Arbeit ist an diesem Punkt nicht ganz ausgeglichen. Aus der zu recht von ihm immer wieder angemerkten Verbindung von Jesu Wort und Pneuma und der Tatsache, daß Joh an einigen Stellen vom "Glauben" spricht, schließt PORSCH, dieses Pneuma sei schon vorösterlich in Wirkung und schaffe einen "Vor-Glauben", während er aus anderen Stellen des JohEv folgern muß, der Geist wirke erst nachösterlich.

[931] PORSCH, Pneuma 65.

[932] KIPP, Relationship 144.

[933] BETZ, Paraklet 149.

Hier scheint der Geist nicht als Person, sondern als Kraft[934] vorgestellt.[935] Das ist zunächst ein Gegensatz zu den Parakletsprüchen und wirft die Frage auf, ob 20,22 wirklich die Erfüllung der Parakletverheißung aus den Abschiedsreden ist. Es gibt allerdings gute Gründe dafür:

1. 20,22 ist der Einhauchung des Lebensgeistes in Gen 2,7 nachempfunden[936], der Auferstandene schafft neues Leben aus dem Geist. Diese Anspielung läßt es nicht zu, den Geist hier als Person darzustellen.
2. Hier geht es nicht um die Tätigkeit des Geistes, sondern um die Gabe.[937] Deshalb ist die Darstellung als Person nicht nötig.
3. In 14,26 wurden Paraklet und Heiliger Geist eindeutig identifiziert.
4. In 14,17 hieß es, daß die Welt den Geist der Wahrheit nicht empfangen (λαβεῖν) kann, in 20,22 fordert Jesus die Jünger auf: Empfangt (λάβετε) den Heiligen Geist!

Selbstverständlich erfüllt sich die Parakletverheißung hier nur im Ansatz: Erzählt wird, daß der Geist gegeben wird; daß er bleibt und wirkt ist ein fortgesetztes Geschehen, das weit über den Rahmen der Erzählung hinausgeht.[938] Hier kommt die schon gemachte und noch zu machende Erfahrung der Leser ins Spiel.

V22 mit der Pneuma-Gabe gehört primär zu V21, der Sendung, und ist nicht auf V23, das Schlüsselamt, einzuschränken.[939] Ohne den Geist, der ihnen Jesus erklärt, hätten die Jünger der Welt, in die sie gesandt werden, nichts zu sagen. Der Geist erschließt, daß Jesus der Sohn ist.[940] Glaube im eigentlichen Sinne ist bei Joh erst nach Karfreitag und Ostern, also der "Stunde" möglich.[941] Deshalb kann auch die Sendung der Jünger erst jetzt erfolgen.

---

[934] πνεῦμα ἅγιον steht hier ohne Artikel, was laut FRANCIS, Holy Spirit137, im NT immer der Fall ist, wenn der Heilige Geist als Kraft, und nie, wenn er als Person verstanden wird.

[935] Daran stößt sich z.B. DODD, Interpretation 430.

[936] Vgl. auch Ez 37,9, wo aber der Geist-Wind selbst haucht.

[937] Vgl. SCHNACKENBURG III 387.

[938] Vgl. PORSCH, Pneuma 376 und SCHNACKENBURG III 387.

[939] Vgl. PORSCH, Pneuma 363.

[940] Vgl. PORSCH, Pneuma 257.

[941] Vgl. PORSCH, Pneuma 65-81. PORSCH tendiert allerdings dazu, das Vorher-Nachher eher *quantitativ* aufzufassen: "mangelnder Glaube", "volle Erkenntnis", "vertiefte Erkenntnis des Wortes", "Voll-Glaube", "Kleinglaube" etc.

Auffällig ist die Kombination von Handlung (Anhauchen) und Deutewort (Aufforderung zum Geistempfang). Sie unterstreicht die Wichtigkeit des Geschehens. Was das ganze JohEv hindurch angekündigt wurde, erfüllt sich nun.
Die Identifikation des Geisttäufers in Kap.1 und die Geistgabe in Kap.20 bilden eine inclusio, die praktisch die gesamte Erzählung umschließt.

Das JohEv hat immer wieder betont, "...daß erst nachösterlich [...] ein zureichendes Verständnis von Person und Werk Jesu möglich wird..."[942]. Diese Voraussetzung gilt nicht zuletzt auch für das JohEv selbst: "It is characteristic of the G[ospel of] J[ohn], as distinguished from the synoptics, to acknowledge itself as a result of a post-easter process of reflection. Thus, the P[araclete], as the cause and executor of this reminding-activity, functions as an interpreting mediator of tradition."[943]

Der Geist ist also nicht nur in den Abschiedsreden, sondern auch im übrigen JohEv der Deuter Jesu, v.a. der Deuter der Worte Jesu. Zwar ist von ihm schon vorösterlich die Rede, auch ohne daß wie in den Abschiedsreden konsequent das Futur benutzt würde, doch sind diese Aussagen prinzipieller Art und beziehen sich nicht auf eine bestimmte Zeit. Auf ein vorösterliches *Wirken* des Geistes kann aus ihnen nicht geschlossen werden. Ein besonderes (vorösterliches) Wirken des Geistes findet freilich gegenüber Johannes dem Täufer statt. Ähnlich wie ein atl Profet erkennt er durch den Geist vorlaufend, wer Jesus ist.
Aber gerade diese Ausnahme von der Regel bestätigt, daß der Geist im JohEv stets der Christus-Erkenntnis dient. Auch der Heilige Geist erfährt im JohEv also eine Christus-Zentralisation. Nur weil Jesus fortgeht und nur durch ihn kommt der Paraklet. Der Geist wird radikal auf ihn bezogen und ihm untergeordnet. Damit wird verhindert, daß mit dem Heiligen Geist eine göttliche Gestalt neben Jesus steht und in Konkurrenz zu ihm gerät.

3. Der Paraklet als Interpret des Textes

Dank dem Parakleten findet der Leser seine hermeneutische Situation im Text vorweggenommen. Er ist es, der dem Leser beim Lesen zur Seite tritt.
Damit wird dem Geist im JohEv eine andere Funktion zugewiesen als vielfach sonst im frühen Christentum: Der Geist ist ganz auf das Wort Jesu bezogen; ekstatische Phänomene - wie etwa in

---

[942] SCHNACKENBURG IV 44.

[943] FRANCK, Revelation 48.

den Paulus-Briefen - kommen nicht in den Blick.[944] Beiden gemeinsam ist die Beziehung auf das Reden Jesu Christi; doch während die frühchristliche Geistprofetie sich wohl als unmittelbare Rede des Erhöhten verstand, ist die Rede des Parakleten abgeleitetes Wort, also Auslegung.
Seine Tätigkeit umfaßt nicht nur Interpretation im engeren Sinn, sondern auch Applikation. Insofern kann man tatsächlich davon sprechen, daß er "die Kraft des […] in der Gemeinde wirksamen Wortes der Verkündigung" ist.[945]
"Indem er an Jesu Worte »erinnert«, bezeugt er sie als wahr für die Glaubenden, und zwar jeweils neu für ihre geschichtliche Lage und ihren Verstehenshorizont."[946] PORSCH sieht eine wesentliche Funktion des Geistes darin, "das einmalige und als solches vergangene Christusereignis für die nachfolgenden Generationen gleichsam immer wieder in ein »Jetzt« zu verwandeln".[947]

Eine wesentliche Stufe der fortwährenden geistgeleiteten Interpretation stellt das JohEv selbst dar. "Das Evangelium erinnert wie der heilige Geist an die Worte Jesu, in der Abfassung desselben erfüllt sich demnach die Verheißung, der Geist werde an das erinnern, was Jesus gesagt hat."[948] "Yet there is nothing to suggest that the work of the Paraclete is confined to the Beloved Disciple..."[949]
Im Gegenteil: da der Paraklet stets als eine Gabe an die Gemeinschaft der Gläubigen gezeichnet wird, wird man seine Wirkung nicht auf den Geliebten Jünger und dessen Werk beschränken dürfen, will man diesem Geliebten Jünger als (fiktivem) Autor des JohEv und seinen Aussagen über den Parakleten gerecht werden.
Als (zukünftige) Figur in der Textwelt des JohEv hat der Paraklet seinen Ausgangspunkt in eben diesem Text; an ihn ist er in besonderer Weise gebunden. Der Leser, dem der Paraklet im Text

---

[944]Vgl. PORSCH, Pneuma 258. Die "Neue Profetie" berief sich also zu Unrecht auf den Parakleten des JohEv.

[945]So BULTMANN, s.o. Anm. 901. Vgl. dazu auch MÜLLER, Parakletvorstellung 65, der aufgrund des ntl Befundes für παρακαλεῖν zu dem Schluß kommt, παράκλητος sei als "Verkündiger, Prediger" zu übersetzen.

[946] SCHNACKENBURG IV 45.

[947]PORSCH, Pneuma 149. Zu einem ähnlichen Schluß kommt BRECK, Spirit 140: "The Fourth Gospel, like the Qumran sectarians, attributed to the Spirit a revelatory-teaching or *hermeneutical* function which he exercises by calling forth true interpretation of received tradition. Thereby the Spirit serves as the tie which unites each generation of Christians to the historical origin of their faith." [Hervorhebung im Original]

[948]MÜLLER, Parakletvorstellung 50. Er selbst bemerkt: "Ein Unterschied zwischen 14,26 und 20,31 besteht nur darin, daß der Geist an die Worte Jesu, das Evangelium scheinbar nur an die Taten Jesu erinnert."(50f). Das ist allerdings eine nicht zu vernachlässigende Differenz, die m.E. mit der (fiktiven) Augenzeugenschaft der Geliebten Jüngers zusammenhängt: er ist der Garant der Geschichte Jesu, der Paraklet ist der Garant ihres Verständnisses. (MÜLLER selbst versucht, das Problem literarkritisch zu lösen, indem er 20,31 als vom Evangelisten übernommenes Schlußwort der Semeia-Quelle bestimmt.)

[949]BROWN, Paraclete 130.

begegnet, findet in ihm sicher den schlechthinnigen Interpreten Jesu, gewiß auch den, der diesen Text mit seiner rélecture der Tradition erst möglich gemacht hat. Aber das ist kaum die Richtung, in die der Leser zuerst fragt. V.a. wird er im Parakleten den Interpreten dessen sehen, was er (der Leser) gerade selbst zu verstehen versucht, nämlich des JohEv. Die Worte Jesu, die der Paraklet ihn verstehen läßt, sind zunächst die Worte Jesu im JohEv.

Der Paraklet ist also tatsächlich ein intercessor, ein Mittler und Fürsprecher, jedoch in anderer Richtung, als man zuerst denkt: nicht für die Jünger tritt er ein, sondern für Jesus Christus gegenüber den Jüngern und gegenüber den Lesern.
Wenn es in 20,31 heißt, das Evangelium sei geschrieben "damit ihr glaubt", dann ist auch dieser Glaube nur durch den Geist zu erreichen. Nur der Geist läßt das Wort, auch das Wort des JohEv, "verstehen" und zum Ziel kommen.
Der Paraklet läßt aber nicht nur den Text des JohEv verstehen, sondern damit zugleich das christliche Zeichensystem.

