

Kyrios im Johannesevangelium

Eine exegetische Untersuchung
zum Kyrios-Titel im Johannesevangelium

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

vorgelegt von

Woo-Jin Shim
aus Seoul, Korea

Heidelberg 2003

Referent: Prof. Dr. Gerd Theißen

Korreferent: Prof. Dr. Hartwig Thyen

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
A. Themenstellung	1
B. Grundfragen der Interpretation des JohEv	1
C. Religions- und Traditionsgeschichte	5
D. Kyrios bei Paulus	7
E. Kyrios im MkEv	10
F. Kyrios im MtEv und LkEv	11
G. Aufbau der Arbeit	12
II. Prolog und Einleitung des JohEv	14
III. Der erste Teil des JohEv	22
A. Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin	22
B. Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten	31
C. Die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda	35
D. Die Brotspeisung	37
E. Die Heilung eines Blindgeborenen	44
F. Die Auferweckung des Lazarus	50
G. Die Hellenen	55
IV. Der Abschiedsteil	58
A. Fußwaschung	59
B. Die erste Abschiedsrede	62
C. Weinstockrede	93
V. Der Osterteil	100
A. Das Thomasbekenntnis	101
B. Das Gespräch des Auferstandenen mit Petrus	108
VI. Schluss	114
Literaturverzeichnis	116

I. Einleitung

A. Themenstellung

»Kyrios« ist einer der drei wichtigsten Titel Jesu: »Messias«, »Sohn Gottes« und »Kyrios«. Neben »Messias« und »Sohn Gottes« wird »Kyrios« von fast allen NT-Schriften sehr oft verwendet (»Kyrios« ist das dritthäufigste Wort im NT; θεός 1318mal; Ἰησοῦς 919mal; κύριος 719mal). »Kyrios« begegnet vor allem bei Paulus als christologischer Titel und hat bei ihm eine wichtige Bedeutung. Aber nicht nur bei Paulus, sondern auch in den synoptischen Evangelien findet sich »Kyrios« sehr oft.

Der Titel »Kyrios« hat einige Merkmale, die ihn von anderen Titeln Jesu unterscheiden. Erstens wird »Kyrios« in der LXX als ein Titel verwendet, der Gott bezeichnet – ein Gebrauch, der sich auch in NT-Schriften findet. Unter allen Titeln Jesu ist »Kyrios« der einzige, der sich auch auf Gott beziehen kann. Zweitens kann »Kyrios« nicht nur mit einer religiösen Bedeutung verbunden sein, sondern im profanen Sinn einen »Höhergestellten« bezeichnen, dem ein »Sklave« korrespondiert¹.

Es ist auffallend, dass »Kyrios« im JohEv bisher selten untersucht worden ist. Dieser Begriff des JohEv stand im Schatten der Diskussion neutestamentlicher Theologie. Traditionelle Vorurteile über »Kyrios« im JohEv haben dabei eine Rolle gespielt, denn unter den Joh.-Forschern wird allgemein vorausgesetzt, dass der Kyriosbegriff im JohEv nicht wesentlich ist, beziehungsweise erst im Auferstehungsbericht, also nur für den Erhöhten, eine wichtige Bedeutung hat.

Ist dem wirklich so? Diese Arbeit sucht nach einem neuen Verständnis des Kyrios-Titels im JohEv. Sie geht von der Überzeugung aus, dass man ein großes Interesse des Joh-Evangelisten am Kyrios-Titel finden kann, das in seinem ganzen Evangelium zum Ausdruck kommt. Das Interesse von Joh am »Kyrios« bzw. an der mit diesem Titel verbundenen Theologie, die im ganzen JohEv durchschimmert, ist das Hauptthema dieser Arbeit.

B. Grundfragen der Interpretation des JohEv

1. Der Weg von der Literarkritik zur Endgestaltsexegese

Aufgrund der vielen Widersprüche im JohEv vermutet J. Wellhausen (Das Evangelium Johannis, Berlin 1908) eine »Grundschrift«, die später sekundär bearbeitet wurde. Ein Beispiel für derartige Widersprüche ist die Aufforderung, aufzustehen und dem Verräter entgegenzugehen (14,31), weil sie eine unmittelbare Fortsetzung erst in 18,1 bei der Inhaftierung Jesu durch Judas findet². Bis heute

¹ Das ist auch im JohEv vorausgesetzt: »Der Sklave ist nicht größer als sein Herr« (13,16; 15,20).

² Weiter vgl. 7,3.4; 12,36.44; 20,2.11; 20,30f; 21,24f. E. Schwartz (Aporien im vierten Evangelium, Berlin 1907/8) hat diese erzählerischen Brüche johanneische »Aporien« genannt.

bietet diese Grundschrifthypothese eine Erklärung für die Entstehung des JohEv, die immer wieder vorgebracht wird: Es sei in zwei Editionen entstanden.

Eine Alternative bietet die Drei-Quellen-Theorie von R. Bultmann, nach der eine Redenquelle, eine Semeiaquelle und eine Passionsgeschichte vom Evangelisten zusammengearbeitet wurden und das Ganze später durch eine kirchliche Redaktion überarbeitet zu sein scheint.

Der Gedanke einer speziellen »Redenquelle« begegnet zum ersten Mal bei C. H. Weisse (Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838). Die Reden des JohEv gehen seiner Ansicht nach auf eine Sammlung zurück, die der Apostel seinen Schülern hinterlassen habe. Die Schüler hätten sie mit weiterer Überlieferung von Jesus (ohne Kenntnis der Synoptiker) zu einem Evangelium zusammengestellt. Nach W. Soltau (Das Problem des Johannesevangeliums und der Weg zu seiner Lösung, ZNW 16 (1915) 24-53) ist eine Grundschrift durch eine Sammlung erbaulicher Reden aus Antiochien in zwei Schüben ergänzt worden.

Den Weg zur Annahme einer »Semeiaquelle« eröffnete A. Faure (Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922) 99-121) mit der Annahme eines "Wunderbuchs". Dieses Wunderbuch habe die fünf großen joh Wunder (Joh 2.4.5.9.11) enthalten, wobei nur die ersten beiden nummeriert worden seien. Schluss dieses Wunderbuchs ist nach ihm Joh 12,37-38 und 20,20-21. Er nimmt aber nicht an, dass Joh 6 aus dieser Quelle stammt, weil das Brotwunder in den synoptischen Berichten erzählt wird.

Die Annahme einer »kirchlichen Redaktion« begegnet in der Joh-Forschung zum ersten Mal bei A. Loisy (Le quatrième évangile, Paris 1903 ²1921). Folgt man ihm, ist das JohEv das Werk eines zum Christentum bekehrten, von der Gnosis geprägten Heiden. In seiner Grundschrift habe er Christus in einer mystisch-gnostischen Frömmigkeitssprache ausgelegt. Sie sei im 2. Jh. durch eine kirchliche Redaktion mehrfach überarbeitet worden, um kirchlich akzeptabel zu sein.

R. Bultmann³ hat diese drei literarkritischen Hypothesen aufgenommen und weiterentwickelt. 1) Die Redenquelle-Hypothese hat Bultmann mit der Annahme einer »Offenbarungsredenquelle« weitergeführt. Sie enthält die Reden eines gnostischen Erlösers und geht nicht auf den Apostel Johannes zurück, sondern auf einen ehemaligen Täuferschüler. 2) Hinsichtlich der »Semeiaquelle« erweiterte Bultmann nur den Bestand: Er zählte zu ihr sieben Wunder (also auch die Brotspeisung und den Seewandel) und darüber hinaus auch die Jüngerberufungen in Kap. 1, das Samaritanergespräch 4,5-42 und 7,1-13. 3) Nach Bultmann gehen einige Zusätze auf die »kirchliche Redaktion« zurück, z. B. Hinweise auf die Sakramente, auf Taufe (3,5) und Abendmahl (6,51b-58), ferner Aussagen mit futurischer Eschatologie (5,28f; 6,39f.44), AT-Zitate und das Nachtragskapitel (Joh 21). Diese kirchliche Redaktion habe auch Umstellungen vorgenommen, durch die z. B. eine "Lichtrede" auseinandergerissen worden sei, deren Splitter man jetzt in 8,12; 12,44-50; 8,21-29, 12,34-36 und 10,19-21 finden könne.

³ R.BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24 (1925) 100-146; DERS, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1941. ²¹1986; DERS, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 ⁹1984.

Wir finden also bei Bultmann ein Drei-Quellen- und Drei-Schichten-Modell. Nach den drei Quellen folgt als älteste Schicht deren Bearbeitung durch den Evangelisten und schließlich durch die kirchliche Redaktion.

Nach Bultmann ging die Entwicklung in zwei Richtungen: zum einen kam es zu einer Renaissance der Grundschriftypothesen mit Reduzierung der (drei) Quellen auf eine einzige Quelle und zum anderen zu einer Zuspitzung der Redaktionsgeschichte zur Endgestaltsexegese.

Neue Beiträge zeigen die Tendenz, zwei der drei Quellen Bultmanns (die Semeiaquelle mit der Passionsgeschichte) als eine einzige Quellenschrift zu betrachten und zu bezweifeln, dass die Offenbarungsreden eine eigenständige Quelle sind. So kam es zu einer Rückkehr zur Grundschriftypothese. Ein Beispiel ist R. T. Fortna (*The Gospel of Signs*, Cambridge 1970): Er rekonstruiert aufgrund der johanneischen Aporien ein "Wunderevangelium". Er erweitert dabei die Semeiaquelle zu einem selbständigen Evangelium, zu dem auch eine Passionsgeschichte gehört⁴.

Zweitens wird der Anteil des Evangelisten an der Endgestalt des Evangeliums immer höher eingeschätzt. Die ihm zugeschriebenen Texte werden vermehrt. Bei J. Becker (*Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4), Bd. I-II, Gütersloh Würzburg³1991) wird der Anteil des Evangelisten schon deshalb größer, weil er mit zwei Quellen (Semeiaquelle und Passionsbericht) auskommt und auf die Offenbarungsredenquelle verzichtet. Auch der Anteil der kirchlichen Redaktion wird bei ihm größer, weil er manche der "deplaziert" erscheinenden Stücke einer kirchlichen Redaktion zuschreibt. H. Thyen (Art. JohEv, TRE 17 (1988) 200-225; DERS, *Seht, euer Gott. Sieben Auslegungen zu Passions- und Ostertexten aus dem Johannesevangelium*, Texte zur Bibel 4, Neukirchen-Vluyn 1988) repräsentiert den Übergang von der Literarkritik zu einer konsequenten Endgestaltsexegese: Wenn man den Anteil des Redaktors immer mehr (quantitativ) ausweite und gleichzeitig damit rechne, dass er (qualitativ) seine Traditionen und Quellen positiv aufgreift, dann sei es nahe liegend, den Endredaktor den eigentlichen Evangelisten zu nennen und seinen Text als kohärenten Text auszulegen.

Diese Arbeit geht von der Endgestalt des Textes aus. Sie rechnet aber mit einem Wachstum bei der Entstehung des JohEv. Die Annahme einer Semeiaquelle wird offen gelassen.

2. Das Verhältnis zu den Synoptikern⁵

⁴ Eine umfassende Darstellung der Forschungsgeschichte der Semeiahypothese bietet G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETL 116), Leuven 1994. Er zeigt, dass in der neuesten internationalen Forschung die Kritik an dieser Hypothese deutlich überwiegt.

⁵ J. BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht* (SBS 5), Stuttgart 1965; A. DAUER, *Johannes und Lukas* (FzB 50), Würzburg 1984; A. DENAUX (Hrg.), *John and the Synoptics* (BETL 101), Leuven 1992; K. T. KLEINKNECHT, *Johannes 13, die Synoptiker und die "Methode" der johanneischen Evangelienüberlieferung*, ZThK 82 (1985) 361-388; F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics*, in: M. DE JONGE (Hrg.), *L'Evangile de Jean. Source, redaction, theologie* (BETL 44), Leuven 1977, S. 73-106; F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics 1975-1990*, in: A. DENEUX, *John and the Synoptics*, S. 3-62; M. SABBE, *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: M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean. Source, redaction, theologie*, S. 203-234; M. SABBE, *John and the Synoptics: Neiryneck vs. Boismard*, EThL 56 (1980) 125-131; W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und*

Im Allgemeinen sind folgende Unterschiede zwischen JohEv und syn. Evangelien bekannt: Im JohEv wird von der Reise nach Jerusalem dreimal berichtet (2,13; 5,1; 7,10), aber in den syn. Ev. nur einmal als Reise zum Todespassa. Dadurch erstreckt sich die Wirksamkeit Jesu im JohEv auf 2 Jahre, dagegen in den syn. Ev. nur auf ein halbes Jahr. Joh berichtet vom Todestag Jesu als dem 14. Nisan, aber in den syn. Ev ist er der erste Tag des Passafestes (= 15. Nisan). Seewandel und Speisung der 5000 kommen gemeinsam im JohEv und in syn. Ev vor, aber die Dämonenaustreibungen fehlen im JohEv.

Trotz solcher Unterschiede ist das Verhältnis des JohEv zu den Synoptikern sehr kontrovers. Die verschiedenen Positionen der Joh.-Forscher kann man in folgender Tabelle ordnen.⁶

Joh kennt die Synoptiker nicht und schöpft aus eigener Überlieferung.	Joh kennt die Synoptiker nicht, wohl aber deren zugrundeliegenden Traditionen.	Joh kennt die Synoptiker.	Joh kennt Mt und Lk.	Joh kennt Mk.
Higgins Manson Menoud Michaelis J. A. T. Robinson E. P. Sanders W. Wilkens	J. Becker O. Böcher P. Borgen R. E. Brown R. Bultmann A. Dauer C. H. Dodd Feine-Behm R. Fortna E. Haenchen F. Hahn E. Käsemann R. Schnackenburg J. Schniewind S. Schulz	E. D. Freed E. Hirsch K. T. Kleinknecht Lightfoot F. Neiryneck F. Overbeck M. Sabbe H. Strathmann H. Thyen	Bailey C. K. Barrett Howard Sparks B. H. Streeter H. Teeple	Blinzler R. M. Grant Meinertz

Diese Arbeit will die umstrittene Frage offen lassen und das JohEv so interpretieren, dass die Ergebnisse weder die Unabhängigkeit noch die Abhängigkeit des JohEv von den Synoptikern voraussetzen.

Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin New York 1992, S. 118-123; R. SCHNACKENBURG, Synoptische und johanneische Christologie. Ein Vergleich, in: F. VAN SEGBROECK / C. M. TUCKETT / G. VAN BELLE / J. VERHEYDEN (Hrg.), The Four Gospels 1992 III (FS F. NEIRYNCK) (BETL 100), Leuven 1992, S. 1723-1750; G. SCHNEIDER, Auf Gott bezogenes "mein Vater" und "euer Vater" in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: F. VAN SEGBROECK / C. M. TUCKETT / G. VAN BELLE / J. VERHEYDEN (Hrg.), The Four Gospels 1992 III, S. 1751-1781; U. SCHNELLE, Johannes und die Synoptiker, in: F. VAN SEGBROECK / C. M. TUCKETT / G. VAN BELLE / J. VERHEYDEN (Hrg.), The Four Gospels 1992 III, S. 1799-1814; G. STRECKER, Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682), Göttingen 1992, S. 203-234; H. THYEN, Art. JohEv, TRE 17 (1988) 200-225; DERS, Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: A. DENEUX, John and the Synoptics, S. 81-107; P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin New York 1975, S. 416-420.

⁶ M. SASSE, Vorlesungsheft (nicht publiziert), 2000.

C. Religions- und Traditionsgeschichte

Die Frage nach der Herkunft des christologischen Kyrios-Titels ist kontrovers. Es bestehen zwei Ableitungsmöglichkeiten.