C. Zusammenfassung: Geliebter Jünger und Paraklet

Geliebter Jünger und Paraklet werden häufig in Beziehung gesetzt:
So findet etwa THEISSEN drei legitime Nachfolger Jesu im JohEv, den Parakleten, den Geliebten Jünger und Petrus.[950] Diese repräsentieren für ihn Tradition, Schrift und Amt. Zwischen diesen konkurrierenden Autoritäten versuche das JohEv zu vermitteln. "Der Lieblingsjünger repräsentiert also [...] die Schrift, genauer: die Schrift des Johannesevangeliums."[951] Damit ist die Autoritätsfrage für das JohEv natürlich entschieden: der Autor beansprucht für sich die Führungsrolle, räumt aber Tradition und Amt gewisse Rechte ein. THEISSENS Ansicht "Anders als der Lieblingsjünger schreibt er [der Paraklet] kein Evangelium, vielmehr wird er eindeutig mit dem Wort verbunden - und zwar mit dem mündlich tradierten Wort. Denn er erinnert an alles, was Jesus *gesagt* hat (14,26)."[952] läßt jedoch m.E. nicht halten, denn im JohEv (und in den anderen Evangelien, die zur erweiterten

---

[950] Vgl. THEISSEN, Autoritätskonflikte 244f. Er stützt sich dabei auf Joh 14,16 für den Parakleten, 19,26f für den Geliebten Jünger und 21,15-17 (vor dem Hintergrund von 10,1-16) für Petrus.

[951] THEISSEN, Autoritätskonflikte 248.

[952] THEISSEN, Autoritätskonflikte 249.

Textwelt des JohEv mit hinzugehören) liegt das Wort Jesu in bereits verschrifteter Form vor. Damit wird THEISSENS Konkurrenzmodell insgesamt brüchig.[953]

FRANCK sieht ebenfalls drei Nachfolger, eine didaktische Triade: den verherrlichten Jesus, den Parakleten und den Geliebten Jünger.[954] Während bei THEISSEN der Schwerpunkt auf der Frage nach den in Konkurrenz stehenden Autoritäten liegt, sieht FRANCK seine didaktische Triade eher in Kooperation.

Ein drittes Modell des Verhältnisses zwischen Paraklet und Geliebtem Jünger neben Konkurrenz und Kooperation begegnet z.B. bei CULPEPPER. Er unterstreicht, daß der Geliebte Jünger genau das tut, was Jesus in den Abschiedsreden für den Parakleten ankündigt.[955] "The Beloved Disciple is not the Paraclete, of course, but he has embodied the Paraclete for others..."[956] CULPEPPER vertritt also ein Stufenmodell: Der Geliebte Jünger wird hier dem Parakleten subordiniert, als eine seiner Erscheinungsformen.

Wie ist das Verhältnis zwischen Geliebtem Jünger und Paraklet angesichts unserer Arbeitsergebnisse zu bewerten?

Die beiden Figuren zeigen eine Reihe von Gemeinsamkeiten[957]:

1. Geliebter Jünger wie Paraklet zeigen eine enge Bindung an Jesus[958]; sie sind keine selbständigen Figuren, sondern werden aus dem Protagonisten herausgesetzt: Der Geliebte Jünger ruht im Schoß Jesu wie der Sohn im Schoß des Vaters (1,18). Der Geist wird von Jesus gesandt, wie er vom Vater gesandt wurde. Das zeigt sich schon an den Bezeichnungen: der Jünger, den Jesus liebte, bzw. der Geist, den Jesus senden wird.
2. Die Texte, in denen die beiden Figuren vorkommen, zeigen eine nur sehr lockere Verbindung mit dem jeweiligen Kontext, so daß in beiden Fällen zu literarkritischen Lösungsversuchen gegriffen wurde. Die Besonderheit der Texte läßt sich aber auch durch die meta-textuelle Funktion der beiden Figuren erklären.

---

[953] Auch die Konkurrenz zwischen Petrus und Geliebten Jünger ist wie gesehen (s.o. S.232) so wohl nicht haltbar.

[954] Vgl. FRANCK, Revelation 79.

[955] Vgl. CULPEPPER, Anatomy 122.

[956] CULPEPPER, Anatomy 123.

[957] Vgl. dazu auch FRANCK, Revelation 91f.

[958] Vgl. FRANCK, Revelation 91: "The most important similarity between the P[araclete] and the B[eloved] D[isciple] is found in their closeness to Jesus […] They have exclusive access to Jesus which gives them a correct and deepened knowledge about him…"

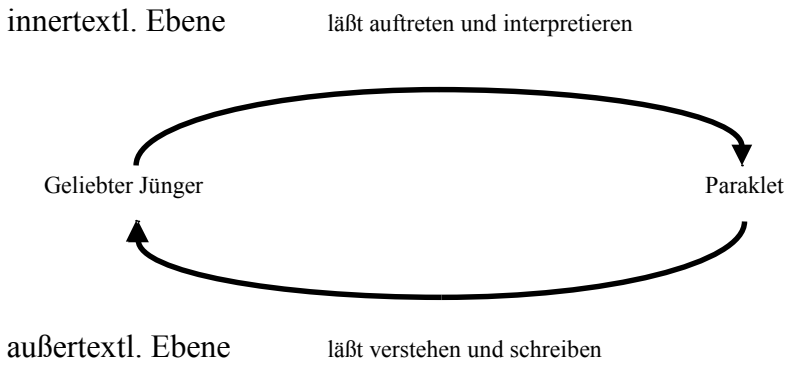
3. Geliebter Jünger wie Paraklet sind zwar Figuren im Text, sie treten aber erst nach dem im Text Erzählten in Aktion und werden mit Produktion bzw. Interpretation des Textes in Zusammenhang gebracht.
4. Beide Figuren tauchen schon vor ihrer eigentlichen Einführung im Text auf, wenngleich dort noch ohne ihre charakteristische Bezeichnung : Der Geliebte Jünger als anonymer Jünger in Joh 1, der Paraklet als Heiliger Geist, v.a. in Joh 7,39.
5. Beide wirken als Mittler.[959] Ihre Aufgabe ist es, gegenüber den Gläubigen wiederzugeben, was sie wahrnehmen. Damit ist bei beiden eine interpretatorische Tätigkeit verbunden.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es aber auch gewichtige Unterschiede:

Der Geliebte Jünger ist eine Figur der narratio, der Paraklet begegnet nur in den Reden Jesu. Eine weitere Differenz hängt damit zusammen: Der Paraklet ist (von den Reden aus gesehen) zukünftig[960], der Geliebte Jünger dagegen ist (vom abgeschlossenen Erzähltext aus) vergangen (der vieldiskutierte Tod des Geliebten Jüngers). Während der Paraklet an das erinnert, was Jesus *gesagt* hat, zeichnet der Geliebte Jünger als Augen- und Ohrenzeuge auf, was Jesus *gesagt und getan* hat.

Der Geliebte Jünger nimmt die Tradition vor dem JohEv auf und verbindet die verschiedenen Referenzsysteme zu einem christuszentrierten Ganzen. Er gibt die Strukturen vor, in deren Rahmen sich die weiterlaufende Interpretation zu bewegen hat.

Er führt als Autor den Parakleten als ein Element des Zeichensystems ein, sieht sich selbst aber zugleich in Abhängigkeit von Tätigkeit dieses Interpreten Jesu. Geliebter Jünger (= fiktiver Autor) und Paraklet setzen sich gegenseitig ins Dasein:



[959]Vgl. FRANCK, Revelation 92: "Both the P[araclete] and the B[eloved] D[isciple] function as mediators. Owing to their closeness to Jesus they stand, in a special way, between him and the disciples and the world."

[960]Vgl. PORSCH, Pneuma 239: "Alle Aussagen sind futurisch, sei es aufgrund der grammatikalischen Form, sei es aufgrund des Zusammenhanges..."

Es handelt sich hierbei um eine autopoietische Rückkopplung.

Das Verhältnis zwischen Geliebtem Jünger und Parakleten ist also als dialektisch zu bezeichnen. "Both figures thus shed light upon each other in a fruitful way: The P[araclete] renders the B[eloved] D[isciple] *legitimation*; the B[eloved] D[isciple] renders the P[araclete] *concretion*."[961] Der Leser ist auf beide angewiesen, um Jesus recht zu verstehen. "Without them the mission of Jesus would be ineffective."[962]

Geliebter Jünger und Paraklet zusammen bauen die erweiterte Textwelt des JohEv, in der der Leser sich bewegen kann. Während der Geliebte Jünger die Strukturen vorgibt, setzt der Paraklet die einzelnen Elemente fortwährend weiter in Beziehung zueinander und erhält die Beziehung zur sich verändernden Lebenswelt der Leser aufrecht, die unter seiner Leitung das joh Zeichensystem weiter ausbauen können. Beide zusammen stehen damit für die Selbstorganisation des joh Zeichensystems.

Der Geliebte Jünger garantiert als fiktiver Autor des Textes "JohEv" die Stabilität des joh Zeichensystems, der Paraklet als Ausleger die Flexibilität. Beide zusammen sorgen dafür, daß das Zeichensystem mit sich selbst identisch bleibt, ohne dabei zu erstarren.

---

[961] FRANCK, Revelation 95.

[962] FRANCK, Revelation 96.

Der Leser als Poet:. Statt einer Zusammenfassung

Den letzten Teil der Arbeit muß der Leser selbst übernehmen. "Die Wahrheit der Texte liegt […] *vor* ihnen. Sie ist nicht ohne die Interaktion des *Lesers* mit dem Text und entsteht erst im Abenteuer der Lektüre. Nicht als Aufklärungsbuch über seine Hinterwelt ist die Bibel Gottes *Offenbarung*, sondern als mich über mich selbst und meine Welt aufklärende und inspirierende […] Schrift."[963]
Die Selbstauslegung des Wortes kommt nicht von außen in die Welt oder senkrecht von oben, sondern geschieht im Zusammenhang eines geschichtlich vorgegebenen Überzeugungssystems, das sich durch dieses Wort jedoch völlig verändert.

Das JohEv mit seiner Selbstauslegung des Wortes ist wie gesehen als Steuerungsfunktion des christlichen Zeichensystems zu verstehen, also als "Theorie" oder "Grammatik". Befremdlich ist uns heutigen Lesern daran nur, daß diese Theorie uns in narrativer Gestalt begegnet. Wir möchten das JohEv gern analog zu den synoptischen Evangelien als fortlaufende Erzählung rezipieren, doch dem steht der Text selbst entgegen:
Bei den Synoptikern werden die Einzelüberlieferungen an einem Erzählfaden aufgereiht, der selbst erst dem disparaten Material eine zumindest äußere Einheit verleihen soll. Ein wesentliches Indiz dafür, daß im JohEv dagegen nicht die zeitliche Ordnung das bestimmende Kriterium für die Textabfolge ist, sind die Unstimmigkeiten in der Erzählabfolge (die sog. "Brüche")[964], die etliche Forscher zu Textumstellungen veranlaßt haben. Auch eine argumentative Ordnung, wie sie BULTMANN in seinem Kommentar durchzuführen versuchte, ist im kanonischen Text nicht zu finden. Vielmehr nötigt eine gewisse "Unordnung" den Leser dazu, sich entgegen der natürlichen Leserichtung im Text hin und her zu bewegen und die Elemente der Textwelt miteinander in einer überzeitlichen Weise zu verbinden. Die Komplexität dieser Verbindungen ließe sich in der linearen Erzählabfolge überhaupt nicht abbilden.
Ein besonders ins Auge fallendes Beispiel für die ungewöhnlichen Anforderungen, die das JohEv an die Mitarbeit seiner Leser stellt, sind die "Widersprüche" im JohEv (wie z.B. das Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie). Sie sind nicht durch das Modell von Neuerung und Atavismus zu erklären (also nicht auf einer literarkritischen Ebene), sondern vielmehr als echte Dialektik aufzufassen. Keine der gegensätzlichen Positionen läßt sich vom Leser als dogmatische

---

[963] THYEN, Literarisches Werk 116 [Hervorhebungen im Original].

[964] Vgl. hierzu HINRICHS, "Ich bin", 11-15

Formel rezipieren. Die sog. Widersprüche schaffen also "Leerstellen", die nicht zur Gänze textimmanent aufzufüllen sind, sondern vom Leser einen Eigenbeitrag fordern und somit Schnittstellen des Systems zur Umwelt sind. Auf diese Weise geben gerade die Widersprüche dem System eine Elastizität, die es möglich macht, von außen kommende Störfaktoren abzufedern und zu integrieren.

Die Textwelt des JohEv ist aufgrund ihrer Nicht-Linearität und textimmanenten Reibungsflächen unfertig und erst beim (wiederholten) Lesen aus ihren Elementen in einer Art Baukastenprinzip zusammenzusetzen. Eine gewisse Grundstruktur ist dabei vorgegeben; die Einweisung in diese erfolgt durch eine auffällige Redundanz, die meist jedoch nicht in völliger Identität der Aussagen, sondern in deren minimalen Veränderungen besteht. Der Leser wird damit zugleich in einen Dialog gezogen, bei dem er Leerstellen selbsttätig ausfüllen muß. Z.T. kann er dabei auf schon im JohEv Gelesenes zurückgreifen (besondere Bedeutung haben hier der Prolog und die programmatische Rede Jesu in Kap.3, die dem Leser einen Wissensvorsprung gegenüber auftretenden Personen verschaffen), z.T. muß er auf außerjoh Texte und allgemeine Überzeugungen bzw. christliches Allgemeinwissen zurückgreifen.

Der Text erschließt sich jedoch auch dem informierten Rezipienten nicht beim ersten Lesen, sondern will wieder und wieder durchgearbeitet werden. Nur so gelingt es dem Leser, Elemente der joh Textwelt miteinander in Beziehung zu setzen, die durch lange Textpassagen von einander getrennt sind, ja in der Textabfolge geradezu "verkehrtherum" begegnen können (Prolepsen), und Außenreferenzen zu entschlüsseln, wobei dann automatisch die betreffenden Textwelten in den hermeneutischen Sog des JohEv geraten, d.h. in der Rezeption von ihm gesteuert werden.

Wie das Problem der Widersprüche zeigt, ist es für den Leser jedoch auch mit noch so intensivem Textstudium nicht getan. Es gibt nicht für jede Frage eine im Evangelium statisch vorgegebene Antwort, aber der Leser wird versuchen, mithilfe der Textvorgaben selbst Antworten zu entwickeln.

"Bleibt in meiner Liebe!" heißt für das JohEv auch: "Bleibt im Text!", nämlich in der Textwelt.

Mit dem joh Modell im Kopf wird der Leser zum Baumeister. Durch seine Mitarbeit, d.h. durch das Lesen, organisieren sich die Subsysteme der joh Zeichenwelt: die joh Textwelt im engeren Sinne als steuerndes Subsystem und als Subsysteme außerhalb des Textes, zu denen der Text aber wahrnehmungssteuernde Verbindungen herstellt, das jüdische Zeichensystem, die Lebenswelt und die anderen Repräsentationen des urchristlichen Zeichensystems, ob nun textlicher oder ritueller Art.

Die Subsysteme ergänzen und interpretieren einander nicht nur in ihrer Gesamtheit und in bezug auf die einzelnen Elemente, sondern durch ihre neuen Beziehungen erhalten die Elemente auch einen neuen Sinn.

Joh hat dem Leser die Bausteine zu einer H∈I↵↲ geliefert, die er sich mithilfe des Parakleten, *das ist der Heilige Geist*, aufbauen kann, um darin zu wohnen, nicht alleine, denn *im Haus des Vaters sind viele Wohnungen*, und Jesus verheißt im JohEv, daß *er und der Vater kommen und sich dort einrichten werden*.

1. **Selbstreferenz**: Basis ist die Selbstauslegung des Wortes. Was Jesus im JohEv über sich selbst sagt, ist der Maßstab, die Regel, nach der der Leser sein Überzeugungssystem organisiert. So sind ja v.a. die Ich-Bin-Worte so komprimiert formuliert, daß sie sich von selber einprägen und dem Leser-Baumeister jederzeit als Richtschnur gegenwärtig sind. Die Selbstbegründung des Zeichensystems in seinem Protagonisten, der nicht nur für die Textwelt, sondern auch für die Welt außerhalb des Textes letztlich verantwortlich zeichnet, ist ein besseres Fundament für ein stabiles Zeichensystem als jede Herleitung aus der Umwelt sie bieten könnte. Auf seinen Absolutheitsanspruch kann das joh Zeichensystem darum nicht verzichten.
2. **Beziehung zum jüdischen Muttersystem**: Das jüdischen Zeichensystem hat einen festen Platz im auf die Selbstauslegung des Wortes gegründeten Überzeugungssystem; es bildet sozusagen den Grundstock. Das AT bleibt in Funktion, aber diese Funktion hat sich gegenüber der im Muttersystem verändert. Der Leser des JohEv hat eine Anleitung erhalten, das AT in seinen neuen Beziehungen zu lesen und stellt nun selbst neue Verknüpfungen her. Durch die Wechselwirkung mit den neuen Elementen, etwa ntl Schriften, entdeckt der Leser auch neue Verbindungen zwischen atl Texten. Auch die jüdischen Riten und Feste und die Weisungen der Thora erhalten eine neue Funktion, da auch sie nun auf Christus bezogen werden.
3. **Beziehung zur Lebenswelt**: Durch die Referenzen des JohEv auf die Lebenswelt gewinnt der Leser eine sichere Grundlage der eigenen Existenz in der Welt außerhalb des Textes. Seine neue Identität gründet sich auf das Handeln Christi und die dadurch begründetete Gemeinschaft mit ihm. Die Infragestellung der alten Identität, Bedrohung aufgrund des Überzeugungssystems, die für die frühen Leser tatsächlich durch ihre jüdische Umwelt gegeben war, weitet das JohEv selbst durch die Gleichsetzung von Juden und Welt und ermöglicht so auch späteren Lesern, ihre eigene Existenz in den Text einzuschreiben. Auch die heutigen Leser werden so in die Lage versetzt, die eigene Rolle in der Welt zu verstehen als Gesandte des Gesandten, die zu Bekenntnis und Zeugnis aufgefordert und befähigt sind.
4. **Beziehung zum vorjoh christlichen Zeichensystem**: Der Leser lernt zu verstehen, was er glaubt. Er wird durch die Schulung am JohEv dazu befähigt, auch außerhalb des JohEv

Widersprüche zu integrieren ohne sie aufzulösen, Grundlegendes, das gemeinsam ist, von eher Kontingentem zu unterscheiden, im Zeichen immer weiter das Bezeichnete zu erkennen und die Zeichen mit einander in Beziehung zu setzen. Die untereinander so verschiedenen Repräsentationen des christlichen Zeichensystems werden zu Räumen innerhalb eines Hauses.

5. **Autopoiese und Selbstorganisation**: Die fortgesetzte Interpretation des Textes wird vom Text selbst initiiert. Fortwährend stoßen im Akt des Lesens Tradition und Interpretation, und damit der Geliebte Jünger und der Paraklet, auf einander. Mit der Spannung zwischen Tradition und Interpretation umzugehen, sie in diesem dynamischen System immer wieder neu zu aktualisieren, weiter zu interpretieren, immer mehr ins Detail zu gehen, auszuführen, was Joh nur angedeutet hat, wird zur weitergehenden Aufgabe des Lesers. Denn "Texte [warten] wie Partituren darauf, durch Leser und deren Gespräch untereinander *realisiert* zu werden."[965]Diese Realisierung geschieht jedoch nicht nur durchs Reden, sondern auch durchs Handeln in der Liebe untereinander. Der Leser selbst wird zum Poeten, in Nachahmung des Joh und unter der Leitung des Geistes.

Am Ende wird der Leser alleingelassen mit dem Text des Geliebten Jüngers und dem Parakleten, der ihn in aller Wahrheit führen wird, nicht aber als einzelner Leser, sondern in der Gemeinschaft der Leser, die am Ende das JohEv bestätigt: *Und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.*

---

[965] THYEN, Seht,euer Gott 12 [Hervorhebung im Original].

Anhang

1. ΕΓΩ bei Joh

	Mt	Mk	Lk	Joh
ἐγώ[966]	221	107	219	493[967]
ἐγώ im Nominativ[968]	33	18	26	145
nur Nestle[26]	28	16	21	131
davon Selbstaussagen Jesu[969]	**16**	**9**	**10**	**117**
καγώ im Nominativ	9	1	7	28
nur Nestle[26]	9	-	5	27
davon Selbstaussagen Jesu	**6**	**-**	**2**	**23**
Selbstaussagen Jesu zusammen	**22**	**9**	**12**	**140**

Tabelle 3: Im Vergleich zu den Synoptikern

	Aland	nicht	bereinigt	Krasis			gesamt
			= nur Nestle[26]	Aland	nicht	nur Nestle[26]	
ἐγώ	145	14	**131**	28	1	**27**	**158**
ἐμου	25	1	**24**				**24**
μου	112	10	**102**				**102**
ἔμοι	27	1	**26**	1		**1**	**27**
μοι	42	3	**39**				**39**
ἐμε	46	6	**40**	2		**2**	**42**
με	105	4	**101**				**101**
gesamt	502	39	**463**	31	1	**30**	**493**

Tabelle 4: Verteilung auf die Kasus

---

[966] Zahlen laut ALAND, Konkordanz Bd.2: Spezialübersichten.

[967] ALAND zählt 494 Belege, weil er 8,11 - also einen Beleg aus der Ehebrecherin-Perikope - mitzählt.

[968] Alle von ALAND Bd.1 aufgeführten Lemmata.