Die religionsgeschichtliche Schule vertrat die These, dass Jesus im hellenistischen Christentum als Kultgottheit interpretiert und die sich damit verbindenden Vorstellungen von z. B. Isis und Sarapis auf ihn übertragen wurden. Bousset sah im Bekenntnis »Jesus der Herr« die Hellenisierung des christlichen Glaubens und eine spätere Stufe der Christologie, welche zur charakteristischen Christologie des Heidenchristentums wurde. In seinem im Jahr ²1921 erschienenen Klassiker »Kyrios Christos«⁷ äußert Bousset, dass »Kyrios« im JohEv unwesentlich sei. Seiner Ansicht nach verschwindet diese Bezeichnung, die im hellenistischen Urchristentum eine so entscheidende Rolle spielte, im JohEv fast ganz⁸. Der Verfasser des vierten Evangeliums wolle die Bezeichnung »Kyrios« nicht auf den auf Erden wandelnden Jesus, sondern nur auf den erhöhten Herrn anwenden, weil der Titel nur im Auferstehungsbericht vorkomme. Aus der Tatsache, dass der Titel »Kyrios« in den johanneischen Briefen gänzlich fehlt, schließt Bousset, dass Joh den Titel »Kyrios« tatsächlich im Großen und Ganzen meiden wollte⁹. Der eigentliche Titel, mit dem Joh die Würdestellung Jesu umschreibt, ist bei Bousset »Sohn Gottes«¹⁰. Er sagt, dass der Evangelist in dem Begriff »Sohn Gottes« alles das zusammenfasst, was bei Paulus und im »hellenistischen Vulgärchristentum« in dem Titel »Kyrios« enthalten ist¹¹.

Die These der religionsgeschichtlichen Schule ist in jüngerer Zeit auf viel Kritik gestoßen¹². Überzeugend ist das Argument von Hengel, der es für ein „völlig sinnloses Unterfangen“ hält, den Sprachgebrauch von »Kyrios« als Anleihe aus den Mysterienkulten mit ihrer "Kyria Isis" oder dem "Kyrios Sarapis" ableiten zu wollen. Er weist darauf hin, dass Sarapis erst spät und nur am Rande Mysteriengott wurde, dass der Titel "Kyrios" für Mysteriengötter gerade nicht typisch war, und dass es zudem kaum Zeugnisse für Mysterien im Syrien des 1. Jhdts. n. Chr. gibt. Dagegen lasse sich für die Entwicklung von der einfachen respektvollen Anrede "rabbi" oder "mari" gegenüber Jesus bis zum voll entfaltenen Kyrios eine genauso stringente innere Folgerichtigkeit nachweisen wie beim »Gottessohn«¹³. Hengel zufolge ist nur bei Isis »Kyria« für eine Gottheit, die in einem Mysterienkult verehrt wurde, belegt. Ansonsten ist Herr (Baal, Mare) ein verbreitetes allgemeines Gottesprädikat.

Eine Alternative zur religionsgeschichtlichen Ableitung aus den Mysterienkulten ist die Ableitung aus der jüdischen Gottesverehrung durch Übertragung des alttestamentlichen Gottesprädikats »Adonai« (= LXX »Kyrios«) auf Jesus. Aber

⁷ W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen ²1921, 186-222.

⁸ Ebd., 186.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 188.

¹¹ Ebd., 191.

¹² Überblicke mit Positionen z. B. L. W. Hurtado, Forschungen zur neutestamentlichen Christologie seit Bousset, ThBeitr 11 (1980) 158-171.

¹³ M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977, 120-125.

auch bei dieser These gibt es einige Schwierigkeiten¹⁴. Erstens ist fraglich, ob JHWH wirklich »māre'« genannt wurde. Jesus wurde nachweislich »māre'« gerufen (vgl. Maranatha). Beim Verlesen der Schrift ersetzte man das Tetragramm יהוה durch einen äquivalenten Begriff, im Hebräischen durch 'ādōnāy als Kere. Aber gab es tatsächlich ein analoges aramäisches Kere (māre')? Die Antwort ist schwierig, weil dieses bisher nicht bezeugt ist. Dabei ist aber beachtenswert, dass māreh / mārjā' als Gottesname in den Qumranschriften bezeugt ist (11QTgJob XXIV, 6f; 1QGenAp XX, 12f). Eine weitere Schwierigkeit stellt sich für die LXX. In den ältesten LXX-Handschriften wird das Tetragramm nicht durch Kyrios wiedergegeben, sondern durch eine griechische Wiedergabe des Tetragramms. Möglich ist, dass man im Griechischen »Kyrios« las, aber sicher bezeugt ist das nicht¹⁵. Allgemein kann man in jedem Fall nachweisen, dass »Herr« bei Griechisch sprechenden Juden ein Gottesprädikat war (vgl. Jos Ant 10,90: Gott ist hier »der Herr aller«: τῶν πάντων κύριος). Auch darf man nicht übersehen, dass Paulus, die Evangelisten und andere Verfasser der NT-Schriften die LXX mit »Kyrios« zitieren. Deshalb kann man nicht sagen, »Kyrios« sei erst in christlichen Handschriften zum Gottesnamen geworden, da in den ältesten vorchristlichen vier LXX-Handschriften das Tetragramm stehe und nicht wie in späteren LXX-Handschriften »Kyrios«.

Die ältesten Belege für die Bezeichnung Jesu als Kyrios sind: (1) der Gebetsruf »Maranatha« der Aramäisch sprechenden Urgemeinde (1 Kor 16,22; Did 10,6; griechisch Offb 22,20). In diesem Ruf »Maranatha« ist der kommende Herr gemeint¹⁶. Er geht auf das frühe palästinische Urchristentum zurück¹⁷ und bringt dessen Naherwartung zum Ausdruck. Die Erhaltung einer aramäischen Formel in griechischen Texten weist auf das hohe Alter dieses Rufs.

(2) Auch Ps 110 mag eine Rolle in der Verbindung der Erhöhungsvorstellung mit dem Kyrios-Titel gespielt haben: »Der Herr sprach zu meinem Herrn: "Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache«. Dieser Psalm ist so weit im Urchristentum verbreitet, dass er schon früh auf Jesus bezogen worden ist. Das Urchristentum hat das zweite Kyrios auf Jesus bezogen verstanden und damit die Übertragung des Kyrios-Titels auf Jesus gerechtfertigt. Die Erhöhung

¹⁴ Vgl. G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen²1997, 486.

¹⁵ Jedoch gibt es einige Indizien dafür. Nach Rösel könnte κύριος für das Tetragramm ursprünglicher Bestandteil der Übersetzung gewesen sein, obwohl das Tetragramm in den ältesten vorchristlichen vier LXX-Handschriften steht. Vgl. M. RÖSEL, Theologie der griechischen Bibel zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, VT 48 (1998) 49-62 und DERS, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: Ernten, was man sät (FS K. Koch), hrsg. von D. R. Daniels, U. Gleßner, M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377.

¹⁶ »Komm, Herr!« oder »Der Herr ist gekommen!«. Nach Hahn soll das »Maranatha« nur imperativisch verstanden werden und die philologisch mögliche Deutung als Perfectum oder Perfectum praesens soll ausscheiden, weil dieser Ruf seinen festen Platz in der Abendmahlsliturgie hat und dort bisweilen durch einen eschatologischen Ausblick ersetzt wird. Das Argument von Hahn scheint überzeugend zu sein, weil dieser Ruf im Rahmen einer Abendmahlsfeier vorkommt (1 Kor 16,22; Did 10,6). Aber die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten ist nicht leicht, wie Karrer in jüngster Zeit gezeigt hat. Vgl. F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen³1966, 100-112 und M. KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament (JCNT 11), Göttingen 1998, 342-343.

¹⁷ Mit diesem Ruf hat Rawlinson schon in früherer Zeit die These der religionsgeschichtlichen Schule kritisiert: »Die Formel "Marana tha" ist in der Tat die Achillesferse von Boussets Theorie«. Vgl. A. E. J. RAWLINSON, The New Testament Doctrine of Christ. The Bampton Lectures for 1926, London 1926, 235.

wird im Sinne der Einsetzung des Kyrios in die himmlische Herrscherstellung zur Rechten Gottes interpretiert (vgl. Mt 22,24; Apg 2,34ff; Hebr 1,13 u.a.).

(3) In paulinischen Briefen findet man einige vorpaulinische Formeln, die die Übertragung des Kyrios-Titels auf Jesus zeigen (z. B. Phil 2,6-11; 1 Kor 8,5-6; Röm 10,9). Das geschah bei Paulus bewusst und steht im Zentrum seiner Theologie¹⁸. Das wird im nächsten Kapitel in Bezug auf die sprachlichen Merkmale des Kyrios-Titels behandelt.

D. Kyrios bei Paulus

Da der Kyrios-Titel mit der Verehrung des Erhöhten Jesu eng verbunden ist, ist er im Osterglauben verwurzelt. Dass die Auferstehung Jesu von den Toten der Grund für seine Verehrung als Kyrios war, geht aus einer vorpaulinischen Formel hervor: »Denn wenn du mit deinem Munde bekenntest, dass Jesus der Herr (κύριος) ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet« (Röm 10,9). Das Kyrios-Bekenntnis ist äußerlich hörbar, der Glaube an die Auferstehung ist sein innerer Grund¹⁹. Besonders aus dem Philipperhymnus (Phil 2,6-11) geht die mit diesem Titel verbundene kultische Verehrung des Kyrios hervor: »Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,9-11).

Was bei Paulus das Problematische des Kyrios-Titels war, scheint die Doppeldeutigkeit seiner Beziehung auf Gott und Jesus zu sein, also nicht zwischen profanem und religiösem Sinn, sondern die Ambivalenz innerhalb des religiösen Sinns. Er verwendet zwar Kyrios auch profan (1 Kor 8,5; Gal 4,1; Röm 14,4), aber diese Verwendung ist auf sehr wenige Fälle beschränkt und steht nicht im Zentrum seiner Theologie.

Paulus hat aber bei der Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels zwischen Gott und Jesus mit Sorgfalt differenziert. Hier sei ein Beispiel dafür genannt. In seinem ersten Brief verwendet er θεός sehr häufig (36mal). θεός kommt in 1 Thess sogar häufiger als Kyrios (24mal) vor. In den Verwendungen von θεός kann man aber keine Verbindung zwischen θεός und Kyrios finden. In den Versen dagegen, in denen θεός und Jesus zusammen vorkommen, wird θεός mit »Vater« verbunden, während »Kyrios« mit Jesus verknüpft wird (1,1.3; 3,11.13): »Er selbst aber, Gott, unser Vater, und unser Herr Jesus lenke unsern Weg zu euch hin« (3,11); »damit eure Herzen gestärkt werden und untadelig seien in Heiligkeit vor Gott, unserem Vater, wenn unser Herr Jesus kommt mit allen seinen Heiligen« (3,13). Auch in den Versen, wo θεός ohne Vater und mit Jesus zusammen zu finden ist, wird Kyrios mit Jesus verbunden (2,15; 4,1; 5,9.23): »Denn Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorn, sondern dazu, das Heil zu erlangen durch unsern Herrn Jesus Christus« (5,9). Kyrios meint in den eigenen Aussagen des Paulus meist nicht Gott, sondern Jesus.

¹⁸ In diesem Zusammenhang ist die Aussage Hahns überlegenswert: »"Bruder des Herrn" [...] Bei dieser Anwendung von Kyrios ist der Blick primär auf den irdischen Jesus gerichtet«. Vgl. F. HAHN, Christologische Hoheitstitel, 91.

¹⁹ G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, 485.

Es ist unbestreitbar, dass Paulus den Kyrios-Titel für Gott in alttestamentlicher Tradition kannte, da er aus der LXX häufig zitiert hat. In diesen Zitaten kommt Kyrios oft vor und bedeutet dann meistens Gott. Eigentlich ist es erstaunlich, dass er den Kyrios-Titel in seinen eigenen Aussagen hauptsächlich für Jesus verwendet hat. Der Ausdruck »Gott« kommt in den Paulusbriefen nämlich nach wie vor häufig vor, und Paulus benutzt das Kyrios für Gott in Zitaten aus der LXX ohne Änderung. Aber wenn er selbst von Gott sprechen will, verwendet er unmittelbar θεός oder θεός mit »Vater«. In Gal 4,6 wird Gott ganz deutlich als Vater angeredet: »Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt in unsre Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater!«²⁰ Diese Differenzierung der Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels durch die Verbindung von θεός mit dem Vater und von Kyrios mit Jesus wird in weiteren Briefen von Paulus fortgesetzt²¹.

Indem Paulus Gott in seinen eigenen Aussagen Vater nennt, kann er Irritationen durch die Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels vermeiden und die Unmissverständlichkeit der Anwendung des Kyrios-Titels auf Jesus verbessern.

Vor allem in der εἰς-Akklamation ist der Unterschied zwischen »Gott als Vater« und »Jesus als Kyrios« deutlich: »Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott (εἰς θεός), den Vater (ὁ πατήρ), von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn (εἰς κύριος), Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn« (1 Kor 8,5-6). Die Übertragung des Kyrios-Titels auf Jesus in dieser εἰς-Akklamation wird von Theissen beobachtet. Er meint, die Akklamation »es ist ein Gott« (εἰς θεός) gilt ursprünglich ausschließlich Gott selbst²². Sie wird in 1 Kor 8,6 auch auf Jesus übertragen. Mit dieser Übertragung des Kyrios-Titels wird Jesus in der Tat in die Nähe Gottes gerückt. In Bezug auf den Philipperhymnus und Jes 45,23 LXX sagt er, dass der Jesus verliehene Name der »Kyrios-Titel« ist, mit dem der Gottesname gemeint ist. Die Akklamation Jesu als »Kyrios« war die einschneidendste Neuerung nach Ostern gewesen. Der Auferstandene ist neben Gott verehrt worden.

Was man noch in dieser εἰς-Akklamation für charakteristisch halten kann, ist die Verbindung von Gott mit Vater sowie von Jesus mit Kyrios. »Kyrios« scheint an dieser Stelle religiöse Bedeutung zu haben. Bei den vielen Göttern und vielen Herren scheint Paulus in religiösem Sinn verehrte Größen zu meinen. Unter ihnen ist »Vater« der einzige wahre Gott und Jesus der einzige wahre »Kyrios«.

Indem Paulus Jesus mit Kyrios und Gott mit Vater jeweils streng verbindet, wurde die Verwendung des Kyrios-Titels für Jesus bei ihm gefestigt und verstärkt. Einige *sprachliche* Merkmale dafür sind hier kurz zu erwähnen:

²⁰ Vgl. Röm 8,14-17: »Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, dass ihr euch abermals fürchten müsstet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, lieber Vater!« (8,15).

²¹ Vgl. 1 Kor 1,3.9; 6,11.14; 7,17; 8,6; 12,3; 15,24.57; 2 Kor 1,2.3; 11,31; 13,13; Gal 1,1.3.4; 4,6; Röm 1,4.7; 5,1.11; 6,23; 7,25; 8,14-17.39; 10,9; 15,6.30; Phil 1,2; 2,11; 4,20; Phlm 1,3; Sie wird in Pseudo-Paulusbriefen weiter fortgesetzt, vgl. Eph 1,2.3.17; 5,20; 6,23; Kol 1,3; 3,17; 2 Thess 1,1.2.12; 2,16; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2.

²² G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, 485-486.