[969] Nur echte Aussagen Jesu über sich selbst, nicht von Jesus wiederholte Aussagen Dritter über ihn und auch kein Ich von Personen in Gleichnissen.

2. Synopse der Verfolgungsankündigung

Synoptiker[970]	**Johannes**
Geißelung in den Synagogen (Mk 13,9 parr.)	Ausschluß aus der Synagoge (16,2)
Grund: um meines Namens willen (διὰ τὸ ὄνομά μου Mk 13,13 parr., vgl. Mk 13,9 parr.)	διὰ τὸ ὄνομά μου (16,2)
Haß (Mk 13,13 parr.)	Haß (15,18-25)
Heiliger Geist als Verteidigungsredner (Mk 13,11 par. Mt 10,20)	Heiliger Geist als παράκλητος, also als "Anwalt" 14,16.26; 15,26; 16,7
Heiliger Geist *redet* (Mk 13,11 par. Mt 10,20)	Heiliger Geist lehrt und erinnert an das Reden Jesu (14,26)
in jener Stunde (Mk 13,11 par. Mt 10,19)	die Stunde kommt (16,2)
ὑπὸ πάντων (Mk 13,13 parr.)	πᾶς (16,2)
Zeugnis (Mk 13,9 parr.)	Geist zeugt und die Jünger zeugen auch (15,26f)
töten (Mk 13,12 parr.) ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς (Mt 24,9)	ἀποκτείνας ὑμᾶς (16,2)
viele werden Anstoß nehmen (Mt 24,10)	damit ihr keinen Anstoß nehmt (16,1)
Geist des Vaters (Mt 10,20)	der Heilige Geist, den der Vater euch senden wird (14,26)

Tabelle 5: Synopse der Verfolgungsankündigung

[970] Die Aussendungsrede Mt wird hier aufgrund ihrer Abhängigkeit von Mk 13 miteinbezogen.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen nach IATG[2]

A. Kommentare, Hilfsmittel, Textausgaben

1. Kommentare zum Johannesevangelium

BARRETT, CHARLES KINGSLEY, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (KEK Sonderband)

BECKER, JÜRGEN, Das Evangelium nach Johannes, Gütersloh Würzburg I [2]1985, II [2]1984 (ÖTK 4)

BOISMARD, MARIE-EMILE / LAMOUILLE, ARNAUD, L'Évangile de Jean, Paris 1977

BROWN, RAYMOND E., The Gospel according to John, Bd.I Garden City N.Y. 1966 Bd.II London 1971 (AncB 29.29a)

BULTMANN, RUDOLF, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 1941, [21]1986 (KEK 2)

CALVIN, JOHANNES, Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums, übers. Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, 14.Bd. der Gesamtausgabe von Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe, Neukirchen-Vluyn 1964

HAENCHEN, ERNST, Das Johannesevangelium, Tübingen 1980

HIRSCH, EMANUEL, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936

HIRSCH, EMANUEL, Studien zum vierten Evangelium (Text/Literarkritik/Entstehungsgeschichte), Tübingen 1936 (BHTh 11)

HOSKYNS, EDWIN C., The Fourth Gospel, edited by Francis Noel Davis, London 1940 [2]1947

LUTHER, MARTIN, Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Vierter Teil. Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, hrsg. Erwin Mülhaupt, bearb. Eduard Ellwein, Göttingen [2]1961

ODEBERG, HUGO, The Fourth Gospel, Uppsala 1929 = Amsterdam 1974

ORIGÈNE, Commentaire sur Saint Jean, hrsg. Cécile Blanc, Paris 1966.1970 (SC 120.157)

ORIGENES, Das Evangelium nach Johannes, übersetzt und eingeführt von Rolf Gögler, Einsiedeln Zürich Köln 1959 (MKZU NF 4)

SCHNACKENBURG, RUDOLF, Das Johannesevangelium, Bd.I-IV, Freiburg Basel Wien Bd.I [3]1972, Bd.II 1971, Bd.III [4]1982, Bd.IV 1984 (HThK IV)

STRACK, HERMANN L. / BILLERBECK, PAUL, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München [2]1954ff

THEOBALD, MICHAEL, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, Regensburg 2009

THYEN, HARTWIG, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (HNT 6)

WENGST, KLAUS, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1-10: ThKzNT IV/1 Stuttgart 2000

WENGST, KLAUS, Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21: ThKzNT IV/2 Stuttgart 2001

2. Textausgaben und Hilfsmittel

BELLE, GILBERT VAN, Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel, Leuven 1988 (BEThL 82)

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, ediderunt K.Elliger et W.Rudolph, Stuttgart 1983

BLASS, FRIEDRICH / DEBRUNNER, ALBERT, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen [17]1990

CONCORDANCE TO THE SEPTUAGINT and the other greek versions of the Old Testament, hrsg. Edwin Hatch / Henry A. Redpath, (Oxford 1897) Graz 1975

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft,. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. Kurt Galling, Tübingen 1957

EXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrsg. Horst Balz und Gerhard Schneider, Stuttgart Berlin Köln [2]1992

KONKORDANZ ZUM NOVUM TESTAMENTUM GRAECE von Nestle-Aland, 26.Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition, hrsg. vom Inst. für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin, New York [3]1987

MALATESTA, EDWARD, St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel, Rom 1967 (AnBib 32)

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, hrsg. Kurt Aland u.a., Stuttgart [26]1979

SEPTUAGINTA. Id est Vetus Textamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart 1935.1982

SYNOPSIS QUATTUOR EVANGELIORUM. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland, Stuttgart[13]1982

THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrsg. Gerhard Kittel, Stuttgart 1933ff

VOLLSTÄNDIGE KONKORDANZ ZUM GRIECHISCHEN NEUEN TESTAMENT, hrsg. Kurt Aland, Berlin New York Bd.I 1983 Bd.II (Spezialübersichten) 1978 (ANTT 4)

B. Monographien und Aufsätze

ALAND, KURT, Die Bedeutung von P^{75} für den Text des NT, in: ders., Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes, Berlin 1967, 155-172

ARENS, EDUARDO, The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-Critical Investigation, Freiburg/Schweiz Göttingen 1976 (OBO 10)

ASHTON, JOHN, The Identity and Function of the 'ΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel, NT 27 (1985), 40-75

AUGENSTEIN, JÖRG, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, Stuttgart Berlin Köln 1993 (BWANT 134)

AUTOPOIESIS. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik, hrsg. Hans Rudi Fischer, Heidelberg 1991

BAUCKHAM, RICHARD, The Beloved Disciple as Ideal Author, JSNT 49 (1993), 21-44

BECK, DAVID R., The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization, Semeia 63 (1993), 143-158

BECKER, HEINZ, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hrsg. von Rudolf Bultmann, Göttingen 1956 (FRLANT 68; N.F.50)

BELLE, GILBERT VAN, Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean, Leuven 1985 (SNTA 11)

BELLE, GILBERT VAN, Les parenthèses johannique. Un premier bilan, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 1901-1933

BELLE, GILBERT VAN, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis, Leuven 1994 (BEThL 116)

BERG, HENK DE / HOOGEVEEN, JOS, Die Andersartigkeit der Vergangenheit. Eine kritische Auseinandersetzung mit der radikal-konstruktivistischen Literaturhistoriographie, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 187-212

BERG, HENK DE, Die Ereignishaftigkeit des Textes in: KOMMUNIKATION UND DIFFERENZ. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Opladen 1993, 32-52

BERGER, KLAUS, Abraham II: Im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: TRE I (1977), 372-382

BERGER, KLAUS, Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede, Berlin 1970 (BZNW 39)

BERGER, KLAUS, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen Basel 1994

BERGER, PETER L. / LUCKMANN, THOMAS, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1969

BERGMANN, WERNER, Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem "alltagstheoretischer" Ansätze, KZS 33 (1981), 50-72

BERNER, ULRICH, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffes, Wiesbaden, 1982

BERTALANFFY, LUDWIG VON, General System Theory. Foundations, Development, Applications, New York 1969

BETZ, OTTO, "To Worship God in Spirit and in Truth": Reflections on John 4,20-26, in: Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition, FS J.N. Oesterreicher, New York 1981, 53-72

BETZ, OTTO, Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften, Leiden Köln 1963 (AGSU 2)

BEUTLER, JOHANNES, Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10, in: The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, hrsg. J.Beutler / R.T.Fortna, Cambridge 1991 (MSSNTS 67), 18-32.144-147

BEUTLER, JOHANNES, Literarische Gattungen im Johannesevangelium. Ein Forschungsbericht 1919-1980, ANRW II 25.3 (1985), 2506-2568

BITTNER, WOLFGANG J., Jesu Zeichen im Johannesevangelium, Tübingen 1987 (WUNT 2.Reihe 26)

BLACKBURN, BARRY, Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark, Tübingen 1991 (WUNT 2.Reihe 40)

BLINZLER, JOSEF, Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht, Stuttgart 1965 (SBS 5)

BONSACK, BERNHARD, Der Presbyteros des dritten Briefs und der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes, ZNW 79 (1988), 45-62

BORGEN, PEDER, John and the Synoptics, in: The Interrelation of the Gospels, Leuven 1990 (BEThL 95), 408-437

BORGEN, PEDER, The Independence of the Gospel of John. Some Observations, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 1815-1833

BORNKAMM, GÜNTHER, Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges.Aufs. Bd.3), München 1968 (BEvTh 48), 68-89

BORNKAMM, GÜNTHER, Die Eucharistische Rede im Johannes-Evangelium, in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges.Aufs. Bd.3), München 1968 (BEvTh 48), 61-67

BORNKAMM, GÜNTHER, Die Heilung des Blindgeborenen, in: ders., Geschichte und Glaube II (Ges.Aufs. Bd.4), München 1971 (BEvTh 53), 65-72

BORNKAMM, GÜNTHER, Die Zeit des Geistes. Ein johanneisches Wort und seine Geschichte, in: ders., Geschichte und Glaube I (Ges.Aufs. Bd.3), München 1968 (BEvTh 48), 90-103

BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas, Zürich Braunschweig Neukirchen-Vluyn Bd.1 1989 (EKK III)

BOWMAN, JOHN, The Identity and Date of the Unnamed Feast of John 5,1, in: Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright, London 1971, 43-56

BRANDT, SIGRID, Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons´ Religionssoziologie im Rahmen seiner alllgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt a.M. 1993

BRANDT, SIGRID, Systemzeit und Zeit sozialer Systeme. Zeitverständnis des Common sense als evidenzsichernde Größe?, in: Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk, hrsg. Werner Krawietz und Michael Welker, Frankfurt a.M., 1992, 163--177

BRECK, ROBERT EVANS, Spirit of Truth. A Study of the Background and Development of Johannine Pneumatology, Dissertatation Heidelberg 1971

BROWN, RAYMOND E., Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften, Salzburg 1982 (Englisch: The Community of the Beloved Disciple, New York 1979; dt.Übersetzung gegenüber dem Original gekürzt)

BROWN, RAYMOND E., The Epistels of John, Garden City N.Y. 1982 (AncB 30)