- Der Kyrios-Titel für Jesus wird sehr häufig mit anderen Wörtern fest verbunden. Diese Syntagmen des Kyrios-Titels lassen sich vierfach differenzieren: 1. »Unser Herr Jesus Christus« (ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός), 2. »Herr Jesus Christus« (ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός), 3. »Unser Herr Jesus« (ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς), 4. »Herr Jesus« (ὁ κύριος Ἰησοῦς). Die jeweiligen Verbindungsformen haben jeweils eine andere Entwicklungsgeschichte. Zum Beispiel findet man in den Pastoralbriefen nur die längste Verbindungsform »Unser Herr Jesus Christus«, die die wichtigsten Titel Jesu ohne Auslassung enthält. Nur sie ist dominant in einigen judenchristlichen Schriften (Jak, Jud). Nur diese längste Verbindungsform überlebt in Spätschriften im Urchristentum. In der Tat kann man sagen, dass sie vollständiger als die anderen ist, denn sie umfasst die wichtigsten Titel Jesu und das Possessivpronomen Plural, das die Zugehörigkeit zu Jesus und die Gemeinsamkeit unter den Gläubigen ausdrückt. Wegen dieser Vollständigkeit kann man vermuten, dass diese Verbindungsform im späten Urchristentum bevorzugt wurde, weil es schon den Weg zur Konsolidierung gegangen war. Nicht nur in den Pastoralbriefen und in den judenchristlichen Schriften, sondern auch in 1 Petr ist sie die einzige Verbindungsform des Kyrios-Titels, und auch bei den Kirchenvätern ist sie dominant.
- Man kann einige Varianten dieser längsten Verbindungsform im Spätchristentum beobachten. σωτήρ kommt nur in den Spätschriften als Titel vor. In 1 Tim wird σωτήρ dreimal für Gott verwendet (ὁ σωτήρ ἡμῶν θεός 1,1; 2,3; 4,10), wobei er in 2 Tim einmal für Jesus verwendet wird (ὁ σωτήρ ἡμῶν Χριστός Ἰησοῦς 1,10). Interessanterweise wird σωτήρ in Tit 3mal mit Gott und 3mal mit Jesus nacheinander verbunden, als ob der Autor des Tit die Verwendung von σωτήρ in 1 Tim (für Gott) und in 2 Tim (für Jesus) dialektisch aufgenommen hätte (ὁ σωτήρ ἡμῶν θεός und ὁ σωτήρ ἡμῶν Χριστός Ἰησοῦς: Gott → Jesus → Gott → Jesus → Gott → Jesus Tit 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6). In Jud wird σωτήρ einmal mit Gott verbunden (»dem alleinigen Gott, unserm Heiland, sei durch Jesus Christus, unsern Herrn ...« 1,25). In 2 Petr findet man schließlich eine »Mischform« von κύριος und σωτήρ (ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός 1,11; 2,20; 3,18; vgl. 1,1; 3,2). Insgesamt sehen die Verbindungsformen von σωτήρ wie Varianten der längsten Verbindungsform aus.
- Der Kyrios-Titel für Jesus, den Paulus nicht in Verbindungsformen, sondern ohne Zusatz in seinen eigenen Aussagen verwendet, wird häufig mit der Präposition ἐν verbunden. In 1 Thess findet man »im Herrn« nur zweimal bei 13maligem Vorkommen des allein verwendeten Kyrios, aber Paulus benutzt den Ausdruck später sehr häufig. In Röm Kap. 16 kommt diese Benutzungsform von »Kyrios« ausschließlich vor (7 / 7mal) und dominiert in seinen Spätbriefen (in Phil 80 % / in Phlm 100 %). Der Ausdruck »im Herrn« begegnet auch in einigen Pseudo-Paulusbriefen (Kol, Eph, 2 Thess), aber auffälligerweise ist er in den Pastoralbriefen gänzlich verschwunden. Dieser typisch paulinische Ausdruck »im Herrn« ist in anderen NT-Schriften kaum zu finden.

Zusammenfassend kann man über den Kyrios-Titel bei Paulus Folgendes sagen, was in Bezug auf das JohEv wichtig sein könnte:

Erstens wird Jesus mit der Übertragung des Kyrios-Titels in die Nähe Gottes gerückt. Er wird als ein göttliches Wesen neben Gott verehrt. Auch im JohEv wird

der *Kyrios* Jesus als Gott angerufen (20,28). Wie bei Paulus ist Jesus im JohEv der Präexistente und Erhöhte mit gottheitlichem Status²³.

Zweitens dürfte das paulinische Motiv »im Herrn-Sein« auch im JohEv spürbar sein. Der Ausdruck »im Herrn« ist typisch paulinisch. Er fehlt im JohEv, es könnte aber möglicherweise kein Zufall sein, dass man ein dem »im Herrn-Sein« vergleichbares Motiv im JohEv häufig findet, z. B.: »Bleibt in mir und ich in euch. Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt« (15,4) ; »damit sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast« (17,21).

Drittens ist bei Paulus das Problematische die Doppeldeutigkeit der Beziehung des *Kyrios*-Titels auf Gott und Jesus. Indem er aber Gott oft mit »Vater« verbindet, obwohl Gott ursprünglich mit dem *Kyrios*-Titel (LXX) verbunden war, konnte er den *Kyrios*-Titel hauptsächlich für Jesus verwenden. Das Motiv »Gott als Vater« ist ja im JohEv unter allen NT-Schriften am häufigsten zu finden (141mal)²⁴.

Im Unterschied zu Paulus liegt das Problematische des *Kyrios*-Titels bei Joh an anderer Stelle. Es liegt nicht in der Doppeldeutigkeit seiner Beziehung auf Gott und Jesus, sondern bei der zwischen profanem Sinn und religiösem Titel. Joh steht zwar auf den Schultern des Paulus, denn manche Einflüsse von Paulus sind im JohEv spürbar. Aber im Unterschied zu Paulus hatte Joh ein anderes Vorhaben vor Augen. Er blickt mit dem *Kyrios*-Titel auf jenen irdischen Jesus, für den Paulus nur ein geringes Interesse zeigt.

Es gibt nämlich bei Joh nicht nur die paulinische, sondern auch eine andere Strömung. Auf der einen Seite steht der Glaube von Paulus an den Präexistenten und Erhöhten mit gottheitlichem Status, auf der anderen Seite wird die Überlieferung vom Irdischen in der synoptischen Tradition geformt und in den ersten Evangelien zunehmend von der Hoheit des Erhöhten durchdrungen, ohne dass es in den synoptischen Evangelien zu einem Glauben an die Präexistenz Jesu kommt²⁵. Im JohEv verschmelzen die beiden Entwicklungsstränge²⁶. Deswegen ist es nötig, dass man den *Kyrios*-Titel in den synoptischen Evangelien auch in die Überlegungen einbezieht. Im folgenden Kapitel werden einige Beobachtungen dazu kurz skizziert.

E. *Kyrios* im MkEv

Im MkEv kommt »*Kyrios*« 16mal vor. Aber anders als bei Paulus wird beim *Kyrios*-Titel zwischen Jesus und Gott im MkEv nicht streng differenziert. Jesus spricht von sich selbst als *Kyrios* (2,28; 11,3), aber auch Gott wird als *Kyrios* angeredet (12,29-30). Das heißt, der *Kyrios*-Titel ist im MkEv sowohl für Gott als auch für Jesus gültig. Am deutlichsten ist das in 12,35-37: »... Wieso sagen die

²³ Vgl. G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 255.

²⁴ Vgl. 1 Joh (14mal), 2 Joh (viermal), Mk (18mal), Mt (63mal), Lk (56mal), Apg (35mal), in allen paulinischen Schriften (63mal), in allen judenchristlichen Schriften (20mal), in übrigen Schriften (siebenmal).

²⁵ Vgl. G. THEISSEN, Die Religion, 255.

²⁶ Ebd.

Schriftgelehrten, der Christus sei Davids Sohn? David selbst hat durch den heiligen Geist gesagt: "Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege." Da nennt ihn ja David selbst seinen Herrn. Woher ist er dann sein Sohn? ...²⁷. Hier wird Jesus in die Nähe Gottes gerückt. Er sitzt zur Rechten Gottes und wird als Kyrios bezeichnet. Er ist möglicherweise präexistent, denn schon David hat ihn »Kyrios« genannt. Damit ist auch im MkEv spürbar, dass der Kyrios-Titel im Osterglauben wurzelt und aufgrund der Verehrung des Erhöhten als christologischer Titel mit dem irdischen Jesus verbunden wurde. Aber im Laufe des Evangeliums ist das schwer erkennbar. Vor allem wird der Kyrios-Titel im Auferstehungsbericht nicht mit Jesus verbunden.

Anders als bei Paulus scheint Mk bei der Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels zwischen Gott und Jesus nicht sorgfältig differenziert zu haben. Jesus wird in die Nähe Gottes gerückt und ebenso wie Gott Kyrios genannt. Also werden im MkEv sowohl Jesus als auch Gott mit dem Kyrios-Titel bezeichnet. Im Vergleich zu den anderen christologischen Titeln ist der Kyrios-Titel im MkEv nicht dominant. Die im MkEv vorkommenden Personen sprechen Jesus sehr selten mit Kyrios an (7,28; 11,9) und die Jünger nie. Der Erzähler selbst nennt Jesus einmal Kyrios (1,3), aber nur am Anfang des Evangeliums und auch das in einem Zitat aus der LXX. Der Erzähler selbst bezeichnet Jesus im Laufe des Evangeliums in Eigenformulierungen nie als Kyrios.

Insgesamt wird Jesus im MkEv andeutungsweise in die Nähe Gottes gerückt und dabei Kyrios genannt, aber man muss feststellen, dass die Exklusivität des Kyrios-Titels als christologischer Titel für Jesus nicht deutlich wird und dass die Rückbindung des im Osterglauben wurzelten Kyrios-Titels in den Erzählungen vom irdischen Jesus nicht klar erkennbar durchschimmert.

F. Kyrios im MtEv und im LkEv

Im MtEv und im LkEv wird der Kyrios-Titel sehr häufig und vielfältig verwendet (77mal / 103mal).

1. Gott wird neben Jesus in beiden Evangelien häufig Kyrios genannt (vgl. Mt 1,20.22 u.v.a.; Lk 1,16.28 u.v.a.). Die Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels durch den Bezug auf Gott und Jesus wird von Mt und Lk nicht so konsequent

²⁷ In diesem Abschnitt korrigiert Mk das Verhältnis zwischen Christus und David, das er vor dem Einzug in Jerusalem zur Vorbereitung der Akklamation des Volkes hergestellt hat: »... Gelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt ...« (11,10). Jesus wird vorher von dem blinden Bettler, Bartimäus, mit »Sohn Davids Jesus« gerufen (10,47-48). Mk hat wohl die Gefahr bei dem Titel »Sohn Davids« gemerkt, dass die Autorität Christi unter der Davids zu stehen kommt. Angesichts dessen wollte er zwei Sachen in Ordnung bringen. Das Verhältnis zwischen Christus und David soll nicht unterbrochen, sondern im positiven Sinne weitergeführt werden, aber David soll Christus untergeordnet werden. In diesem Abschnitt zitiert Jesus aus Ps 110,1. Ps 110 ist ein Lied Davids von der Herrschaft und dem Gericht des Christus. Im Ausdruck »der Herr sprach zu meinem Herrn« bedeutet das erste κύριος Gott und das zweite κύριος Christus, wobei das Possessivpronomen μου David meint. Sinngemäß wird der Satz übersetzt: »Gott sprach zu Christus, der der Herr Davids ist.« Hier definiert Jesus deutlich, dass Christus nicht Sohn Davids sein kann: »Da nennt ihn ja David selbst seinen Herrn. Woher ist er dann sein Sohn?« (12,37), und die Zuhörer haben es für verständlich gehalten: »Und alles Volk hörte ihn gern« (12,37). Mit diesem Zitat wird das Verhältnis zwischen Christus und David festgestellt. Christus steht nicht unter David, sondern über ihm. Christus ist derjenige, der der Herr Davids ist und zur Rechten Gottes sitzt.

differenziert wie bei ihrem Vorgänger Mk.

2. Die in beiden Evangelien vorkommenden Personen reden Jesus nicht nur mit Kyrios, sondern mit verschiedenen christologischen Titeln an. Sie sind fast gleich nebeneinandergestellt.
3. Im MtEv kann man keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Kyrios-Titel und der Auferstehung Jesu finden, denn Jesus wird im Auferstehungsbericht nicht mit dem Kyrios-Titel verbunden. Das Kyrios im Ausdruck »der Engel des Herrn« in 28,2 meint offenbar Gott (vgl. 1,20.24; 2,13.19).
4. Im Auferstehungsbericht des LkEv kann man dagegen einige Spuren einer Verbindung zwischen Kyrios-Titel und Auferstehung Jesu finden. In der Emmausgeschichte (Lk 24,13-27) erscheinen die christologischen Titel in einer sich steigernden Reihenfolge: Jesus von Nazareth (24,19) → ein Prophet (24,19) → Christus (24,26) → der Herr (24,34)²⁸. Hier wird der Kyrios-Titel mit der Auferstehung Jesu verbunden. Der Erzähler selbst spricht vom Auferstandenen als Kyrios (24,3). Aber Jesus wird auch schon in der Passionsgeschichte von den Jüngern als Kyrios angeredet (22,33.38.49), auch vom Erzähler selbst (22,61).

Wie im MkEv ist die Rückbindung des im Osterglauben verwurzelten Kyrios-Titels an die Erzählungen des irdischen Jesus weder im MtEv noch im LkEv leicht erkennbar. Da Mt und Lk die Perikope des MkEv über das Verhältnis von Christus und David in ihre Evangelien übernommen haben, lässt sich der Kyrios-Titel für Jesus als Präexistenten und Erhöhten indirekt finden (vgl. Mt 22,41-46; Lk 20, 41-44). Aber im Laufe des Evangeliums ist die besondere Auslegung des Kyrios-Titels bei Mt und Lk schwerer erkennbar. Und ferner wird bei der Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels auf Gott und Jesus nicht so deutlich differenziert wie im MkEv.

G. Aufbau der Arbeit

Wir fragen im Folgenden, wie das JohEv den Kyrios-Titel gestaltet hat, wie es mit seiner Doppeldeutigkeit umgeht und wie es den Leser anleitet, die Anrede κύριε immer tiefer zu verstehen. Dabei folgen wir bewusst der Reihenfolge der Texte im JohEv. Wir lesen es, wie es ein Leser lesen soll und folgen dabei den »Leseanleitungen« des Johannes-Evangelisten.

²⁸ Man findet eine erklärende Zusammenfassung über diese Steigerungstendenz der christologischen Titel in der Emmausgeschichte bei Theißen: »Die Emmausjünger legen Jesus den Titel "Prophet" bei, der erläutert wird als "mächtig in Tat und Wort vor Gott und dem ganzen Volk" (Lk 24,19). Wenn sie in 24,21 sagen: "Wir aber hatten gehofft, dass er der sei, der Israel erlösen werde", dann liegt hier implizit die Erwartung des *königlichen Messias* zugrunde, der mit militärischer Macht die Größe Israels wiederherstellt. Es ist darum folgerichtig, dass der Auferstandene den *Messias- / Christustitel* zum Gegenstand seiner Schriftauslegung macht und aus Mose und den Propheten zeigt, "dass der *Christus* dies erleiden und so in seine Herrlichkeit eingehen musste" (24,26). Nicht ein zu militärischen Erlösungstaten fähiger *Prophet*, sondern der durchs Leiden hindurchgegangene und auferstandene *Christus* ist der *Herr* (24,34)«. Vgl. G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, 526.

Am **Anfang** des JohEv, im Prolog und in der Einleitung (in Kap. 1), begegnet ein Kyrios zum erstenmal im Munde des Täufers. Dadurch wird für den Leser ein Hinweis gegeben, wie er alle im folgenden JohEv vorkommenden Kyriosanreden und den Kyrios-Titel verstehen soll - unabhängig davon, wie die im JohEv antretenden Personen selbst Anrede und Titel verstehen. **Im ersten Teil** des JohEv, seinen öffentlichen Werken (Kap. 2-12), wird Jesus oft mit »Kyrie« angeredet. Da dieses Kyrie sowohl für den profanen Gebrauch als auch für den religiösen Titel offen ist, wird in diesem Teil die Doppeldeutigkeit des Kyrie im Munde aller Menschen, die Jesus begegnen, untersucht. Anschließend wird auch das Kyrios im Munde des Erzählers betrachtet. **Im Abschiedsteil** sprechen ausschließlich die Jünger Jesus mit »Kyrie« an. Dieses Kyrie behält seine Doppeldeutigkeit, aber sie bezieht sich jetzt auf die andere Alternative. Da die Jünger an diesem exklusiven Dialog als »Erwählte« teilnehmen, wird eine besondere religiöse Situation vorausgesetzt. Wir untersuchen, welche Alternative das Kyrie hier umschließt und welche Funktion es in diesem Dialog hat. In diesem Teil wird besonders das Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern thematisiert, und zwar anhand des Kyrios-Titels, der hier in eine Spannung zum Freundschaftsverständnis gerät. **Im Osterteil** findet der Gebrauch des Kyrios seinen Höhepunkt im Thomasbekenntnis. Da einige Quellen eine sehr ähnliche Formel wie das Thomasbekenntnis bieten, werden sie hier untersucht. In diesem Teil wird der Freundschaftsgedanke nochmals im Gespräch des Auferstandenen mit Petrus thematisiert.