BROWN, RAYMOND E., The Paraclete in the Fourth Gospel, NTS 13 (1966/67), 113-132

BRUCE, FREDERICK FYVIE, The Time is Fulfilled, Exeter 1978

BÜCHSEL, F., Art. ↔⊂…∞±∈H□∩, in: ThWNT II (1935), 910

BULTMANN, RUDOLF, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24 (1925), 100-146

BULTMANN, RUDOLF, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1953, [9]1984

BUSSE, ULRICH, Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikationsprozesses, in: John and the Synoptics, hrsg. A.Denaux, Leuven 1992 (BEThL 101), 281-306

BYRNE, BRENDAN, Art. Beloved Disciple, in: Anchor Bible Dictionary I (1992) 658

BYRNE, BRENDAN, The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20, JSNT 23 (1985), 83-97

CADMAN, W.H., The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus, Oxford 1969

CARTER, WARREN, The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and the Definitive, JSNT 39 (1990), 35-58

CERFAUX, LUCIEN, L'évangile de Jean et le »logion johannique« des synoptiques, in: Recueil Lucien Cerfaux Bd.3, Gembloux 1962 (BEThL 18), 161-174

CHILDS, BREVARD S., The New Testament as Canon: An Introduction, (Philadelphia 1985) Valley Forge 1995

COLLINS, RAYMOND F., These Things have been Written. Studies on the Fourth Gospel, Leuven 1990 (LThPM 2)

CROSSAN, JOHN DOMINIC, It Is Written: A Structuralist Analysis of John 6, Semeia 25 (1983), 3-21

CULLMANN, OSCAR, Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975

CULLMANN, OSCAR, Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium, ders., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen, Zürich 1966, 187-191

CULLMANN, OSCAR, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich (1944) ^{3}1956 (AThANT 3)

CULPEPPER, R[ICHARD]. ALAN, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983

CULPEPPER, RICHARD ALAN, The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools, Missoula 1975 (SBLDS 26)

CURTIS, K. PETER G., Three Points of Contact Between Matthew and John in the Burial and Resurrection Narratives, JThS 23 (1972), 440-444

DAUER, ANTON, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, München 1972 (STANT 30)

DAUER, ANTON, Johannes und Lukas, Würzburg 1984 (FzB 50)

DENAUX, ADELBERT, The Q-Logion Mt 11,27 / Lk 10,22 and the Gospel of John, in: John and the Synoptics, hrsg. A.Denaux, Leuven 1992 (BEThL 101), 163-199

DIETZFELBINGER, CHRISTIAN, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, ZThK 82 (1985), 389-408

DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995

DOMERIS, BILL, The Paraclete as an Ideological Construct. A Study in the Farewell Discourses, JTSA 67 (1989), 17-23

DORMEYER, DETLEV, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993

DORMEYER, DETLEV, Evangelium als literarische und theologische Gattung, Darmstadt 1989 (EdF 263)

DRAPER, J.A., The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel, Neotest. 26 (1992), 13-29

ECO, UMBERTO, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München, 1990

ECO, UMBERTO, Nachschrift zum »Namen der Rose«, München 1986

EICHER, PETER, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München, 1977

EICHHORN, JOHANN GOTTFRIED, Einleitung in das Neue Testament, Bd.2, Leipzig 1810

EVANS, CRAIG A., On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel, BZ 26 (1982), 79-83

FAULHABER, DORIS, Das Johannesevangelium und die Kirche, Kassel 1938 (Kirche im Aufbau 7)

FELDTKELLER, ANDREAS, Der Synkretismusbegriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen, in: EvTh 52 (1992), 224-245

FELDTKELLER, ANDREAS, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1993 (NTOA 25)

FERRARO, GIUSEPPE, Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni, Brescia 1984 (StBi 70)

FISCHER, GÜNTHER, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f, Bern Frankfurt a.M. 1975 (EHS.T 38)

FISCHER, HANS RUDI, Information, Kommunikation und Sprache. Fragen eines Beobachters, in: AUTOPOIESIS, 67-97

FISCHER, HANS RUDI, Murphys Geist oder die glücklich abhanden gekommene Welt. Zur Einführung in die Theoriee autopoetischer Systeme, in: AUTOPOIESIS, 9-37

FLOOR, L. The Lord and the Holy Spirit in the Fourth Gospel, Neotest. 2 (1969), 122-130

FORESTELL, J.TERENCE, The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel, Rom 1974 (AnBib 57)

FORTNA, ROBERT T., The Fourth Gospel and its Predecessor, Edinburgh 1989

FRANCIS, PITT, The Holy Spirit. A Statistical Inquiry, ET 96 (1984/85), 136-137

FRANCK, ESKIL, Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John, Lund 1985 (CB.NT 14)

FREED, EDWIN D., Old Testament Quotations in the Gospel of John, Leiden 1965 (NT.S 11)

FREY, JÖRG, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: Hengel, Martin, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, Tübingen 1993 (WUNT 67), 326-429

FREY, JÖRG, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 (1992), 266-290

FREYNE, SEAN, Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in focus, in: To See Ourselves as Others See Us, hrsg. J. Neusner, E.S. Frerichs, Chico 1985, 117-143

GARDNER-SMITH, P., St.John and the Synoptic Gospels, Cambridge 1938

GÄRTNER, BERTIL, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament, Cambridge 1965

GEERTZ, CLIFFORD, Common sense als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987 ^{2}1991, 261-288

GEERTZ, CLIFFORD, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987 ^{2}1991, 44-95

GEISTHARD, GÜNTER, Skizze der Religionstheorie Niklas Lumanns, in: Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, hrsg. Michael Welker, Frankfurt a.M. 1985, 16-23

GEMÜNDEN, PETRA VON , Die Verfluchung des Feigenbaums Mk 11,13f.20f*, WuD 22 (1993),39-50

GEMÜNDEN, PETRA VON, Vegetationsmetaphorik im Neuen Textament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, Freiburg/Schweiz Göttingen 1993 (NTOA 18)

GENETTE, GÉRARD, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M. 1993

GENETTE, GERARD, Paratexte, Frankfurt a.M. 1987

GESE, HARTMUT, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977 (BEvTh 78), 152-201

GLASSON, T(HOMAS) FRANCIS, Moses in the Fourth Gospel, London 1963 (SBT 40)

GLASSWELL, M.E., The Relationship between John and Mark, JNST 23 (1985), 99-115

GNILKA, JOACHIM, Das Evangelium nach Markus, Bd.1 Zürich Einsiedeln Köln Neukirchen-Vluyn 1978 Bd.2 Zürich Einsiedeln Neukirchen-Vluyn [3]1989 (EKK II)

GOULDER, MICHAEL, An Old Friend Incognito, Scottish Journal of Theology, 45 (1992), 487-513

GRÄSSER, ERICH, An die Hebräer, Zürich Braunschweig Neukirchen-Vluyn Bd.1 1990 Bd.2 1993 (EKK XVII)

GRAYSTON, KENNETH, The Meaning of Παρακλητος, JSNT 13 (1981), 67-82

GRUNDMANN, WALTER, Das Evangelium nach Matthäus, Berlin [6]1986 (ThHK 1)

GUILDING, AILEEN, The Fourth Gospel and Jewish Worship. A study of the relation of St.John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system, Oxford 1960

GUMBRECHT, HANS ULRICH, Interpretation versus Verstehen von Systemen, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 171-185

GUNTHER, J.J., The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve, ThZ 37 (1981), 129-148

HAHN, FERDINAND, "Die Juden" im Johannesevangelium, in: Kontinuität und Erbe, FS Franz Mußner, Freiburg Basel Wien 1981

HARNACK, ADOLF, "Ich bin gekommen". Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens, ZThK 22 (1912), 1-30

HARTMAN, LARS, An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21, Studia Theologica 38 (1984), 29-45

HASLER, VICTOR, Glauben und Erkennen im Johannesevangelium. Strukturale und hermeneutische Überlegungen, EvTh 50 (1990), 279-296

HEINEMANN, JOSEPH, Prayer in the Talmud. Forms and Patterns, Berlin, New York 1977 (SJ 9)

HEISE, JÜRGEN, Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften, Tübingen 1967

HENGEL, MARTIN, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, Tübingen 1993 (WUNT 67)

HENGEL, MARTIN, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, JBTH 4 (1989), 249-288

HERDER, J.G., Von Gottes Sohn der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium, Riga 1797

HINRICHS, BOY, "Ich bin". Die Konsistenz des Johannesevangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu, Stuttgart, 1988 (SBS 133)

HOLTHUIS, SUSANNE, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993 (Stauffenburg-Colloquium Bd.28)

HOLTZMANN, H., Das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern, ZWTh 12 (1869), 62-85.155-178.446-456

IBUKI, YU, Die Wahrheit im Johannesevangelium, Bonn 1972 (BBB 39)

INTERTEXTUALITÄT, hrsg. U.Broich / M.Pfister, Tübingen 1985 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)

ISER, WOLFGANG, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976 [3]1990

JENSEN, STEFAN, Systemtheorie, Stuttgart u.a., 1983

JENSEN, STEFAN, Talcott Parsons. Eine Einführung, Stuttgart 1980

JEREMIAS, JOACHIM, Die Gleichnisse Jesu, Zürich [7]1965

JOHNSTON, GEORGE, The Spirit-Paraclete in the Gospel of John, Cambridge 1970 (MSSNTS 12)

KÄSEMANN, ERNST, Jesu letzter Wille nach Joh 17, Tübingen 1966

KELBER, WERNER H., In the Beginning Were the Words, JAAR 58 (1990), 69-98

KELBER, WERNER H., The Birth of a Beginning: John 1,1-18, Semeia 52 (1990), 121-144

KIPP, JOHN LEWIS, The Relationship between the Conceptions of "Holy Spirit" and "Risen Christ" in the Fourth Gospel: A Study of John 1-20, Diss. Princeton 1967

KITZBERGER, INGRID ROSA, Love and Footwashing: John 13:1-20 and Luke 7:36-50 Read Intertextually, Biblical Interpretation 2 (1994), 190-206

KJÄRGAARD, MOGENS STILLER, Metaphern, Gleichnisse und "Ich bin"-Aussagen im Johannesevangelium, in: Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, hrsg. Jean-Pierre van Noppen, Frankfurt a.M. 1988

KLAUCK, HANS-JOSEF, Der erste Johannesbrief, Zürich Braunschweig Neukirchen-Vluyn 1991 (EKK XXIII,1)

KLEINKNECHT, KARL THEODOR, Johannes 13, die Synoptiker und die »Methode« der johanneischen Evangelienüberlieferung, ZThk 82 (1985), 361-388

KLOS, HERBERT, Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Buße im vierten Evangelium, Stuttgart 1970 (SBS 46)

KOMMUNIKATION UND DIFFERENZ. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaaft, hrsg. Henk de Berg und Matthias Prangel, Opladen 1993

KOTHGASSER, ALOIS M., Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung, Salesianum 33 (1971), 557-598, und 34 (1972), 3-51

KRAEMER, HENDRIK, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Zürich 1940