II. Prolog und Einleitung des JohEv

Im JohEv wird der Kyrios-Titel deutlich mit der Auferstehung Jesu verbunden. Jesus wird von den Jüngern und anderen Personen zwar schon vor der Auferstehung als »Kyrie« angesprochen²⁹. Aber erst nach der Auferstehung wird er mit »ὁ κύριος« (also mit Artikel) angedet. Der Kyrios-Titel des Auferstehungsberichtes im JohEv ist ein vollständiger unabhängiger, christologischer Titel für den Auferstandenen und Erhöhten.

Welche Beziehung hat »der Herr« im Auferstehungsbericht aber dann zum »Kyrie« vor dem Auferstehungsbericht? Das »Kyrie« bezeichnet zunächst einen Höhergestellten im profanen Sinn, den man mit »Herr« anredet. Ist dieses Kyrie vor dem Auferstehungsbericht aber deshalb nur profan gemeint, oder kann man mehr heraushören? Wahrscheinlich ist dies der Fall. Im JohEv wird nämlich die Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels auf Gott und Jesus noch eindeutiger beseitigt als bei Paulus, weil Joh das Kyrios auch in Zitaten aus der LXX für Jesus verwendet hat. Im JohEv meint das Kyrios also ohne Ausnahme Jesus. Anders als bei Paulus ist das Rätselhafte des Kyrios-Titels daher bei Joh das Schwanken zwischen profanem Gebrauch und religiösem Titel.

Vor Ostern wurden die Anhänger von Jesus in seine Nachfolge gerufen. Aber nach Ostern verehrten sie Jesus als göttliches Wesen. Am deutlichsten zeigt das der Kyrios-Titel. Er signalisiert ein qualitativ neues Verhältnis der Jesus-Anhänger zum erhöhten Herrn. Wie kann man dann dieses neue Verhältnis zwischen Jesus als Kyrios und seinen Anhängern verstehen? Sollen die Anhänger sich selbst als

²⁹ Jesus wird im JohEv von den *Jüngern* folgendermaßen genannt: Rabbi (1,38), Messias (1,41), Jesus von Nazareth, Josefs Sohn (1,45), Rabbi, Sohn Gottes, der König von Israel (1,49), Rabbi (4,31), Herr (6,68), der Heilige Gottes (6,69), Rabbi (9,2), Rabbi (11,8), Herr (11,12), Herr (13,6), Herr (13,9), Herr (13,25), Herr (13,36), Herr (13,37), Herr (14,8), Herr (14,22), Herr (20,25), mein Herr und mein Gott (20,28), Herr (21,7), Herr (21,15), Herr (21,16), Herr (21,17), Herr (21,21). Kyrios ist der überwiegende Titel in der Anrede Jesu durch seine Jünger. Von Kap. 6 an kommt Kyrios allmählich immer mehr vor und wird dann fast ausschließlich verwendet. Andererseits wird Jesus von den anderen *Personen*, die Jesus nahe stehen oder die in den jeweiligen Erzählungen eine Hauptrolle spielen, folgendermaßen angedet: Rabbi, Meister (3,2), ein Jude (4,9), Herr (4,11), Herr (4,15), Herr (4,19), Prophet (4,19), Messias, Christus (4,25), Christus (4,29), der Heiland der Welt (4,42), Herr (4,49), Herr (5,7), Prophet (6,14), Rabbi (6,25), Herr (6,34), Der Mann, der Jesus heißt (9,11), Prophet (9,17), Herr (9,36), Herr (9,38), Herr (11,3), Herr (11,21), Herr (11,27), Christus, der Sohn Gottes (11,27), Meister (11,28), Herr (11,32), Herr (11,34), Herr (11,39), Herr (20,2), Herr (20,13), Herr (20,18), Rabbuni (20,16). Hier kann man sehen, dass Kyrios von Kap. 4 an überall gleichmäßig im JohEv verwendet wird; Jesus wird im MkEv nicht einmal von den Jüngern mit dem Kyrios-Titel angedet, sondern nur einmal von einer anderen Person (Mk 7,28); Im MtEv ist Kyrios ausschließlich ein Titel der Jünger, wenn man das Petrusbekenntnis (der Sohn des lebendigen Gottes, Mt 16,16) und den negativ dargestellten Jünger Judas (Rabbi, Mt 26,25.49) auslässt. Jesus wird im MtEv von den Jüngern nur mit dem Kyrios-Titel angedet (8,21.25; 14,28; 16,22; 17,4; 18,21; 26,22). Von den anderen Personen wird Jesus aber unterschiedlich angedet: elfmal mit Kyrios, sechsmal mit Sohn Davids, zweimal mit Prophet, einmal mit Sohn Gottes; Im LkEv ist Kyrios von Kap. 9 an ausschließlich ein Titel der Jünger (einmal Lk 5,8 und achtmal von Kap. 9 an). In den Anreden der anderen Personen finden sich verschiedene Titel: neunmal reden sie ihn mit Kyrios, dreimal mit Meister, dreimal mit Jesus, zweimal mit Sohn Davids, einmal mit Prophet und einmal mit ἐπιστάτα an.

Sklaven bezeichnen, mit einem Begriff, der dem Kyrios-Titel korrespondiert, oder hat Joh ein anderes Verhältnis in seinem Evangelium vor Augen?

Den Höhepunkt in der Verwendung des Kyrios-Titels für Jesus zeigt das Thomasbekenntnis nach der Auferstehung »Mein Herr und mein Gott« (20,28). Jesus wird im JohEv als Gott und Herr dargestellt. Dieses Bekenntnis des Thomas am Ende des JohEv wird am Anfang des Evangeliums vorbereitet: Der Prolog nennt Jesus Gott (1,1.18), und Johannes der Täufer kündigt ihn als Kyrios an (1,23).

Jesus als Gott

Jesus wird im JohEv als Gott dargestellt. Diese Vorstellung tritt an einigen Stellen deutlich hervor, in denen Jesus als »präexistent« dargestellt wird. Die Präexistenz Jesu wird bei Paulus mit dem Kyrios-Titel verbunden (z. B. im Philipperhymnus und in der εἰς-Akklamation). Im JohEv wird Jesus von Anfang an unmittelbar als Gott verkündigt (1,1-3). Er existierte vor der Schöpfung. Das ist neu im Vergleich zu den synoptischen Evangelien. Dazu sagt Theiß: »Nach allen Synoptikern ist die Geschichte Jesu Erfüllung von Prophetie - entweder Erfüllung prophetischer Schriften oder der vom Geist gewirkten aktuellen Prophetie. Der Johannesprolog aber setzt unmittelbar bei Gott ein«³⁰. Ein Bestandteil der Doppelwendung im Thomasbekenntnis, nämlich »Gott«, wird im JohEv besonders eng auf das Motiv der »Präexistenz« bezogen.

8,58

Das Motiv »Präexistenz« ist ein Schwerpunkt in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Juden. In 8,58 sagt Jesus zu den Juden: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, bin ich (ἐγὼ εἰμί)«³¹.

Brown sagt, dass die Juden an dieser Stelle die Bedeutung, die im »ego eimi« angedeutet wird, offensichtlich erkannt haben³². Nach ihm handeln die Juden aufgrund von Lev 24,16: »Wer des HERRN Namen lästert, der soll des Todes sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Ob Fremdling oder Einheimischer, wer den Namen lästert, soll sterben«. Deswegen hoben die Juden Steine auf, um sie auf Jesus zu werfen, weil er den heiligen Namen gelästert habe, als er von sich das ego eimi aussprach³³.

Es ist überzeugend, dass die Juden die im ego eimi angedeutete Bedeutung erkannt und deren Verwendung durch Jesus als Blasphemie angesehen haben. Wenn Jesus in einer anderen Auseinandersetzung zu den Juden sagt, er und der Vater seien eins, heben die Juden nochmals Steine auf, um ihn zu steinigen (10,30-31). Dabei sagen die Juden deutlich, warum sie Jesus steinigen wollen: »Die Juden antworteten ihm

³⁰ G. THEISSEN, Die Religion, 258.

³¹ Man findet eine ausgewogene Betrachtung über ἐγὼ εἰμί bei Schnackenburg. Nach ihm ist ἐγὼ εἰμί eine Hoheitsäußerung eigener Art, die aus einem epiphanen Geschehen stammt, aber im JohEv wird sie in christologisch-soteriologischer Redeweise verwendet. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 59-70; Für eine weitere Perspektive des ἐγὼ εἰμί vgl. G. THEISSEN, Die Religion, 265-268.

³² R. E. BROWN, John, I, 367.

³³ Ebd.

und sprachen: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern um der Gotteslästerung willen, denn du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott« (10,33).

Wird in 8,58 nur der Gottesname angedeutet? Man kann noch ein anderes Motiv finden. Die Darstellung Jesu als göttliches Wesen erfolgt an dieser Stelle nicht nur durch das *ego eimi*, sondern durch das Motiv der »Präexistenz«. Das *ego eimi* deutet einerseits den Gottesnamen an, andererseits weist es im Textzusammenhang auf die Präexistenz Jesu: »Ehe Abraham wurde, bin ich«. Jesus existierte vor Abraham. Deswegen sagen die Juden indirekt noch immer die Wahrheit trotz des Missverständnisses: »Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?« (8,57).

Eine interessante Interpretation der Darstellung Jesu im JohEv findet man bei Neyrey. Er versucht das *ego eimi* an dieser Stelle mit der eschatologischen Macht Jesu zu verbinden. Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Vorkommens *ego eimi* in 8,24.28.58 spricht bei Neyrey dafür, dass Jesus eschatologische Macht hat³⁴. Aufgrund von Philo definiert er zwei Mächte Gottes als schöpferische Macht (*dynamis poiétique*) und herrschende Macht (*dynamis basilike*)³⁵. Für die erste schöpferische Macht steht *theos* und für die zweite herrschende Macht *kyrios*³⁶. Entsprechend seiner Überzeugung, dass die zweite herrschende Macht Philos im JohEv in abgewandelter Form vorkommt, definiert Neyrey die zweite neu als eschatologische Macht³⁷. Für die erste schöpferische Macht Jesu steht 5,19-20, für die zweite eschatologische Macht Jesu 5,21-29³⁸. Die zwei Machtbefugnisse werden Jesus im JohEv gegeben, damit Joh Jesus so darstellen kann, dass er die Macht Gottes vollständig übertragen bekommen hat. Damit wird Jesus im JohEv Gott gleich gemacht. Neyrey versteht in diesem Zusammenhang Kap. 8 von diesem eschatologischen Motiv her³⁹. Nach ihm zeigt 8,58 »his eternity in the past« und 8,28 »his imperishability beyond death«⁴⁰. Das *ego eimi* in 8,24 fasst die vergangene und zukünftige Ewigkeit Jesu zusammen⁴¹. Er urteilt zusammenfassend über den Hintergrund des Vorkommens *ego eimi* in 8,24.28.58: »I contend that the gift of eschatological power, given to Jesus in 5,26, is alluded to and developed in the "I AM" statements in 8,24, 28, and 58 regarding Jesus' eternity in the past and imperishability in the future. Having life in one's self makes Jesus truly equal to God. [...] John 8,58, moreover, refers to Jesus' past, eternal existence, and 8,28 speaks of his future and everlasting endurance beyond death«⁴².

Abgesehen von der Auswertung des Kyrios-Titels von Neyrey⁴³ ist die Verbindung zwischen *ego eimi* in 8,58 und der eschatologischen Macht Jesu wenig

³⁴ J. H. NEYREY, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia 1988, 52.

³⁵ Ebd., 25.

³⁶ Ebd., 18-25.

³⁷ Ebd., 28.

³⁸ Ebd., 37.

³⁹ Ebd., 37.

⁴⁰ Ebd., 54.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 55.

⁴³ Die Annahme, dass der Kyrios-Titel im JohEv die eschatologische Macht Jesu vertritt, wie Neyrey meint, ist nicht überzeugend. Neyrey basiert auf der Auslegung von Philo, der die Macht Gottes als schöpferisch und herrschend versteht. Neyrey verknüpft diese zwei Mächte Gottes mit der

überzeugend, denn in diesem Vers ist das Motiv des »Eschatons« kaum zu finden, sondern der Vers bezieht sich auf die »Präexistenz«. Deswegen kann 8,58 nicht unter dem Thema »eschatologische Macht« eingeordnet werden. Das Problem dieser Interpretation liegt an der Verbindung zwischen Präexistenz und eschatologischer Macht Jesu. Im Unterschied zu Neyrey sollen die beiden Motive unterschieden werden. Die *den Beginn der Zeit* überschreitende Gestalt Jesu bezieht sich auf die Präexistenz und die *das Ende der Zeit* überschreitende Gestalt Jesu bezieht sich auf seine eschatologische Gestalt.

Schnackenburg versteht den Vers in Bezug auf das Motiv »Präexistenz«⁴⁴ und verbindet ἐγὼ εἰμί in 8,58 mit Ex 3,14: » Die indirekte Bezugnahme auf Ex 3,14 erklärt am besten die Reaktion der Juden, die Jesu Ausspruch als Gotteslästerung deuten und Steine aufheben, um ihn als Gotteslästerer zu steinigen«⁴⁵. Schnackenburg macht deutlich, dass die Juden Jesus richtig verstanden haben und dass es dem Evangelisten nur auf die Reaktion der Juden angekommen sei⁴⁶.

Wie in 8,58 wird Jesus mit dem Motiv »Präexistenz« eng verbunden. Damit wird seine Göttlichkeit angedeutet. Im Laufe des Evangeliums wird er nie unmittelbar Gott genannt. Im Prolog dagegen war Jesus Gott schlechthin und existierte vor dem Beginn der Zeit (Schöpfung).

Prolog

Die Präexistenz Jesu wird im Johannesprolog am deutlichsten herausgestellt: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist« (1,1-3). Jesus war im Anfang bei Gott. Er existierte schon vor der Schöpfung. Er überschreitet den Beginn der Zeit (Schöpfung). Damit wird Jesus am Anfang des Evangeliums deutlich als präexistent dargestellt. Anders als die Synoptiker, die die Geschichte Jesu als Erfüllung von Prophetie - entweder als Erfüllung prophetischer Schriften oder als der vom Geist

Darstellung Jesu im JohEv. Er verändert allerdings die Bezeichnung der zweiten Macht von »herrschend« zu »eschatologisch« und versucht, alle Belege, die die Übertragung der Macht Gottes auf Jesus enthalten, einerseits mit der schöpferischen Macht (*theos*) und andererseits mit der eschatologischen Macht (*kyrios*) zu verbinden. Es ist aber fraglich, ob die Darstellung Jesu als Träger eschatologischer Macht, wie er sagt, zum κύριος gehören kann. Beispielsweise redet Marta Jesus mit »Herr« in 11,27 an, aber in demselben Vers nennt sie ihn mit den Titeln Christus und Sohn Gottes. Im nächsten Vers ruft sie Jesus »Meister« (11,28). Ebenso ist es bei dem Blindgeborenen. Er redet Jesus mit »Herr« an, obwohl er noch nicht weiß, wer Jesus ist (9,36). Der Gelähmte am Teich Betesda redet ebenfalls Jesus mit »Herr« an, bevor er erkennt, wer Jesus ist (5,7.13). Ebenso ist es bei der Samaritanerin (4,11.15.19). Das zeigt, dass Kyrios im JohEv, anders als Neyrey meint, nicht auf seine eschatologische Macht weist. Vielmehr gibt es eine Verbindung zwischen »Menschensohn« und eschatologischer Macht. In den meisten Belegen, die Jesus mit eschatologischer Macht verbinden, ist die Verwendung von Kyrios dagegen nicht zu finden.

⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 300: »Jesus besitzt reale Präexistenz, in der ewig-göttliches Sein beschlossen ist (vgl. Ps 89,2 LXX) [...] und spricht im Präsens, das ihn in die Zeitüberlegenheit und ewige Gegenwart Gottes stellt. [...] Diesem Ewig-Seienden gegenüber ist Abraham ein Mensch, der einmal ins Dasein trat ("wurde" = geboren wurde). Damit wird Jesus eine wesensmäßige Überlegenheit, ein absoluter Vorrang vor dem Patriarchen zugesprochen«.

⁴⁵ Ebd., 300-301.

⁴⁶ Ebd.

gewirkten aktuellen Prophetie - angesehen haben, setzt der Johannesprolog Jesus unmittelbar bei Gott an⁴⁷.

Jesus ist Gott. Das Motiv »Präexistenz Jesu« zeigt das. Und der Johannesprolog nennt ihn unmittelbar Gott (1,1.18). Damit kann man ein Element der Doppelwendung im Thomasbekenntnis, nämlich »Gott«, schon am Anfang des Evangeliums (im Prolog) heraushören. Auch im Laufe des Evangeliums wird Jesus als Gott dargestellt - unmittelbar in 10,30; 17,11.21 und mittelbar in 8,58 u.a.

Jesus wird aber nicht nur als Gott, sondern auch als »Herr« dargestellt, wie die Doppelwendung im Thomasbekenntnis zeigt. Er inkarnierte sich in der Welt. Er kommt vom Himmel in die Welt, um den Glaubenden das ewige Leben zu geben. Dieses Kommen Jesu wird von Johannes dem Täufer andeutungsweise »der Weg des Herrn« genannt (1,23). Damit begegnet man auch dem zweiten Element der Doppelwendung im Thomasbekenntnis, nämlich dem »Kyrios« am Anfang des Evangeliums.

Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen Anfang und Schluss. Am Anfang ist von Gott (θεός) ohne Artikel die Rede (1,1 vgl. 1,18) und ebenso vom Herrn ohne Artikel, nämlich vom Weg (des) Herrn (εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου 1,23 = Jes 40,3 LXX). Am Ende bekennt sich Thomas dagegen zu Jesus als »dem Gott« und »dem Herrn« und legt ihm das Possessivpronomen »mein« zu: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (20,28).

Die Anrede des Täufers »Jesus als Herr« kommt in einem Zitat aus Jes 40,3 vor. Im JohEv wird es in die *Aussage des Täufers* integriert und unterscheidet sich damit von seiner Form in den synoptischen Evangelien (vgl. Mk 1,1-3; Mt 3,1-3; Lk 3,3-6). Daran kann man die besondere Funktion des Täufers im JohEv veranschaulichen: Johannes der Täufer hat im JohEv nur die Funktion, Jesus zu offenbaren und Zeuge für Jesus zu sein. Dieser Vorbereiter für Jesus wird schon im Prolog vorgestellt.

Johannes der Täufer kommt im Prolog zweimal vor (1,6-8,15). Warum muss er zweimal auftreten? Der Prolog wurde von vielen Johannesforschern untersucht und einige von ihnen nehmen an, dass die den Täufer enthaltenden Verse ursprünglich der Anfang des JohEv waren⁴⁸. Nach ihnen ist Vers 6 der originale Anfang des Evangeliums⁴⁹. Dieses Problem kann hier nicht hinreichend diskutiert werden, aber unter den zahlreichen Untersuchungen⁵⁰ findet man eine bedenkenswerte Erklärung bei Theiß für das doppelte Auftreten des Täufers.

⁴⁷ Vgl. G. THEISSEN, *Die Religion*, 256.

⁴⁸ Eine kurze Diskussion darüber bei R. E. BROWN, *John*, I, 27-28.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Der Johannesprolog wird unter verschiedenen Fragestellungen untersucht. (1) Unter der Voraussetzung, dass es einen vorjohanneischen Urtext für den Prolog gab, wird »die originale Hymne« gesucht. Miller behauptet, dass die Verse 1-5 die Hymne der urjohanneischen Gemeinde sei. Diese Hymne, in der die Rettung durch den Logos gepriesen wird, sei zweifellos für die Liturgie geeignet. Vgl. E. L. MILLER, *The Logic of the Logos Hymn: A New View*, NTS 29 (1982) 552-561. Rissi nimmt an, dass zwei Hymnen in der johanneischen Gemeinde vorhanden waren. Eine sei Grundmaterial für 1,1-13, die andere für 1,14-18. Vgl. M. RISSI, *John 1:1-18. The Eternal Word*, Int 31 (1977) 394-401: Mit Kritik an der »Zwei-Hymnen-Theorie« von Rissi behauptet Painter, dass die originale Hymne ursprünglich die Weisheit / Tora-Hymne einer sektiererischen Judengruppe sei.

Theißen unterteilt den Prolog in zwei Strophen (1,1-13 und 1,14-18). Beide Strophen beginnen mit einer Aussage über den Logos, die erste mit: »Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott« (1,1), die zweite mit: »Und das Wort ward Fleisch, und wir sahen seine Herrlichkeit« (1,14)⁵¹. In diesen beiden Strophen, muss der Täufer zweimal auftreten, weil sich der Glaube, den er durch sein Zeugnis schaffen soll, in zwei Stufen entwickelt: Die erste Strophe spricht vom »Glauben«, die zweite vom »Schauen«. Das erste Zeugnis des Täufers ist ein Zeugnis vom Licht, durch das alle zum Glauben kommen sollen, und das zweite ist ein Zeugnis von dessen Präexistenz. Theißen behauptet, dass ein Prozess vom Unverständnis zu einem Verstehen in diesen zwei Strophen erkennbar ist⁵².

Die Funktion des Täufers im Prolog begegnet auch in den Täuferperikopen. Zuerst wird das Auftreten Jesu vom Täufer vorbereitet. Aber es kommt danach zu einer darüber hinausgehenden unmittelbaren Begegnung mit Jesus.

Die erste Täuferperikope (1,19-37) fängt mit der Frage der Juden nach dem Täufer an: »... Wer bist du?« (1,19). Die Frage wird in negativen Aussagen beantwortet. Der Täufer ist nicht der Christus (1,20). Er ist nicht Elia (1,21). Er ist nicht der Prophet (1,21)⁵³. Er betont nur seine Rolle des Vorbereiters: »Ich bin eine Stimme

Diese originale Hymne wurde von der hellenistisch-christlichen Gemeinde verwendet und später von der johanneischen Gemeinde. Vgl. J. PAINTER, *Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel*, NTS 30 (1984) 460-474: Für die weitere Diskussion vgl. R. E. BROWN, *John*, I, 18-21 und R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, I, 200-207; (2) Ferner wird der Prolog traditions- und religionsgeschichtlich untersucht. Borgen behauptet, dass im Prolog vor allem Joh 1,1-5 auf Gen 1,1-5 basiert und betont seinen targumischen Charakter. Vgl. P. BORG, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of the John*, NTS 16 (1970) 288-295. Hanson behauptet, dass Joh 1,14-18 auf Ex 34 basiert. Nach ihm korrespondiert unter der Perspektive der »Offenbarung Gottes an die Menschen« Yahweh in Ex 34 mit Jesus in Joh 1,14-18. Vgl. A. HANSON, *John 1:14-18 and Exodus XXXIV*, NTS 23 (1976/77) 90-101; (3) Zur Entstehungszeit des Prologes vermutet Suh, dass der Prolog bzw. der Epilog zwischen JohEv und JohBriefen entstanden sei, weil die in JohBriefen wiedergespiegelte innere Spaltung im Prolog bzw. im Epilog nicht zu finden ist. Vgl. J. -S. SUH, *Interpreting the Four Gospels*, koreanisch, Seoul 1991, 335-355; (4) In den literarischen Untersuchungen findet man eine interessante Beobachtung bei Culpepper. Durch Nachweis eines chiasmatischen Aufbaus behauptet er, dass der Ausdruck »Kinder Gottes« in 1,12 im Drehpunkt des Prologs stehe. Vgl. R. A. CULPEPPER, *The Pivot of John's Prologue*, NTS 27 (1981) 1-31; (5) Ein besonderer Untersuchungsgegenstand ist die Vorstellung von der Inkarnation. Nach Evans unterscheidet sich Logos von Protēnoia / Weisheit durch die Inkarnation des Logos. Vgl. C. A. EVANS, *On the Prologue of John and the Trimorphic Protēnoia*, NTS 27 (1981) 359-401, und J. ASHTON, *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, NTS 32 (1986) 161-186.

⁵¹ G. THEISSEN, *Die Religion*, 258-260.

⁵² Nach Theißen schildert der Prolog einen Prozess vom Unverständnis gegenüber Gott in dieser Welt zu einem vollkommenen Verstehen, der in zwei Stufen geschieht: »Die erste Stufe entspricht dem Zeugnis des Täufers, das vor dem Auftreten Jesu gegeben wird. Jesus wird als das Licht der Welt erkannt. Die zweite Stufe entspricht dem Zeugnis des Täufers nach seiner Begegnung mit dem Inkarnierten: Jetzt sieht der Täufer im fleischgewordenen Logos die ganze Herrlichkeit Gottes aufstrahlen, und er erkennt in Jesus den Inbegriff von Gnade und Wahrheit. Jetzt erst bezeugt der Täufer, dass Jesus schon vor ihm existierte. Von der ersten durch den Täufer vermittelten Begegnung mit Jesus als dem "Licht" schlechthin kommt es zu einer darüber hinausgehenden unmittelbaren Begegnung mit Jesus. Der Glaubende tritt jetzt neben den Täufer, der sich durch die 1. Person Plural in das Bekenntnis mit einschließt: "Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade" (1,16). Er wird unabhängig vom Täufer. Nur von Jesus selbst, nicht vom Täufer oder von Mose, bezieht er alles, was in seinem Glauben gelten soll«. Ebd., 260.

⁵³ Es ist umstritten, ob es eine Reihenfolge oder eine Hierarchie unter diesen drei Gestalten gibt. Brown versucht die angedeuteten alttestamentlichen Motive zu identifizieren und versteht die Gestalten im eschatologischen Sinne. Nach ihm war die eschatologische Erwartung unter den Juden

eines Predigers in der Wüste: Ebnet den Weg des Herrn, wie der Prophet Jesaja gesagt hat« (1,23). Hier nennt der Täufer Jesus Kyrios. Diese Aussage des Täufers ist ein Zitat aus Jes 40,3. Jes 40,3 ist zwar ursprünglich auf Gott bezogen, im JohEv aber auf Jesus. Nach der Vorstellung des Johannesevangelisten hat Jesaja Christus in seiner Berufungsvision gesehen (12,41). Er hat in ihm den gesehen, den er in 12,38 (=Jes 53,1 LXX) als Kyrios anredet. Für Jesaja ist also (in der Sicht des JohEv) der Kyrios mit Jesus identisch. Das ist ein Unterschied zu Paulus und den synoptischen Evangelien, wo Kyrios in Zitaten aus der LXX meist Gott bedeutet⁵⁴. In dieser Aussage des Täufers bedeutet das Kyrios aber offenbar Jesus, obwohl es in einem Zitat aus der LXX vorkommt.

Jesus als Kyrios und der Täufer als sein Zeuge bilden dabei einen Kontrast. Jesus ist der Herr und der Täufer ist die Stimme für den Herrn. Dieser Kontrast zwischen Jesus und Täufer wird weiter fortgesetzt. Jesus kommt erst nach dem Täufer, aber ist schon vor dem Täufer gewesen, denn er hat vor dem Täufer existiert (1,30 vgl. 1,15). Jesus tauft mit dem heiligen Geist, aber der Täufer tauft mit Wasser (1,33)⁵⁵.

Was man dabei für wichtig halten soll, ist, dass dies kein Kontrast zwischen einer positiven und negativen Gestalt ist. Der Täufer hat kein negatives Image im JohEv, sondern übt eine wichtige Funktion für Jesus aus. Er kündigt Jesus als Kyrios (1,23), als Lamm Gottes (1,29.36) und als Sohn Gottes⁵⁶ (1,34) an. Er ist gekommen und tauft mit Wasser, um Israel mit Jesus bekanntzumachen (1,31). Hier wird das Zeugnis des Täufers vor dem Auftreten Jesu gegeben. Seine Rolle wäre mit dem Auftreten Jesu eigentlich beendet. Symbolisch wird dies durch den Wechsel der zwei Jünger des Johannes zu Jesus dargestellt. Durch eine vom Täufer vermittelte Begegnung mit Jesus treten die zwei Jünger des Täufers nun unmittelbar in Kontakt mit Jesus (1,35-39).

In der zweiten Täuferperikope (3,22-36) wird die Funktion des Täufers noch weiter vertieft. Er betont, dass er nicht der Christus, sondern nur ein Gesandter ist, der

weit verbreitet und der Messias ihr besonders nahe. Es könne möglich sein, dass die drei Gestalten - nicht eine einzige Gestalt - im Evangelium vorkommen, weil es damals keine einheitliche jüdische Erwartung einer einzigen eschatologischen Gestalt gegeben habe. Brown vermutet ferner eine Polemik gegenüber der Sekte des Täufers, die nicht Jesus, sondern Johannes den Täufer als Messias anerkannt hatte. Vgl. R. E. BROWN, John, I, 46-50.

⁵⁴ Mk beginnt sein Evangelium mit Zitaten aus Mt 3,1 und Jes 40,3. In Mt 3,1 sendet Gott seinen Boten, der vor ihm (Gott) den Weg bahnen soll. Im Zitat von Mk sind einige Abweichungen zu beobachten. (1) Der Sprecher des Satzes im Mk Zitat ist Gott, wie der in Mt 3,1. Aber, während der Bote in Mt 3,1 "vor Gott" (προσώπου μου) den Weg bahnen soll, wird der Bote in Mk 1,2 "vor dir" (προσώπου σου) hergeschickt. προσώπου σου in Mk 1,2 bedeutet inhaltlich "vor Jesus". (2) In Mt 3,1 kommt der Weg (ὁδόν) ohne Possessivpronomen vor, wo man "μου" ("Gottes") ergänzen kann. Mk hat aber das Possessivpronomen im 2. Sg. ins Zitat eingefügt, damit er "den Weg" in Mt 3,1 zu "deinem Weg" macht. "τὴν ὁδόν σου" in Mk 1,2 bedeutet inhaltlich "den Weg Jesu". (3) "Die Steige Gottes" (τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ) in Jes 40,3 hat Mk zu "seine Steige" (τὰς τρίβους αὐτοῦ) geändert. Das geänderte Possessivpronomen meint inhaltlich Jesus. Die Steige Gottes in Jes sind im MkEv die Steige Jesu geworden. (4) Aber der Titel Kyrios bleibt unverändert. Der Ausdruck "den Weg des Herrn" (τὴν ὁδόν κυρίου) in Jes 40,3 bleibt in Mk 1,3 erhalten. Dazu kann man vermuten, dass es für Mk unnötig war, den Titel Kyrios in einen anderen Ausdruck zu ändern, weil dieser Kyrios-Titel sowohl für Gott als auch für Jesus gültig ist und diese Doppeldeutigkeit Mk bekannt war. Sonst hätte Mk "τὴν ὁδόν σου" an dieser Stelle geschrieben.

⁵⁵ Der Kontrast zwischen Jesus und dem Täufer wird schon im Prolog vorgestellt. Jesus ist das Licht schlechthin, aber der Täufer ist nicht das Licht (vgl. 1,4.8-9).

⁵⁶ Eine Zusammenfassung vom heutigen Stand der Forschung über den Sohn-Gottes-Titel findet man bei G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, bes. 481- 482.

Jesus vorausgeht (3,28). Weil alle (πάντες) zu Jesus kommen (3,26), so sagt der Täufer, müsse Jesus wachsen, er aber kleiner werden (3,30). Das ist seine Freude. Wer die Braut hat, ist der Bräutigam. Aber wie sich der Freund (ὁ φίλος) des Bräutigams, der dabeisteht und ihm zuhört, über die Stimme des Bräutigams freut, so ist diese Freude nun für den Täufer erfüllt (3,29). Johannes der Täufer erlebt die »Überweisung« aller Menschen an Jesus mit Freude und ist deshalb mehr als ein Vorläufer: ein »Freund Jesu«.