KRAFFT, EVA, Die Personen des Johannesevangeliums, EvTh 16 (1956), 18-32

KRAGERUD, ALF, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, Oslo 1959

KRAMASCHKI, LUTZ, Das einmalige Aufleuchten der Literatur. Zu einigen Problemen im "Leidener Modell" systemtheoretischen Textverstehens, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 275-301

KRISTEVA, JULIA, Le mot, le dialogue et le roman, in : Σημειωτικὴ [sic!]. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969, 143-173

KÜGLER, JOACHIM, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6, Stuttgart 1988 (SBB 16)

KÜGLER, JOACHIM, Die Belehrung der Unbelehrbaren. Zur Funktion des Traditionsarguments in 1Joh, BZ 32 (1988), 249-255

KÜHSCHELM, ROMAN, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten »Dualismus« und »Determinismus« in Joh 12,35-50, Frankfurt a.M. 1990 (BBB 76)

KUNDSIN, KARL, Charakter und Ursprung der johanneischen Reden, Riga 1939 (Acta Universitatis Latviensis I 4)

KUNDZINŠ, KARLIS, Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Johannesevangeliums, FS Charisteria Iohanni Kõpp. Octogenario oblata, Holm 1954, 95-107 (PETSE 7)

LANDIS, STEPHAN, Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54, Berlin New York 1994 (BZNW 74)

LAUSBERG, HEINRICH, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Göttingen 1984 (NAWG.PH 5/1984)

LAUSBERG, HEINRICH, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960

LAUSBERG, HEINRICH, Minuscula philologica (V): Jesaja 55,10-11 im Evangelium nach Johannes, Göttingen 1979 (NAWG.PH 7/1979)

LAUSBERG, HEINRICH, Minuscula philologica (VII): Das Epiphonem des Johannes-Prologs, Göttingen 1982 (NAWG.PH 7/1982)

LAUSBERG, HEINRICH, Prolog J 1,1-18 und "corpus narrativum" J 1,19-20,29 als grundständig einander zugeordnete Teile des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde, Göttingen 1987 (NAWG.PH 1/1987)

LEE, DOROTHY, The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning, Sheffield 1994 (JSNT.S 95)

LINDARS, BARNABAS, Capernaum Revisited. John 4,46-53 and the Synoptics, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 1985-2000

LINDARS, BARNABAS, John and the Synoptic Gospels: A Test Case, NTS 27 (1981), 287-294

LOMBARD, H.A. / OLIVER, W.H., A Working Supper in Jerusalem: John 13:1-38 Introduces Jesus' Farewell Discourses, Neotest. 25 (1991), 357-378

LONA, HORACIO E., Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage, Bern, Frankfurt a.M., 1976 (EHS.T 65)

LORENZEN, THORWALD, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie, Stuttgart 1971 (SBS 55)

LOWE, MALCOLM, Who Were the Ἰουδαῖοι ?, NT 18 (1976), 101-130

LUHMANN, NIKLAS, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977

LUHMANN, NIKLAS, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M., ^{2}1985

LUTHARDT, CHR. ERNST, Das johanneische Evangelium, Nürnberg I 1852. II 1853

LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, Zürich Einsiedeln Köln Neukirchen-Vluyn Bd.1 1985 Bd.2 1990 (EKK I)

MAHONEY, ROBERT, Two Disciples at the Tomb. Background and Message of John 20,1-10, Bern Frankfurt a.M. 1974 (Theologie und Wirklichkeit 6)

MAIER, JOHANN, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, Darmstadt 1982 (EdF 177)

MALATESTA, EDWARD, The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel, Bib. 54 (1973), 539-550

MANESCHG, HANS, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt a.M., Bern 1981 (EHS.T 157)

MANSON, W., The εγω ειμι of the Messianic Presence in the New Testament, JThS 47 (1946), 137-145

MARTYN, J.LOUIS, History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville ^{2}1979

MCCAFFREY, JAMES, The House With Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3, Rom 1988 (Anbib 114)

MEEKS, WAYNE A., Die Funktion des Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979, 245-283 (Englisch: "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", JBL 91 (1972), 44-72)

MEEKS, WAYNE A., The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Leiden 1967 (NT.S 14)

MERKEL, HELMUT, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche, Bern Frankfurt a.M. Las Vegas 1978 (TC 3)

MINEAR, PAUL S., The Beloved Disciple in the Gospel of John, NT 19 (1977), 105-123

MOLONEY, FRANCIS J., A Sacramental Reading of John 13,1-38, CBQ 53 (1991), 237-256

MOLONEY, FRANCIS J., Reading John 2:13-22: The Purification of the Temple, RB 97 (1990), 432-452

MORETON, M.J., Feast, Sign, and Discourse in John 5, StEv IV, Berlin 1968, 209-213

MÜLLER, PETER, "Verstehst du auch, was du liest?". Lesen und Verstehen im Neuen Textament, Darmstadt 1994

MÜLLER, ULRICH B., Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, ZThK 71 (1974), 31-77

MUSSIL, STEPHAN, Wahrheit oder Methode. Zur Anwendung der Systemtheoretischen und dekonstruktiven Differenzlehre in der Literaturwissenschaft, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 61-90

MUSSNER, FRANZ, Jesus und "das Haus des Vaters" - Jesus als "Tempel", in: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie, FS Josef G. Plöger, 1983, 267-275

NASSEHI, ARMIN, Wie wirklich sind Systeme?. Zum ontologischen und epistememologischen Status von Luhmanns Theorie selbstrefentieller Systeme, in: Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmannns Hauptwerk, hrsg. Werner Krawietz und Michael Welker, Frankfurt a.M., 1992, 43-70

NEIRYNCK, FRANS, John 21, NTS 36 (1990), 321-336

NEIRYNCK, FRANS, John 4,46-54. Signs Source and/or Synoptic Gospels, ETL 60 (1984), 367-375

NEIRYNCK, FRANS, John 5,1-18 and the Gospel of Mark, in: The Interrelation of the Gospels, Leuven 1990 (BEThL 95), 438-450

NEIRYNCK, FRANS, John and the Synoptics, in: L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Leuven 1977 (BEThL 44), 73-106

NEIRYNCK, FRANS, John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories, NTS 30 (1984), 167-187

NEIRYNCK, FRANS, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ. Lc 24,12 et Jn 20,5, ETL 53 (1977), 113-152

NEIRYNCK, FRANS, Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matthéenne (Matt. xxviii. 1-10), NTS 15 (1968/69), 168-190

NEIRYNCK, FRANS, The Anonymous Disciple in John 1, ETL 66 (1990), 5-37

NEIRYNCK, FRANS, The Other Disciple in Jn 18,15-16, ETL 51 (1975), 113-141

NEIRYNCK, FRANS, The Signs Source in the Fourth Gospel. A Critique of the Hypothesis, Evangelica II, 1991, 651-678

O'DAY, GAIL R., Narrative Mode and Theological Claim: A Study in the Fourth Gospel, JBL 105 (1986), 657-668

O'DAY, GAIL R., Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim, Philadelphia 1986

ONUKI, TAKASHI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen Dualismus, Neukirchen-Vluyn 1984 (WMANT 56)

ORT, CLAUS-MICHAEL, Sozialsystem "Literatur" - Symbolsystem "Literatur". Anmerkungen zu einer wissenssoziiiologischen Theorieoptionn für die Literaturwissenschaft, in: Literaturwissenschaft und Systemtheorie - Position, Kontroversen, Perspektiven, hrsg. Siegfried J.Schmidt, Opladen 1993

PAINTER, JOHN, John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel, JSNT 28 (1986), 31-61

PAMMENT, MARGARET, The Fourth Gospel's Beloved Disciple, ET 94 (1982/83), 363-367

PANCARO, SEVERINO, The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John, Leiden 1975 NT.S 42

PANCARO, SEVERINO, The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St John, NTS 21 (1975), 396-405

PETUCHOWSKI, JAKOB J., Das "Achtzehngebet", in: Jüdische Liturgie. Geschichte - Struktur - Wesen, hrsg. H.H. Henrix, Freiburg Basel Wien 1979 (QD 86), 77-88

PETUCHOWSKI, JAKOB J., Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: Jüdische Liturgie. Geschichte - Struktur - Wesen, hrsg. H.H. Henrix, Freiburg Basel Wien 1979 (QD 86), 13-32

PHILLIPS, GARY A., Sign/Text/Différance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism, in: Intertextuality, ed. Heinrich F. Plett, Berlin New York 1991 (Research in text theory; Vol.15), 78-97

PLATON, Πολιτεία, bearb. Dietrich Kurz. Griech. Text von Émile Chambry. Dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990 (Platon, Werke in 8 Bänden, hrsg. Gunther Eigler, Bd.4)

PLUMPE, GERHARD / WERBER, NIELS, Différance, Differenz, Literatur. Systemtheoretische und dekonstruktivistische Lektüren, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 91-112

PORSCH, FELIX, Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums, Stuttgart 1978

PORSCH, FELIX, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, Frankfurt a.M. 1974 (FTS 16)

POTTERIE, I(GNACE) DE LA, Parole et Esprit dans S. Jean, in: L'Évangile de Jean. Source, rédaction, théologie, Leuven 1976 (BEThL 44), 177-201

POTTERIE, IGNACE DE LA, La vérité dans Saint Jean I u. II, 1977 (AnBib 73.74)

POTTERIE, IGNACE DE LA, Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimaint, Bibl. 67 (1986), 343-359

PRANGEL, MATTHIAS, Zwischen Dekonstruktivismus und Konstruktivismus. Zu einem systemtheoretisch fundierten Ansatz von Textverstehen, in: Kommunikation und Differenz. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und kunstwissenschaft, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Opladen 1993, 9-31

PRANGEL, MATTHIAS, Kontexte - aber welche? Mit Blick auf einen systemtheoretischen Begriff "objektiven Textverstehens", in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 153-169

QUAST, KEVIN, Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis, Sheffield 1989 (JSNTS 32)

REBELL, WALTER, Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums, Frankfurt a.M. u.a., 1987 (BET 20)

REIM, GÜNTER, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium, Cambridge 1974 (MSSNTS 22)

RENSBERGER, DAVID, Johannine Faith and Liberating Community, Philadelphia 1988

RICOEUR, PAUL / JÜNGEL, EBERHARD, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974

RICOEUR, PAUL, Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit, München 1991 (Übersetzung von: Temps et récit, tome III. Le temps raconté, Paris 1985)

RISSI, MATHIAS, Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11), in: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, FS Oscar Cullmann, Hamburg 1967, 76-92

ROLOFF, JÜRGEN, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970,

ROLOFF, JÜRGEN, Der johanneische "Lieblingsjünger" und der Lehrer der Gerechtigkeit, NTS 15 (1968/69), 129-151

ROTHFUCHS, WILHELM, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, Stuttgart u.a. 1969 (BWANT 88)

RUCKSTUHL, EUGEN / DSCHULNIGG, PETER, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums, Freiburg/Schweiz Göttingen 1991 (NTOA 17)

RUCKSTUHL, EUGEN, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, Freiburg/Schweiz Göttingen 1987 (NTOA 5)

RUSCH, GEBHARD, Phänomene, Systeme, Episteme. Zur aktuellen Diskussion systemtheoretischer Ansätze in der Literaturwissenschaft, in: KOMMUNIKATION UND DIFFERENZ. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Opladen 1993, 228-244

SABBE, MAURITS, Can Mt 11,27 and Lk 10,22 Be Called a Johannine Logion ?, in: Logia. Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens, Leuven 1982 (BEThL 59), 363-371

SABBE, MAURITS, John 10 and its relationship to the Synoptic Gospels, in: The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, hrsg. J.Beutler / R.T.Fortna, Cambridge 1991 (MSSNTS 67), 75-93. 156-161

SABBE, MAURITS, The Anointing of Jesus in Jn 12,1-8 and It's Synoptic Parallels, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 2051-2082

SABBE, MAURITS, The Arrest of Jesus in Jn 18,1-11 and Its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer's Hypothesis, in: L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Leuven 1977 (BEThL 44), 203-234

SABBE, MAURITS, The Footwashing in Jn 13 and Its Relation to the Synoptic Gospels, ETL 57 (1982), 279-308

SABBE, MAURITS, The Trial of Jesus before Pilate in John and Its Relation to the Synoptic Gospels, in: Studia Neotestamentica. Collected Essays, Leuven 1991 (BEThL 98), 467-513

SAND, ALEXANDER, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1986 (RNT)

SANDELIN, KARL-GUSTAV, Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity, Åbo 1986 (AAAbo.H 64/3)

SAVIGNY, EIKE VON, Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1989

SCHENK, W[OLFGANG], Interne Strukturierungen im Schluß-Segment Johannes 21: συγγραφή + σατυρικόν / ἐπιλογος, NTS 38 (1992), 507-530

SCHENK, WOLFGANG, Die Um-Codierungen der matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17, in: John and the Synoptics, Leuven 1992 (BEThL 101), 587-607

SCHLIER, HEINRICH, Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium, in: ders., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, hrsg. von Veronika Kubina und Karl Lehmann, Freiburg Basel Wien 1980, 165-178 [= Communio 2 (1973), 97-108]

SCHMIDT, SIEGFRIED J., Die Selbstorganisation des Literatursystems im 18. Jhdt., Frankfurt a.M. 1989

SCHMIDT, SIEGFRIED J., Konstruktivismus, Systemtheorie und Empirische Literaturwissenschaft. Anmerkungen zu einer laufenden Debatte, in: DIFFERENZEN. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Tübingen Basel 1995, 213-245

SCHMIDT, SIEGFRIED J., Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation, München, 2. verb. Auflage 1976

SCHNEIDER, G[ERHARD], Art. ἐξηγέομαι, in: EWNT II, 14f

SCHNEIDER, GERHARD, Auf Gott bezogenes »mein Vater« und »euer Vater« in den Jesus-Worten der Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 1751-1781

SCHNELLE, UDO, Johannes und die Synoptiker, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 1799-1814

SCHNELLE, UDO, Paulus und Johannes, EvTh 47 (1987), 212-228

SCHRAM, TERRY LEONARD, The Use of IOUDAIOS in the Fourth Gospel. An Application of some Linguistic Insights to a New Testament Problem, Diss. Utrecht 1974

SCHULZ, SIEGFRIED, Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden, Stuttgart 1960 (BZNW 81)

SCHWANITZ, DIETRICH, Kommunikation und Bewußtsein. zur systemtheoretischen Rekonstruktion einer literarischen Bestätigung der Systemtheorie, in: Kommunikation und Differenz. Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und kunstwissenschaft, hrsg. Henk de Berg / Matthias Prangel, Opladen 1993, 101-103

SCHWANITZ, DIETRICH, Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma, Opladen 1990

SCHWEIZER, EDUARD, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herjunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, ^{2}1965 (FRLANT.NF 38)

SCHWEIZER, EDUARD, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1973 (NTD 2)

SEGOVIA, FERNANDO F., The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991

SMITH, D. MOODY, John 16:1-15, Interp. 33 (1979), 58-62

SMITH, D. MOODY, John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem, NTS 26 (1980), 425-444

SOARES-PRABHU, GEORGE M., Der Blindgeborene. Verständnis eines johanneischen Zeichens im heutigen Indien, in: Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung, hrsg. G.M. Soares-Prabhu, Freiburg Basel Wien 1984 (TDW 6)

STALEY, JEFFREY LLOYD, The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel, Atlanta 1988 (SBL.DS 82)

STALEY, JEFFREY L., Stumbling in the Dark, Reaching for the Light. Reading Character in John 5 und 9, Semeia 53 (1991), 55-80

STAUFFER, ETHELBERT, Art. Εγώ, ThWNT 2 (1935), 341-360

STEGEMANN, EKKEHART W. / STEGEMANN, WOLFGANG, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart Berlin Köln 1995

STEGEMANN, WOLFGANG, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, Göttingen 1991 (FRLANT 152)

STENGER, WERNER, Strukturale Lektüre der Ostergeschichten des Johannesevangeliums (Joh 19,31-21,25), in: ders., Strukturale Beobachtungen zum Neuen Testament, Leiden u.a. 1990 (NTTS 12), 202-242 [= A.Stock, M.Wichelhausen (Hrsg.), Ostern - in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen, Zürich Einsiedeln Köln 1979, 129-177]

STOLZ, FRITZ, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988

SUGGIT, J.N., John 13-17 Viewed Through Liturgical Spectacles, Neotest. 26 (1992), 47-58

SUGGIT, J.N., Nikodemus, the True Jew, Neotest. 14 (1981), 90-110

TEEPLE, HOWARD M., The Mosaic Eschatological Prophet, Philadelphia 1957 (JBL.MS 10)

THEISSEN, GERD, Autoritätskonflikte in den johanneischen Gemeinden. Zum "Sitz im Leben" des Johannesevangeliums, in: Διακονια, FS Basilios Stogiannos, Thessaloniki 1988, 243-258

THEOBALD, MICHAEL, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh, Münster 1988 (NTA NS 20)

THEOBALD, MICHAEL, Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog, Stuttgart 1983 (SBS 106)

THOMAS, GÜNTER, Welt als relative Einheit und als Letzthorizont. Zum azentrischen Weltbegriff in Niklas Luhmanns Soziale Systeme, in: Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmannns Hauptwerk, hrsg. Werner Krawietz und Michael Welker, Frankfurt a.M., 1992, 327-354

THOMAS, JOHN CHRISTOPHER, The Fourth Gospel and Rabbinic Judaism, ZNW 82 (1991), 159-182

THOMPSON, MARIANNE MEYE, "God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen": The Characterisation of God on the Gospel of John, Semeia 63 (1993), 177-204

THYEN, HARTWIG, "Das Heil kommt von den Juden", in: Kirche, FS Günther Bornkamm, Tübingen 1980, 163-184

THYEN, HARTWIG, Art. Ich-Bin-Worte, RAC 17, 147-213 (1994)

THYEN, HARTWIG, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 200-225

THYEN, HARTWIG, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, TR 39 (1974) 1-69. 222-252. 289-330, TR 42 (1977) 211-270, TR 43 (1978) 328-359, TR 44 (1979) 97-134

THYEN, HARTWIG, Das Johannes-Evangelium als literarisches Werk, in: Teufelskinder oder Heilsbringer - die Juden im Johannes-Evangelium, hrsg. Dietrich Neuhaus, Frankfurt a.M. 1990, 112-132

THYEN, HARTWIG, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1-12,19) als »Palimpsest« über Synoptischen Texten, in: The Four Gospels Bd.3, Leuven 1992 (BEThL 100), 2021-2050

THYEN, HARTWIG, Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh.21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: L'Évanglie de Jean. Sources, Rédaction, Théologie, Leuven 1977 (BEThL 44), 259-299

THYEN, HARTWIG, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, JbAC 35 (1992), 19-46

THYEN, HARTWIG, Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen nach Texten des Johannesevangeliums, in: Seht euer Gott, hrsg. D.Puttkammer/ W.Wolf, Neukirchen-Vluyn (Texte zur Bibel 4), 8-49

THYEN, HARTWIG, Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums, in: J.Beutler / R.T.Fortna (Hrsg.), The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, Cambridge 1991 (MSSNTS 67), 116-134.163-168

THYEN, HARTWIG, Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: John and the Synoptics, Leuven 1992 (BEThL 101), 81-107

THYEN, HARTWIG, Noch einmal: Johannes 21 und "der Jünger, den Jesus liebte", in: Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. FS Lars Hartmann, Oslo Copenhagen Stockholm Boston 1995, 147-189

TILBORG, SJEF VAN, De zelfpresentatie van Jezus in het Johannes-evangelie. Een christologie tussen letterlijke en figuurlijke taal, TTh 34 (1994), 128-144

VORSTER, WILLEM S., Intertextuality and Redaktionsgeschichte, in: S.Draisma (Hsrg.), Intertextuality in Biblical Writings, FS B. van Iersel, Kampen 1989, 15-26

VOUGA, FRANÇOIS, Le quatrième évangile comme interprete de la tradition synoptique. Jean 6, in: John and the Synoptics, Leuven 1992 (BEThL 101), 261-279

WAAL, C. VAN DER, The Gospel according to John and the Old Testament, Neotest. 6 (1972), 28-47

WAHLDE, URBAN C. VON, The Johannine "Jews": A Critical Survey, NTS 28 (1982), 33-60

WEISS, HEROLD, The Sabbath in the Fourth Gospel, JBL 110 (1991), 311-321

WEIZSÄCKER, C., Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864

WELKER, MICHAEL, Die neue "Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie, in: Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, hrsg. Michael Welker, Frankfurt a.M. 1985, 93-119

WELKER, MICHAEL, Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme, in: Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmannns Hauptwerk, hrsg. Werner Krawietz und Michael Welker, Frankfurt a.M., 1992, 355-370

WENGST, KLAUS, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1990

WERBER, NIELS, Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation, Opladen 1992

WERNLE, PAUL, Altchristliche Apologetik im Neuen Testament, ZNW 1 (1900), 42-65

WERNLE, PAUL, Die synoptische Frage, Freiburg Leipzig Tübingen 1899

WIEFEL, WOLFGANG, Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge, ThZ 35 (1979), 213-227

WINDISCH, HANS, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927, 110-137

WINDISCH, HANS, Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?, Leipzig 1926 (UNT 12)

WITTGENSTEIN, LUDWIG, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Bd.1, Frankfurt a.M. 1984.[5]1989

WITTSCHIER, STURMIUS M., Partizipative Identität. Ein theologischer Versuch zum "ICH BIN" nach dem Johannes-Evangelium, in: Studien zum Problem der Identität, hrsg. Georg Scherer, Opladen 1982 (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen; Nr.3098), 479-530.598-612.623-629

WOLTER, MICHAEL, Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, ZNW 79 (1988), 1-16

ZIMMERMANN, HEINRICH, Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4 (1960), 54-69.266-276