Es ist erstaunlich, dass der Täufer sich selbst in dieser Metapher indirekt einen Freund Jesu nennt. In dieser Metapher bedeutet die Braut offenbar Israel (oder die Glaubenden) und der Bräutigam Jesus. Im Textzusammenhang ist Johannes der Täufer der Freund. Er hat Jesus Kyrios genannt (1,23). Er sollte dann konsequent sich selbst als Sklaven bezeichnen, was dem Kyrios-Titel korrespondieren würde. Aber er nennt sich selbst Freund Jesu.

Was bedeutet dann das »Freund Jesu-Sein« des Täufers? Wird hier ein neues Verhältnis im Unterschied zum Kyrios-Titel angedeutet? Gilt das »Freund Jesu-Sein« auch für alle Glaubenden oder nur für die großen Gestalten wie Johannes dem Täufer? Diese Frage wird uns im Laufe dieser Arbeit noch weiter beschäftigen.

Was aber zunächst für unseren Zusammenhang bei den Täuferperikopen wichtig ist, ist, dass der Täufer Jesus als »Kyrios« im christologischen Vollsinn des Wortes ankündigt. Damit hat das Thomasbekenntnis am Anfang des Evangeliums eine gewisse Entsprechung. Durch das vorangestellte Bekenntnis des Täufers werden alle folgenden Kyrios-Aussagen mehrdeutig: Die profane Kyrios-Anrede wird von Anfang an für den Leser des Evangeliums transparent für den vollen Titel Kyrios.

III. Der erste Teil des JohEv

Im JohEv wird Jesus von den Jüngern und anderen Personen vor der Auferstehung mit »Kyrie« angedet. Das Kyrie bezeichnet einerseits im profanen Sinne einen Höhergestellten, den man mit »Herr« anredet, andererseits im religiösen Sinne den Erhöhten. Ist dieses »Kyrie« vor dem Auferstehungsbericht nur profan zu verstehen? Zu beweisen ist, dass die Kyrie-Anreden im JohEv oft bewusst mehrdeutig sind. Sie stehen oft in Textabschnitten, die in Bekenntnisse zu Jesus münden oder Jesus eine göttliche Macht zutrauen. Wenn man den eigenartigen literarischen Plan des JohEv und den Kontext beachtet, kann man mehr als einen nur profanen Gebrauch erkennen. »Kyrie« hat immer auch eine religiöse Bedeutung.

Im ersten Teil des JohEv sind die Aussagen wichtig, die das Kyrie einleiten. Man hört mehr aus den Aussagen heraus als nur den profanen Sinn. Mehrdeutige Aussagen leiten das Kyrie ein. In den folgenden Kapiteln wird betrachtet, wie transparent die religiöse Bedeutung in diesen Kyrie-Aussagen ist.

A. Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin

Die Erzählung wird eingeleitet durch ein »ὁ κύριος« des Erzählers – mit Artikel – : »Als nun der Herr (ὁ κύριος) erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, Jesus (ὁ Ἰησοῦς) gewinne und taufe mehr Jünger als Johannes« (4,1).

Schnackenburg hält die Wendung »der Herr« in 4,1 für Redaktion: »Da 4,1 sicher zum Ev-Bericht gehört, war ὁ Ἰησοῦς vielleicht die ursprüngliche Lesart bzw. der Ausdruck des Evangelisten; schon die Redaktion könnte das durch ὁ κύριος ersetzt haben, als sie V 2 einfügte«⁵⁷. Brown liest in Joh 4,1 weder Jesus noch Herr. Er sagt, obwohl wichtige ägyptische Zeugen lesen: *Als der Herr erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, Jesus gewinne ...*, und wichtige westliche Zeugen lesen: *Als Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, Jesus gewinne ...*, sei die originale Lesart wahrscheinlich: *Als er erfuhr ...* gewesen (pronominales Subjekt)⁵⁸.

Es gibt keinen festen Beweis für »ὁ Ἰησοῦς« oder für »ὁ κύριος«. Die Lesart ὁ κύριος ist aber wahrscheinlicher als die Lesart ὁ Ἰησοῦς. Die Lesart ὁ Ἰησοῦς ist zwar gut bezeugt (ℵ, D, Θ ...), aber ὁ κύριος ist es noch besser (P^{66.75}, A, B ...). Vor allem ist die zweimalige Verwendung von Ἰησοῦς stilistisch ungewöhnlich. Wenn Joh Ἰησοῦς in einem Satz schreibt, verwendet er beim zweiten Mal in diesem Satz normalerweise ein Pronomen⁵⁹. Also kann man nicht ausschließen, dass Joh sein Evangelium von Ostern her auf den irdischen Jesus rückblickend schrieb und eben deswegen den Kyrios-Titel benutzt. Joh hat dann im irdischen Jesus den Herrn

⁵⁷ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 457.

⁵⁸ R. E. BROWN, John, I, 164.

⁵⁹ In 12,1 (Nom + Nom); 13,23 (Gen + Nom); 19,38 (Gen + Gen); 20,14 (Akk + Nom); 21,4 (Nom + Nom) wird Ἰησοῦς in einem Satz zwei Mal verwendet, aber immer auf Hauptsatz und Nebensatz verteilt. Insgesamt sollte man die zweimalige Verwendung von Ἰησοῦς für ungewöhnlich halten, weil Joh sonst in seinem ganzen Evangelium Ἰησοῦς mit Pronomen oder pronominalem Subjekt geschrieben hat.

gesehen, und die Erzählung von Jesus gehört für ihn zur Erzählung des Herrn, nämlich: »Der Herr hatte dies damals erfahren, als er durch Samaria nach Galiläa gegangen war«. Rückblickend kann Joh den Kyrios-Titel in der Erzählung des Irdischen verwenden. Wenn er tatsächlich den Kyrios-Titel in 4,1 – als vollen christologischen Titel (ohne Zusatz und mit Artikel) – verwendet hat, kann er damit dem Leser signalisieren, dass es sich um den Herrn handelt.

Es ist auffällig, dass einige Aussagen der Samaritanerin vom »Kyrie« eingeleitet werden (4,11.15.19). Das Kyrie in diesen Aussagen scheint auf den ersten Blick nur eine Ehrenbezeichnung ohne besondere Bedeutung zu sein. Wenn Jesus am Ende des Gesprächs sagt, dass er der Christus sei (4,26), lässt die Samaritanerin ihren Krug stehen und geht in die Stadt und sagt zu den Leuten: »... er ist vielleicht der Messias« (4,28-29). Sie war so überrascht, dass sie ihren Krug stehen ließ. Später kamen viele Samaritaner in dieser Stadt zum Glauben (ἐπίστευσαν) an Jesus auf das Wort der Frau hin. Sie zeugt von Jesus (μαρτυρούσης 4,39). Sie redet aber Jesus drei Mal mit Kyrie an, bevor sie weiß, wer Jesus ist. Ist dieses Kyrie deshalb nur profaner Gebrauch?

Die Samaritanerin sagt für den Leser mehr, als sie sagen will. Das Kyrie nimmt an dem typischen joh Missverständnis teil. Folgende Punkte zeigen, dass die Kyrie-Aussagen der Samaritanerin über den profanen Sinn hinausreichen.

Herr, ... woher hast du das lebendige Wasser? (4,11)

Die erste Kyrie-Aussage der Samaritanerin verknüpft Schnackenburg mit dem joh Missverständnis. Obwohl die Frau von Jesu Worten betroffen ist, hat sie ihren tieferen Sinn nach ihm nicht erfasst⁶⁰: »Dem Evangelisten ist diese Frage nach dem Woher bedeutsam. [...] Es ist die Frage, woher der Offenbarer und auch seine Gabe stammen. Dialektisch antwortet Joh darauf, dass die Menschen darum "wissen" (7,28), nämlich in einem äußerlichen, irdischen Sinn (vgl. 6,42), und doch "nicht wissen" (8,14); seinen wirklichen, himmlischen Ursprung nämlich kennen sie nicht, sondern stehen ratlos vor seiner Erscheinung und Offenbarung (19,9)«. Den gläubig Hörenden enthülle Jesus, dass er und seine Gabe "von oben" (3,3.7.31), "aus dem Himmel" (3,31; 6,31ff) stammten. So wisse der christliche Leser schon jetzt, "woher" Jesus das lebendige Wasser habe⁶¹. Ebenso verbindet Becker auch die Kyrie-Aussage der Samaritanerin mit dem joh Missverständnis: »"Lebendiges Wasser" versteht sie nicht als Offenbarungsbegriff, wie es schon von der Umwelt des Urchristentums her nahelag«⁶². Nach Becker reagiert sie irdisch missverstehend: » [...] Aber dies weiß wohl der Leser, doch nicht die Frau«⁶³.

Es ist überzeugend, wie Schnackenburg und Becker argumentieren, dass die Samaritanerin für den Leser mehr sagt, als sie will. Mit dem Missverständnis der Samaritanerin bietet Joh eine tiefere Bedeutung, die dem Leser durch ihre Aussage

⁶⁰ »Sie hört Jesu Anerbieten, ihr das "lebendige Wasser" zu geben, aber sie missversteht es im natürlich-irdischen Sinn – das Missverstehen, das uns schon bei Nikodemus begegnet (3,4). Das "lebendige Wasser" beschäftigt sie; aber sie kann nur an das Wasser im Jakobsbrunnen denken. Doch redet sie den Fremdling jetzt ehrerbietig mit "Herr" an und fragt ihn, woher er ohne Schöpfgefäß das Wasser nehmen wolle«. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 464.

⁶¹ Ebd.

⁶² J. BECKER, Johannes, 203.

⁶³ Ebd.

transparent ist. *Herr, ... woher hast du das lebendige Wasser?* Die Frage zielt auf die Herkunft des lebendigen Wassers.

Der Leser ist auf diese Frage durch vorhergehende Texte im JohEv vorbereitet. Die Herkunft der τέκνα θεοῦ ist von Gott: »Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind« (1,12-13). Johannes der Täufer wird auch von Gott geschickt (1,6). Die Herkunft Jesu war ein Thema beim Gespräch Jesu mit Nikodemus: »Rabbi, wir wissen, du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist« (3,2); »Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch und was vom Geist geboren ist, das ist Geist« (3,6). Jesus ist vom Himmel herabgekommen: »Und niemand ist gen Himmel aufgeföhren außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, nämlich der Menschensohn« (3,13). Die Herkunft Jesu wird auch vom Täufer bezeugt: »Der von oben her kommt, ist über allen. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. Der vom Himmel kommt, der ist über allen« (3,31).

Die Frage der Samaritanerin zielt weder auf die Existenz des lebendigen Wassers, ob es überhaupt existieren kann, noch auf die Fähigkeit Jesu, ob er es verschaffen kann, sondern auf dessen Herkunft. Jesus hat das lebendige Wasser, weil er vom Himmel kommt. Der Leser hat es schon mehrmals am Anfang des Evangeliums gehört. Hinter dieser Frage steht offenbar die *religiöse* Frage, »woher« man das lebendige Wasser haben soll. Man soll den Herrn um das lebendige Wasser bitten, weil er vom Himmel kommt. Genau diese Frage wird mit »Kyrie« eingeleitet.

Es ist kaum vorstellbar, dass der Kyrios-Titel in der joh Gemeinde unbekannt war. Für sie war er schon ein christologischer Titel und wurde vermutlich in verschiedener Weise verwendet. Möglicherweise dürfte sie das »Kyrie«, insbesondere beim Gebet oder in Hymnen, verwendet haben, weil es Vokativ ist. Man darf ferner vermuten, dass das Kyrie im gemeinsamen oder alleinigen Gebet bzw. in Hymnen mit Bekenntnissen zu Jesus verbunden war. In der Kyrie-Aussage der Samaritanerin konnten die Adressaten des JohEv die von ihnen schon bekannten und vielfältig verwendeten Kyrie-Bekenntnisse heraushören. Wenn man die Kunst des mehrdeutigen Missverständnisses bei Joh beachtet, bedeutet das Kyrie einerseits eine profane Ehrenbezeichnung, andererseits kann man nicht ausschließen, dass die durch Kyrie eingeleitete Aussage einem Kyrie-Bekenntnis nahe kommt.

Herr, gib mir dieses Wasser (4,15)

Auch die zweite Kyrie-Aussage der Samaritanerin kann man in diesem Zusammenhang verstehen. Weil die Samaritanerin immer noch im Missverständnis bleibt, bittet sie um das »Zauberwasser«, [...] damit sie von der Mühsal des Wasserholens befreit sei. Damit scheint Jesu Bemühen fehlgeschlagen zu sein⁶⁴.

Wenn man das joh Missverständnis beachtet, stellt sich die Frage für den Leser, was er denn aus ihrer Kyrie-Aussage heraushören können sollte. Welche Bedeutungen hat Joh durch die Kyrie-Aussage andeuten wollen, wengleich die Samaritanerin im Missverständnis bleibt?

⁶⁴ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 467, vgl. J. BECKER, Johannes, 204.

In dieser zweiten Kyrie-Aussage der Samaritanerin wird das »Kyrie« nochmals mit einem wunderbaren Bekenntnis verbunden: »Herr, gib mir dieses (τοῦτο) Wasser«. Sie bittet den Herrn, dass er ihr das lebendige (= τοῦτο) Wasser gebe, »... damit mich nicht dürstet und ich nicht herkommen muss, um zu schöpfen«. Im Dialog sind irdisches Wasser und lebendiges Wasser schon von Jesus kontrastiert worden. Irdisches Wasser kann den Durst nur zeitweilig stillen und ist immer wieder nötig. Lebendiges Wasser im Sinne Jesu ist ein für allemal genug. Nun gibt die Samaritanerin ihre ausschließliche Suche nach irdischem Wasser auf. Sie bittet zwar weiterhin um Wasser, damit sie nicht herkommen muss, um zu schöpfen, aber sie bringt auch ihre neue Ausrichtung auf das ewige Leben zum Ausdruck: »Herr, gib mir dieses Wasser, damit mich nicht dürstet«. Sie hat Jesu Angebot des lebendigen Wassers nicht abgelehnt. Sie blieb nicht zweifelnd (etwa "Herr, ich brauche dieses Wasser nicht" oder "Herr, ich kann nicht glauben, dass dieses Wasser existiert"). Dem Leser ist klar, dass man irdisches Wasser aufgeben und lebendiges Wasser erlangen soll. Und offenbar ist die Person, die man um lebendiges Wasser bitten soll, für den Leser *der Herr* schlechthin. Die zweite Kyrie-Aussage der Samaritanerin ist offen für eine religiöse Bedeutung.

Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten soll (4,19-20)

Die dritte Kyrie-Aussage der Samaritanerin leitet die Verkündigung Jesu über die wahre Anbetung ein. Schnackenburg erwähnt die Funktion der Aussage: »Von einer Gemütsbewegung der Frau hören wir nichts; nicht auf die psychologische Reaktion der Frau kommt es dem Evangelisten an, sondern auf ihren wachsenden Glauben«⁶⁵.

Zu dieser „dienenden Funktion“ der Aussage überlegt Becker, dass ein christologisches Anliegen bestehe, » wobei die Frau nur dienende Funktion hat: Die SQ will wie in 1,47-49 Christologie in erzählender Form bringen.« Das christologische Bekenntnis, nicht das Schuldbekenntnis sei das Ziel. Der Evangelist wolle mit diesem Abschnitt nach dem Ausgang von 4,15 neu auf die Dimension, in der der Offenbarer recht verstanden wird, zu sprechen kommen. »[...] Damit eröffnet sich ihr ein neues Verständnis des Fremden, den sie nun erstmals religiös einzuordnen weiß, d.h. als Prophet mit Gott in Beziehung bringt«⁶⁶.

Wie Becker zu Recht beobachtet, hat der Dialog durch die dritte Aussage der Frau eine religiöse Dimension erreicht. Das ist anders als in den ersten beiden Kyrie-Aussagen der Frau, in denen die religiöse Bedeutung in *andeutender* Weise verborgen bleibt.

Die wahre Anbetung wird von Jesus verkündigt: »Glaube mir, Frau, es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet« (4,21). Das Christentum ist keine Religion des Ortes, sondern die Religion der Zeit. Die „wahre Anbetung“ entscheidet sich also nicht nach der Legitimität eines Kultortes, dessen Heiligkeit durch eine spezielle Wahl Gottes begründet ist, sondern nach der durch Jesus geschenkten Gotteskindschaft (1,12f.) und nach der Kenntnis

⁶⁵ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 469.