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Das Johannesevangelium als Gegenstand einer systemtheoretischen Betrachtung 1

A. Warum Systemtheorie in der Johannesauslegung? 1

B. Was ist ein System? 3

1. Autopoietische Systeme 4
2. Wie wirklich sind Systeme? 5
   1) Systeme mit Modellcharakter 6
   2) Muster (bzw. pattern) 8
3. System und Subsystem 9

C. Literaturwissenschaft und Systemtheorie 10

1. Ein Text als autopoietisches System? 12
2. Die Textwelt als selbstgesteuertes System 14
3. Textwelt und Lebenswelt 15
4. Die Besonderheiten Heiliger Texte 16

D. Die urchristliche Religion als religiöses Zeichensystem 17

1. Religion als Zeichensystem 17
2. Die Entstehung des urchristlichen Zeichensystems 19
3. Funktion des JohEv für die Gesamtheit des christlichen Zeichensystems 20

E. Aufbau der folgenden Darstellung 23

F. Glossar 25

I. Teil: Selbstreferenz 26

A. Selbstreferenz des Protagonisten 26

1. Vorjohanneische Selbstreferenz Jesu 27
2. Der Prolog des JohEv und das Konzept der Selbstoffenbarung 29
   1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (V1) 29
   2. ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (V18) 31
      a) Übersetzungen 31
         (1) Offenbarung 32
         (2) Die Πολιτεία-Stellen 32
         (3) Die Begründung bei DE LA POTTERIE 33
         (4) Sir 43,31 34

(5) Gott als Objekt der Offenbarung im JohEv? 35
b) 1,18 als Epiphonem 37
3) Der Prolog als Leseanweisung 38
4) Die Selbstdeutung des Wortes 41
3. Jesus Christus als Thema seiner Reden 42
1. ἐγώ εἰμι 44
a) Absolutes Ich Bin 45
(1) Der Seewandel (Joh 6,20) 45
(2) Joh 8 46
(3) Die Gefangennahme (Joh 18) 46
b) Bildworte mit soteriologischem Nachsatz 47
c) 4,26 und Verwandtes: Sein und Reden 50
(1) 4,26 50
(2) 9,37 51
(3) 8,18 52
(4) 8,25 53
(5) Ich und ihr 53
2) Weitere selbstbezügliche Aussagen 54
4. Das Reden Jesu als Thema seiner Reden 55
1. ἀμὴν αμήν: Jesus redet und sagt, daß er's tut 55
2) Andere Formen betonten Sprechens 55
3) Selbstzitate und Ähnliches 56
4) Die Reden über das Wort 56
5. Die Offenbarung im Text 57
1) Hörerreaktionen 57
a) Das Petrusbekenntnis 58
b) Der Abschluß der Abschiedsreden 61
c) Weitere Reaktionen 61
2) Verstockungstheorie 62
B. Selbstreferenz des Textes 62
1. Das JohEv als Selbstkommentar 62
1) Das Verhältnis der Offenbarungsreden zum Erzählstoff 62
2) Die Offenbarung durch den Text 64
2. Die Schlußbemerkungen 64

1) 20,30f 64
2) 21,24f 67
3) 21,25 als Abschluß des Vier-Evangelien-Kanons? 70
3. Die Erzählerkommentare 71
4. Zusammenfassung: Selbstreferenz und Absolutheitsanspruch 72

II. Teil: Bezugnahmen auf die Zeichenwelt des Judentums 74
A. Schrift 74
1. Erfüllungszitate 74
2. Andere Zitate 77
3. Anspielungen 79
4. Erwähnung der Schrift 80
5. Jesu Umgang mit der Schrift 81
6. Bedeutung des Gesetzes 82
7. Zusammenfassung: Die Schrift als Element des joh Zeichensystems 85
B. Personen 88
1. Mose 88
2. Jesaja 91
3. Abraham 92
4. Jakob 94
5. Zusammenfassung: Atl Autoritäten im joh Zeichensystem 95
C. Riten und Feste 95
1. Feste 95
1) Passa 96
2) Das ungenannte Fest in Joh 5 98
3) Laubhütten: 7f 98
4) Tempelweihfest: 10,22ff 99
2. Sabbat 100
3. Ritualgebote 103
D. Tempel 105
1. Jesu Verhältnis zum Tempel 105
1) Die joh Fassung der Tempelreinigung 105
2) Der Jerusalemer Tempel im weiteren JohEv 109
2. Das Konzept der Anwesenheit Gottes in Jesus Christus 111

III.Teil: Bezugnahmen auf die Lebenswelt **114**
A. Konkrete Hinweise im Text 116
1. Synagogenausschluß und tödliche Bedrohung (16,2) 116
1. ἀποσυνάγωγος 116
a) Akteure und Betroffene 117
b) Art der Maßnahmen 120
c) Datierung 121
d) Beschränkung auf das JohEv 122
e) Gründe für den Ausschluß 123
f) Folgen für die joh Christen 125
g) Innere Ablösung und neue Identität 127
2) Märtyrertod 128
a) Mögliche historische Entsprechungen 130
(1) Ordentliches Gerichtsverfahren 130
(2) Lynchjustiz 131
(3) Delationen 132
2. Die "heimlichen Jünger" 134
3. "Die Juden" 137
1) "Die Juden" als Feinde - Die Feinde als "die Juden" 138
2) Wer sind "die Juden"? 138
3) Der synoptische Gebrauch von Ἰουδαῖος 139
4) "Die Juden" und die Außenstehenden 140
B. Konsequenzen für den Text bzw. seine Auslegung 141
1. Bekenntnis und Zeugnis 142
1) Bekenntnisse 142
2) Die Befragungsszenen 143
3) Zeugnis 144
4) Bekenntnisformulierungen 144
5) Die Figur des Petrus 146
2. Identität (Joh 9) 148
1) Die Heilung des Blindgeborenen 148
2) Sprache und Identitätsgewinn 150
3) Neue Identität in neuer Gemeinschaft 150
3. Der Kosmos 151

1) "Die Juden" und "die Welt" 151
2) Der joh Dualismus 154
3) κόσμος und Lebenswelt 157

IV.Teil: Bezugnahmen auf das christliche Zeichensystem 158
A. Unterschiede in der Behandlung der Referenzsysteme 158
1. Heilige Schrift? 158
2. Textsortendifferenz 160
B. Methodik 161
1. Intertextualität 161
1) Genette 164
2) Anwendung auf das JohEv 165
3) Markierungen 166
C. Das Verhältnis zu den Synoptikern 168
1. Ergänzungstheorie 168
2. Unabhängigkeitstheorie 169
1) Synoptikerkenntnis 169
a) Beispiele für die Kenntnis der einzelnen Synoptiker (Einzeltextreferenzen) 171
(1) Lk 172
(a) Lazarus, Maria und Martha: Lk Figuren im JohEv 173
(2) Mk 175
(a) Joh 6 175
(3) Mt 178
(a) Der Auferstandene am Grab 178
(b) Noli me tangere 179
(c) "meine Brüder" 179
b) Das JohEv als Evangelium (Systemreferenz) 182
c) Der abweichende Stil 184
3. Verdrängungstheorie 185
1) Das Verhältnis der Großevangelien zu Mk 185
2) Warum Joh die Synoptiker nicht explizit nennt 187
4. Interpretationstheorie 188
1) Frühe Ansätze 188
2) Luthard 190

3) Weizsäcker 190
D. Systemtheoretisch-intertextuelles Modell 192
1. Kritik der Redaktionskritik 192
2. Das JohEv als Meta-Evangelium 193
3. Intertextualität statt Literarkritik 195
4. Das JohEv als intertextueller Text 197
5. Referenzformen 198
1) Parallelperikopen 198
a) Der βασιλικός von Kapernaum 198
2) Korrekturen 201
a) Der Weg nach Golgatha 201
b) Gethsemane 202
3) Verweise 203
4) Zusammenfassung 204
E. Referenzen zu Texten außerhalb des Evangelienbereichs 205
1. Paulus 206
2. Hebräerbrief 207
3. Apokalypse 208
4. Johannesbriefe 209
F. Liturgische Referenzen 210
1. Abendmahlsreferenzen 211
1) Brotrede 211
2) Fußwaschung 213
3) Das Fischessen in Joh 21 215
4) Joh 15: Der Weinstock 216
5) 19,34: Blut und Wasser 216
2. Taufreferenzen 217
1) Taufe als Neue Geburt 218
2) Die geöffneten Augen 219
3. Vaterunser und Joh 17 220
4. Sonntagsfeier 222

V.Teil: Geliebter Jünger und Paraklet: Die Autopoiesis des joh Zeichensystems 224
A. Der Geliebte Jünger: Ein verschwundener Autor 224

1. Bezeichnung 224
2. Identifikationsversuche 225
3. Eindeutige Texte 227
1) Die Einführung des Geliebten Jüngers (Kap.13) 227
2) Die Identifikation des Geliebten Jüngers mit dem Autor (Kap.21) 229
3) Der Geliebte Jünger und die Mutter Jesu (Kap.19) 231
4) Der Lauf zum leeren Grab (Kap.20) 232
4. Texte, in denen möglicherweise vom Geliebten Jünger die Rede ist 235
1) Der Bekannte des Hohenpriesters (18,15) 235
2) Das Todeszeugnis (19,35) 235
3) Die Begegnung mit Jesus (Kap.1) 237
5. Der Geliebte Jünger als Interpret der Tradition 239
B. Der Paraklet: Ein mitgebrachter Interpret 242
1. Die Parakletsprüche 242
1) Erster Parakletspruch (14,16f) 246
a) bleiben 246
2) Zweiter Parakletspruch (14,26) 247
a) lehren und erinnern 247
3) Dritter Parakletspruch (15,26) 249
a) Zeugnis geben 249
4) Letzter Parakletspruch (16,7-15) 249
a) kommen 250
b) die Welt überführen 250
c) in aller Wahrheit leiten 251
d) hören und reden 252
e) das Zukünftige verkündigen 253
f) Jesus verherrlichen 253
g) aus dem Meinigen nehmen und verkündigen 254
2. Der (Heilige) Geist 255
1) Der Geist, der auf Jesus ruht: Joh 1,32f 256
2) Geist und Taufe: Joh 3,5-8 257
3) Geist ohne Maß: Joh 3,34 258
4) Geist und Wahrheit: Joh 4,23f 259
5) Wort und Geist: Joh 6,63 260

6) "Geist gab es noch nicht": 7,39 260
7) Die Gabe des Heiligen Geistes: Joh 20,22 261
3. Der Paraklet als Interpret des Textes 263
C. Zusammenfassung: Geliebter Jünger und Paraklet 265

Der Leser als Poet:. Statt einer Zusammenfassung 269

Anhang 273
1. EGW bei Joh 273
2. Synopse der Verfolgungsankündigung 274

Literaturverzeichnis 275
A. Kommentare, Hilfsmittel, Textausgaben 275
1. Kommentare zum Johannesevangelium 275
2. Textausgaben und Hilfsmittel 276
B. Monographien und Aufsätze 276