⁶⁶ J. BECKER, Johannes, 205.

des von Jesus verkündigten Vaters (1,17f.; 5,37f.; 14,6-10). Wichtig ist, dass die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten (4,23-24).

Diese „wahre Anbetung“ ist offen für den Leser. Sie ist nicht auf eine bestimmte (samaritanische oder jüdische) Religion beschränkt. Jesu Verkündigung geschieht freilich im Textzusammenhang vor der Frau, trotzdem kann man nicht ausschließen, dass sie für die Adressaten, d.h. die joh Gemeinde, offen sein soll und als deren Legitimation verstanden werden konnte. Die joh Gemeinde betete den Vater wohl weder in Jerusalem noch in Garizim – die zwei Hauptkultorte damaliger Zeit in Palästina – an, aber im Geist und in der Wahrheit. Diese von einem bestimmten Ort losgelöste Anbetung wird vom irdischen Jesus rückblickend legitimiert.

Die dritte Kyrie-Aussage der Samaritanerin ergibt sich eigentlich aus dem vorherigen Thema über ihr Eheverhältnis (4,16-18). Welche Bedeutung hat ihr Eheverhältnis und wie kann man es im Textzusammenhang verstehen? Steht dahinter vielleicht ein politisches Motiv?

Von manchen Joh.-Forschern wird ihr Eheverhältnis im Zusammenhang mit 2 Kön 17,24-34 betrachtet. Dort wird geschildert, bei der Neubesiedlung Samarias durch Sargon 722 v.Chr. seien fünf Fremdvölker angesiedelt worden, die ihre Götter und zugleich Jahwe verehrten. Da nun im AT das Verhältnis Jahwe-Israel auch als Eheverhältnis beschrieben wird, kann man deuten: Die Samaritaner – vertreten durch die Samaritanerin – hatten fünf Gottheiten und waren mit Jahwe nicht rechtmäßig verbunden. So könnte man 4,16-19 symbolisch auslegen.

Brown vertritt eine solche Auslegung. Er denkt an einen Symbolismus der fünf Männer, weil das hebräische Wort für "Mann" (ba'al, "master, lord") als Name auch für pagane Gottheit verwendet wurde⁶⁷. Die Samaria vertretende Frau hat fünf b'e'alim (die fünf Gottheiten, die früher verehrt wurden) gehabt und der ba'al (Yahweh), den sie jetzt hat, ist nicht tatsächlich ihr ba'al, denn der Yahwismus der Samaritaner ist unrein (V22)⁶⁸.

Aber Joh 4,16-18 passt nicht ganz zu 2 Kön 17,24-34, wie Schnackenburg zeigt. Seiner Ansicht nach stimmt die Analogie zwischen beiden Texten nicht: »In 2 Kön 17,29ff werden zwar fünf fremde Völkerschaften, aber sieben Gottheiten genannt. Diese wurden gleichzeitig verehrt, und neben ihnen auch noch Jahwe. Wenn auch der Jahwekult zur Zeit Jesu allein übriggeblieben war, so dachte der Evangelist doch schwerlich daran, ihn als "Konkubinat" zu bezeichnen«⁶⁹. Also passt die Anzahl der Gottheiten in 2 Kön 17 (sieben) nicht zur Anzahl der ehemaligen Männer der Samaritanerin im JohEv (fünf).

Ein anderes Problem liegt in der Aufforderung Jesu an die Frau in V 16, ihren jetzigen Mann zu rufen. Hat Jesus von der Frau gefordert, Jahwe zu rufen und

⁶⁷ R. E. BROWN, John, I, 171.

⁶⁸ Ebd.; Wessel behauptet, dass die fünf Männer die fünf Bücher der Tora bedeuten. Vgl. F. WESSEL, Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19, BibNotiz 68 (1993) 26-34; Für die weitere Problematik der Fünzfzahl der Männer der Samaritanerin vgl. J. ZANGENBERG, Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen Basel 1998, 130-134.

⁶⁹ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 468.

wieder herzukommen? Könnte die Frau Jahwe einfach rufen und könnte dies von Jesus so gefordert werden? In der Tat ist es schwer, diese Aufforderung symbolisch mit dem Gottesverhältnis der Samaritaner zu verbinden.

Wie kann man dann ihre fünf Männer bzw. den jetzigen Mann deuten? Könnte man trotz der hohen Wahrscheinlichkeit eines religiösen Motivs die Männer auch »politisch« verstehen?

Koester interpretiert 4,1-42 aus einer politischen Perspektive⁷⁰. Nach ihm erreicht die Erzählung der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin in Kap. 4 ihren Höhepunkt, wenn die Samaritaner in Sychar Jesus »den Heiland der Welt« nennen (4,42)⁷¹. Dieser Titel erscheint nirgendwo als im JohEv⁷² und ist für die jüdische- oder samaritanische Messiaserwartung im ersten Jahrhundert nicht typisch⁷³. Die Bezeichnung »Heiland« ist in der hellenistisch-römischen Welt weit verbreitet, aber der vollständige Titel »Heiland der Welt« ist für die römischen Kaiser verwendet worden. Die Beziehung zwischen diesem imperialen Gebrauch und Joh 4,42 wird manchmal gesehen, trotzdem ist die Andeutung dieses Titels nicht ausreichend untersucht worden. Nach ihm spielt dieser Titel eine entscheidende Rolle für die Interpretation in der ganzen Erzählung⁷⁴.

Koester sagt, dass die Begegnung Jesu mit den Samaritanern den angemessenen Hintergrund für den Titel mit imperialer Bedeutung bietet⁷⁵. Nach der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin haben die Samaritaner Jesus zur Stadt eingeladen und ihn empfangen ähnlich wie die Herrscher, die Samaria besuchten⁷⁶. Als zum Beispiel Vespasian in Tiberius ankam, öffneten die Leute ihre Türen, gingen ihm entgegen und nannten ihn »Heiland und Wohltäter« (Bell 3.9.8 §459)⁷⁷. Später, als er nach Rom als Kaiser zurückkam, wird von seiner Ankunft berichtet, dass die Römer draußen vor die Stadt gingen, ihn empfangen und ihn »Wohltäter, Heiland und den einzigen Kaiser Roms« nannten (Bell 7.4.1 §70-71)⁷⁸. Sein Sohn Titus hat einen ähnlichen Empfang bekommen, als er in Gishala ankam. Da ist er als »Wohltäter und Befreier« begrüßt worden (Bell 4.2.5 §112-113)⁷⁹. Später wurde er ähnlich in Antiochia und in Rom empfangen (Bell 7.5.2-3 §100-103,119)⁸⁰.

Neben dem imperialen Gebrauch stellt Koester einige andere Beispiele für die Verwendung des Titels »Heiland« vor. Der Heiland-Titel war in der Antike nicht auf den imperialen Gebrauch beschränkt. In hellenistisch-römischen Quellen wurde er für Götter wie Zeus, Asklepius, Isis, Serapis und sogar für Philosophen und Führer in verschiedenem Rang verwendet⁸¹. In der LXX begegnet er nicht nur für Gott (z. B. Jes 45,15.21), sondern für menschliche Gestalten wie Othniel und Ehud

⁷⁰ C. R. KOESTER, "The Savior of the World" (John 4,42), JBL 109 (1990) 665-680.

⁷¹ Ebd., 665.

⁷² Vgl. 1 Joh 4,14.

⁷³ C. R. KOESTER, The Savior of the World, 665.

⁷⁴ Ebd., 665.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 666.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., 666.

(Ri 3,9.15)⁸². Philo nennt manchmal Gott »Heiland der Welt« (σωτήρ τοῦ κόσμου, Spec. 2.198) und »Heiland von allem« (σωτήρ τοῦ πάντος, Deus 156; ὁ πάντων σωτήρ, Fug. 162), und im zweiten Jahrhundert hat der Redner Aelius Aristides "Asklepius" als »Heiland aller Menschen« (σωτήρ πάντων ἀνθρώπων) und »Heiland aller« (σωτήρ τῶν ὅλων) verehrt⁸³.

Aber Koester kann zeigen, dass der Titel »Heiland der Welt« im ersten Jahrhundert besonders in seiner imperialen Bedeutung belegt ist. Als Belege dafür stellt er die verschiedenen Heiland-Titel für die römischen Kaiser in einer Tabelle zusammen⁸⁴.

Titel	Periode
σωτήρ τῆς οἰκουμένης	Julius Caesar, Claudius, Hadrian
σωτήρ τῶν Ἑλλήνων τε καὶ τῆς οἰκουμένης πάσης	Augustus
Εὐεργέτης καὶ σωτήρ τοῦ σύμπαντος κόσμου	Augustus, Tiberius
σωτήρ καὶ εὐεργέτης τῆς οἰκουμένης	Nero, Titus
σωτήρ καὶ εὐεργέτης τοῦ κόσμου	Vespasian
σωτήρ τοῦ παντός κόσμου	Trajan
ὁ παντός κόσμου σωτήρ καὶ εὐεργέτης	Trajan
σωτήρ τοῦ κόσμου	Hadrian

Koester sagt, dass der vollständige Titel »Heiland der Welt« in der Szene des Empfangs Jesu in der Stadt der Samaritaner das imperiale Element hervorhebt⁸⁵. Das Verständnis der Samaritaner von Jesus wird im Laufe der Erzählung gesteigert, am Ende überholt der Titel »Heiland der Welt« alle vorherigen Aussagen über die Identität Jesu⁸⁶. Obwohl das »Heil« (σωτηρία) von den Juden kommt, gilt es für alle (4,22). So wird die Anbetung weder auf Jerusalem noch auf den Garizim beschränkt, und der Titel »Heiland der Welt« wird auch nicht mit der samaritanischen oder jüdischen Messiaserwartung verbunden, sondern mit seiner weltweiten Herrschaft (worldwide dominion). Jesus ist von den Samaritanern als universale Figur wie Caesar erkannt worden⁸⁷.

Von dieser politischen Perspektive versucht Koester den ganzen Text von 4,1-42 zu interpretieren. Wenn Jesus die Samaritanerin trifft, betont sie zuerst den nationalen Unterschied (4,9)⁸⁸. Dass ihr Name in der Erzählung nicht angegeben wird, könnte dabei bedeutsam sein. Der Dialog wechselt später in eine pluralische Form: »Unsere Väter ... ihr sagt ... ihr werdet anbeten ... Ihr wisst nicht ... was ihr anbetet ... wir wissen aber ... was wir anbeten ...« (4,19-22). Daher ist die Aussage der Frau sowohl persönlich als auch national: »Ich weiß ..., wird er uns alles verkündigen« (4,25)⁸⁹.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 667.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 668.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., 671.

⁸⁹ Ebd., 672.

Vom nationalen und politischen Motiv her deutet Koester auch die Erinnerung an das kolonisierte Samaria. 2 Kön 17 erwähnt fünf Nationen, aber sieben Götter⁹⁰. Josephus verbindet die Fünzfzahl grundsätzlich mit den fünf Nationen, die Samaria kolonisiert haben: »Jeder der Volksstämme – es waren fünf – brachte ihren eigenen Gott mit« (Ant. 9.14.3 §288)⁹¹. Diese Erinnerung an die koloniale Vergangenheit ist im ersten Jahrhundert in Samaria vorhanden gewesen⁹². Koester sagt, wenn die fünf Männer die koloniale Vergangenheit Samarias bedeuten, könnte der jetzige Mann nicht den Gott Israels, sondern Rom bedeuten, das die gegenwärtige koloniale Macht ist⁹³. Der Titel für diese gegenwärtige dominierende Macht der Welt wird auf Jesus übertragen⁹⁴. Anders als in den synoptischen Evangelien wird im JohEv die römische Herrschaft zum Thema (11,48; 18,3.12; 19,12.15). Der Titel »Heiland der Welt« wurde von den römischen Kaisern verwendet, aber die Samaritaner haben erkannt, dass er eigentlich zu Jesus gehören soll⁹⁵.

Die politische Interpretation Koesters von 4,1-42 wirkt überzeugend. Man könnte eine Beziehung zwischen »Heiland der Welt« in 4,42 und dem Titel der römischen Kaiser vermuten, wenn man das hinter dem JohEv stehende politische Motiv beachtet. Wenn Joh tatsächlich Rom als den jetzigen Mann der Samaritanerin gedeutet hat, könnte man sich vorstellen, dass die fünf Männer koloniale Mächte bedeuten: (1) 587-539: Babylon; (2) 539-331: Persien; (3) 331-320: Mazedonien; (4) 320-198: Ägypten (Dynastie der Ptolemäer); (5) 198-64: Syrien (Dynastie der Seleuziden) und (6) seit 64 Rom. Die Anzahl der ehemaligen kolonialen Herrschaften in Samaria bzw. in Judäa vor dem römischen Reich ist *zufällig* fünf. Aber da das Eheverhältnis eng mit dem religiösen Motiv der Gottesverehrung verbunden ist, ist die Vermutung »fünf Männer als fünf koloniale Herrschaften« wenig wahrscheinlich.

Es gibt einen anderen Grund für eine hohe Wahrscheinlichkeit einer Beziehung zwischen »Heiland-Titel« im JohEv zu den römischen Kaisern, und aufgrund des »Kyrios-Titels«. Der vollständige Titel »Heiland der Welt« gilt, genau genommen, für Hadrian⁹⁶. Außerdem wird Jesus von Thomas in 20,28 als »Mein Herr und mein Gott« genannt. Dieser Titel ist auch für römische Kaiser belegt, besonders für Domitian (Suet. Dom. XIII, 1-2)⁹⁷. Die beiden Kaiser gehören in die Entstehungszeit des JohEv bzw. späterer NT-Schriften (Domitian 81-96; Hadrian 117-138). Es ist auffallend, dass der Kyrios-Titel und der Heiland-Titel in den Pastoralbriefen und in 2 Petr in Konkurrenz zu stehen scheinen. Folgende Tabelle veranschaulicht den Vergleich zwischen beiden Titeln.

⁹⁰ Ebd., 675.

⁹¹ Ebd.; Für eine ausführliche Diskussion über Josephus und Samaria vgl. J. ZANGENBERG, ΣΑΜΑΡΕΙΑ (TANZ 15), Tübingen 1994, 44-91.

⁹² C. R. KOESTER, The Savior of the World, 675.

⁹³ Ebd., 676.

⁹⁴ Ebd., 677.

⁹⁵ Ebd., 680.

⁹⁶ Vgl., F. DORNSEIFF, Art. Σωτήρ, in: Pauly-Wissowa, Z. R. (R-Z) III, 1211-1221, bes. 1214.

⁹⁷ Die Beziehung zwischen Thomasbekenntnis und Domitian wird bei der Exegese von 20,28 ausführlich betrachtet werden.

	Artikel	κύριος od. σωτήρ	Possessivpronomen	Jesus Christus	
Die typische Verbindungsform des κύριος von Paulus	ὁ	κύριος	ἡμῶν	Ἰησοῦς Χριστός	
1 Tim 1,1; 2,3; 4,10	ὁ	σωτήρ (vgl. κύριος)	ἡμῶν	θεός	
2 Tim 1,10	ὁ	σωτήρ (vgl. κύριος)	ἡμῶν	Χριστός Ἰησοῦς	
Tit 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6	ὁ	σωτήρ (vgl. κύριος)	ἡμῶν	θεός	
	ὁ	σωτήρ (vgl. κύριος)	ἡμῶν	Χριστός Ἰησοῦς	
2 Petr 1,11; 2,20; 3,18 vgl. 1,1; 3,2	ὁ	κύριος	ἡμῶν	καί σωτήρ (Einfügung)	Ἰησοῦς Χριστός

In dieser Tabelle kann man beobachten, dass die typische und sehr oft in Paulusbrieffen vorkommende Verbindungsform des κύριος von Paulus, d.h. »Unser Herr Jesus Christus«, zum Teil durch σωτήρ ersetzt und zum Teil ergänzt wird. In 1 Tim, in 2 Tim und in Tit wird κύριος durch σωτήρ ersetzt und in 2 Petr wird σωτήρ in diese Verbindungsform ergänzend (καί) eingefügt. Also werden die beiden Titel in 2 Petr nebeneinander gestellt (»Unser Herr und Heiland Jesus Christus«). Insgesamt bestand zwischen dem Kyrios-Titel und dem Heiland-Titel zur Zeit späterer NT-Schriften eine *delicate* Beziehung. Unter allen Titeln Jesu gelten nur diese beiden Titel nicht nur für Jesus, sondern auch für die römischen Kaiser. Und das JohEv ist zeitlich nicht weit entfernt von diesen Spätbrieffen.

Zusammenfassung der Kyrie-Aussagen der Samaritanerin

Durch das einzigartige literarische Gestaltungsmittel des joh Missverständnisses ist mehr aus den Kyrie-Aussagen der Samaritanerin für den Leser hörbar, als sie sagen will. Die erste Kyrie-Aussage zielt auf die Herkunft des lebendigen Wassers. Wenn sie Jesus fragt, woher er das lebendige Wasser habe, ist dem Leser schon klar, dass er es hat, weil er vom Himmel kommt. Im weiteren Sinne geht es in der ersten Kyrie-Aussage um die Suche nach dem ewigen Leben. Bei der zweiten Kyrie-Aussage handelt es sich um das Verlangen nach lebendigem Wasser. Nachdem Jesus der Samaritanerin sagt: »Wer von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht dürsten« (4,14), verlangt sie von Jesus, ihr dieses lebendige Wasser zu geben. Die dritte Kyrie-Aussage leitet die Verkündigung Jesu über die wahre Anbetung ein. Derjenige, der erkannt hat, woher das lebendige Wasser kommt (die erste Kyrie-Aussage), und den Glauben bekommen hat (die zweite Kyrie-Aussage), wird in der dritten Phase zu jemandem, der Gott anbetet. Diese Anbetung muss allerdings wahrhaftig sein: »Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten« (4,24). Durch diese drei Kyrie-Aussagen der Samaritanerin wird der Prozess der Bildung des Glaubens bei einem Christen dargestellt: Suche → Verlangen (Glauben) → Anbetung.

Diese Aussagen werden jeweils von »Kyrie« eingeleitet. Der Kyrios-Titel war wohl der joh Gemeinde schon bekannt und wurde in ihr in verschiedener Weise

verwendet. Da »Kyrie« Vokativ ist, ist vorstellbar, dass er besonders in Gebeten bzw. Hymnen verwendet wurde. Darauf musste Joh achten, wenn er dieses Kyrie in der Erzählung des Irdischen benutzt, denn es wurde in der Gemeinde schon mit verschiedenen Bekenntnissen verbunden. Daher sind diese drei Kyrie-Aussagen für den Leser für einen tieferen christologischen Sinn transparent.

Unser Ergebnis: Bei diesen das Kyrie einleitenden Aussagen der Samaritanerin ist für den Leser mehr transparent als der profane Sinn. Der religiöse Sinn ist spürbar.

B. Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten

Auch in dieser Wundergeschichte lässt sich die Kyrie-Anrede an Jesus finden. Als Jesus von Judäa nach Galiläa kommt, bittet ein königlicher Beamter Jesus, herabzukommen und seinen Sohn zu heilen⁹⁸. Er leitet seine Bitte mit »Kyrie« ein: »Herr, komm herab, ehe mein Kind stirbt« (4,49). Wird dieses Kyrie nur profan gebraucht? Der königliche Beamte spricht Jesus schon mit Kyrie an, bevor sein Sohn geheilt wird. Nach der Heilung glaubt er (ἐπίστευσεν) mit seinem ganzen Haus (4,53). Im Textzusammenhang scheint dieses Kyrie nur profan zu sein. Aus folgenden Gründen ist aber die religiöse Bedeutung in dieser Kyrie-Aussage ebenso spürbar wie bei der Samaritanerin.

In der Kyrie-Aussage des königlichen Beamten wird Kyrie mit καταβαίνω verbunden: Herr, komm herab (κατάβηθι 4,49). Ist dieses Verb καταβαίνω für die religiöse Bedeutung transparent oder bezeichnet es nur einen Ortswechsel? Zunächst bezeichnet καταβαίνω offenbar einen Ortswechsel. In 2,12 wird καταβαίνω für das Hinabgehen Jesu nach Kapernaum verwendet: »Danach ging Jesus hinab nach Kapernaum« (κατέβη). Vor allem wird καταβαίνω auch später in dieser Erzählung noch einmal für einen Ortswechsel verwendet. Der königliche Beamte begegnete seinen Knechten, während er nach Kapernaum hinabging (καταβαίνοντος

⁹⁸ Der Vergleich dieser Wundergeschichte mit den synoptischen Erzählungen (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) ist aufschlussreich, besonders die detaillierte und übersichtliche Analyse bei Brown: (1) Der Stadtname "Kapernaum" wird in allen drei Evangelien erwähnt. (2) Im MtEv und im LkEv wird der Mann als Hauptmann, also offensichtlich als ein Heide und wahrscheinlich als ein Römer, vorgestellt. Im JohEv dient er Herodes, aber es gibt keine Hinweise, dass er Jude sein soll. Brown meint, dass die synoptische Erzählung theologisch mehr entwickelt ist als die im JohEv, denn die synoptische Erzählung ist mit dem Motiv des Glaubens außerhalb Israels verbunden. (3) Im MtEv ist der Kranke ein "pais". Obwohl Lk auch einen "pais" erwähnt (7,7), wird der Kranke mehrfach "doulos" genannt (7,2.3.10). Im JohEv ist er "huios" (4,46.47.50.53), obwohl "paidion" in 4,49 und "pais" in 4,51 zu finden sind. Für den weiteren Vergleich vgl. R. E. BROWN, John, I, 192-193: Insgesamt behauptet Brown, dass es schwer zu beurteilen sei, welche Überlieferung in diesen drei Evangelien die älteste ist. Nach ihm ist auffällig, dass diese Wundergeschichte der "Syrophönizierin" in Mk 7,24-30 sehr nahe steht. Vgl. ebd., 193-194, und R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, I, 502; Interessant ist eine Beobachtung bei Theiß. Nach ihm begegnen nichtjüdische Hilfesuchende in Mk 7,24ff., Mt 8,5ff., Mk 5,1ff. und Lk 17,11ff. Die Spannung zwischen Juden und Heiden tritt besonders beim "Hauptmann von Kapernaum" und der "Syrophönizierin" hervor. In beiden Geschichten ist das Motiv des überwundenen Widerstands übermäßig betont. Einmal geht die Abwehr von Jesus aus (Mk 7,24ff.), ein andermal betont der Heide selbst seine "Unwürdigkeit" (Mt 8,5ff.). Die Wundergeschichten selbst zeigen, dass sie über soziokulturelle Grenzen hinausdrängen, aber sie artikulieren auch ein ausgeprägtes Bewusstsein dieser Grenzen, eine Spannung zwischen verschiedenen Kulturen. Die Heiden erscheinen in ihnen in einer Ambivalenz von Minderwertigkeit (Mk 7,27; Mt 8,7f.) und Vorbildlichkeit (Mk 7,29; Mt 8,10; Lk 17,11ff.), von Nähe und Distanz (Mk 5,19f.). Im Ganzen erscheint die Dynamik zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen eher als expansiv und missionarisch. Vgl. G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974, 252.

4,51). Offensichtlich meint καταβαίνω im JohEv einen Ortswechsel. Außerdem wird auch ἀναβαίνω für einen Ortswechsel in entgegengesetzte Richtung im JohEv verwendet, besonders für den Ortswechsel »nach Jerusalem« (2,13; 5,1; 7,8.10.14).

Aber ἀναβαίνω wird im JohEv auch im religiösen Sinn verwendet. Nach der Brotspeisung sagt Jesus zu den Jüngern, die an ihm Anstoß nehmen: »Wie, wenn ihr nun sehen werdet den Menschensohn auffahren (ἀναβαίνοντα) dahin, wo er zuvor war?« (6,62). In 20,17 bringt Jesus nochmals mit ἀναβαίνω seine Rückkehr zum Vater zum Ausdruck: »... denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater« (ἀναβέβηκα). Am Anfang des Evangeliums haben »ἀναβαίνω - καταβαίνω« paarweise die göttliche Herkunft Jesu angezeigt: Die Engel Gottes steigen über den Menschensohn hinauf- und herab (ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας 1,51); Der Menschensohn ist vom Himmel herabgestiegen und in den Himmel hinaufgestiegen (καταβάς und ἀναβέβηκεν 3,13). Jesus ist derjenige, der vom Himmel herabkommt, und καταβαίνω wird für diese göttliche Herkunft Jesu verwendet⁹⁹. Deswegen kann καταβαίνω bzw. ἀναβαίνω im Gebrauch nicht auf einen Ortswechsel beschränkt werden, vielmehr kann man eine religiöse Bedeutung vermuten, die in καταβαίνω durchschimmert¹⁰⁰.

Jesus ist vom Himmel herabgekommen, um der Welt (oder den Glaubenden) das Leben zu geben. Diese göttliche Herkunft Jesu bzw. sein Ziel der Wirksamkeit wird in Kap. 6 am deutlichsten mit καταβαίνω verbunden. Nach der Brotspeisung verkündigt Jesus, dass er das Brot des Lebens sei (6,48). Dieses Brot kommt vom Himmel herab (καταβαίνων) und gibt der Welt das Leben (6,33). Der Ausdruck »das vom Himmel herabkommende Brot« wird in dieser Perikope sehr oft wiederholt (6,38.41.42.50.51.58).

⁹⁹ καταβαίνω wird auch für den Heiligen Geist verwendet (vgl. 1,32.33).

¹⁰⁰ Markion fängt sein Evangelium mit Lk 4,31 – mit einigen Abweichungen – an: κατήλθεν ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. εἰς Καφαρναοῦμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας. καὶ ἦν διδάσκων, αὐτοῦς. ἐν τῇ συναγωγῇ. Das LkEv wurde stark gekürzt (z. B. die ganze Kindheitsgeschichte und die Taufe Jesu). Nach der Überlegung Markions ist Jesus derjenige, der vom Himmel herabgekommen ist. Also spielte das Motiv »Herabkommen« eine unübersehbare Rolle bei einem alten Theologen. Da Markion von einer Pluralität bei der Kanonbildung entfernt war, hat er das LkEv als einziges ausgewählt, wobei er das Alte Testament als Bestandteil des Kanons verwarf. Adolf von Harnack sagt, dass das Evangelium Markions nichts anderes ist als das, was das altkirchliche Urteil von ihm behauptet hat, nämlich ein verfälschter Lukas. Vgl. ADOLF VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig: Hinrichs 1924, 240*; War er Gnostiker? Wenn er sein Evangelium mit dem Motiv des »Herabkommens« anfängt, sollte man ihn deshalb für gnostisch halten? B. Lohse urteilt, dass er kein Gnostiker gewesen sei. Vgl. EKL, 1241-1242; H. Kraft äußert dagegen Bedenken. Nach ihm ist es eine Definitionsfrage, ob man Markion einen Gnostiker nennen soll. Dagegen sprechen: eine gewisse Offenheit für montanistische Einflüsse, Ansätze zu echtem dualistischen Denken, das sonst den Gnostikern abgeht, und das Fehlen der für die Gnostiker charakteristischen mystischen Anthropologie und anfänglich auch aller synkretistischer Neigungen. Da aber die zentralen Merkmale der Gnosis bei ihm vorhanden sind, nämlich die gnostische Kosmogonie, Soteriologie und Erkenntnislehre, sei Markion doch mit Recht als Gnostiker zu bezeichnen. Vgl. RGG, 4, 740-742; Die wichtigste Bedeutung der Gestalt und Wirkung Markions kann man bei der Kanonbildung finden. Insgesamt könnte man sagen, dass Markions Kanon die Kanonbildung des Urchristentums beschleunigte, und zwar unter dem Gesichtspunkt der »Pluralität« der Evangelien wie der Briefe. Vgl. G. THEISSEN, Die Religion, 339-384, bes. 356-360.

Wenn καταβαίνω für eine religiöse Bedeutung offen sein kann, welcher Begriff ist dann das Gegenstück von καταβαίνω? Wenn man nur die Richtung der Bewegung beachtet, kann man an ἀναβαίνω denken. Jesus bringt seine Rückkehr zum Vater mit ἀναβαίνω zum Ausdruck (6,62; 20,17). Aber ἀναβαίνω bezieht sich nur auf die Rückkehr Jesu zum Vater. καταβαίνω wird in unserem Zusammenhang nur von *seiner Person* aus gesagt. Im Hinblick auf andere Menschen aber könnte man an »ἐγείρω« als entsprechenden Begriff zu καταβαίνω denken. Menschen können aufstehen oder auferstehen (ἐγείρω), weil Jesus vom Himmel herabkommt.

In der nächsten Wundergeschichte wird ἐγείρω als Heilungswort Jesu verwendet. Wenn Jesus einen Gelähmten am Teich Betesda heilt, sagt er: »Steh auf!« (ἔγειρε 5,8). Zunächst liegt nichts Besonderes darin, dass Jesus dem Gelähmten sagt, dass er aufstehen soll, weil er achtunddreißig Jahre gelegen hat (5,5-6). Aber in der Auseinandersetzung zwischen Juden und Jesus, die sich aus dieser Heilung ergibt, kommt ἐγείρω noch einmal vor. Diesmal wird das Wort für die Auferstehung der Toten verwendet: »Denn wie der Vater die Toten auferweckt (ἐγείρει) und macht sie lebendig, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will« (5,21). Daher könnte man sich vorstellen, dass das Aufstehen des Gelähmten mehr als den sichtbaren Vorgang des Sich-Erhebens meint. In Joh 5 weist die Heilung zunächst auf die Befreiung von Sünden. Wenn Jesus den Geheilten wieder trifft, sagt er: »Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, dass dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre« (5,14). Die Heilung könnte ferner eine symbolische Exemplifikation für die Befreiung vom Tod sein. Wie der Gelähmte vom Wort Jesu aufgerichtet wird (ἔγειρε), wird Jesus die Toten auferwecken (ἐγείρει) und sie lebendig machen (5,21). Das deutlichste Beispiel für die Auferweckung der Menschen vom Tod ist Lazarus. Joh verwendet ἐγείρω für die Auferweckung des Lazarus: »Das Volk aber, das bei ihm war, als er Lazarus aus dem Grabe rief und von den Toten auferweckte (ἤγειρεν), rühmte die Tat« (12,17)¹⁰¹. Die Befreiung vom Tod (ἐγείρω) bezieht sich unmittelbar auf das Ziel des Herabkommens Jesu (καταβαίνω). Jesus ist vom Himmel herabgekommen, um den Glaubenden das Leben zu geben.

Zusammenfassend kann man Folgendes sagen: In diesen nacheinander stehenden Wundergeschichten, der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten und der Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda, kann man eine für die johanneische Theologie zentrale Struktur erkennen. In Kap. 4 wird die Richtung von oben nach unten herausgestellt und in Kap. 5 die von unten nach oben, wobei beide Richtungen in καταβαίνω und ἐγείρω angedeutet sind. Also sind sowohl καταβαίνω als auch ἐγείρω für eine tiefere religiöse Bedeutung offen.

Da Kyrie in der Aussage des königlichen Beamten mit καταβαίνω verbunden wird, kann auch Kyrie für eine religiöse Bedeutung offen sein. Einerseits bezeichnet καταβαίνω einen Ortswechsel, d.h. von Kana nach Kapernaum, andererseits aber kann es die himmlische Herkunft Jesu andeuten. Eigentlich kann Jesus den Kranken nur heilen, weil er vom Himmel herabgekommen ist. Denn Jesus ist gekommen, um den Glaubenden das Leben zu geben (vgl. 3,13-15.31-36). Wer an Jesus glaubt,

¹⁰¹ Jesus ist sowohl Gott als auch Mensch. Weil er sich in der Welt als Mensch inkarniert, stirbt er am Kreuz. Deswegen kann man für verständlich halten, dass Joh ἐγείρω auch für die Auferstehung Jesu verwendet (vgl. 2,22; 21,14).

wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an Jesus glaubt, wird auf ewig nicht sterben (11,25-26). Deswegen ist es verständlich, dass der *Gegenstand* der Bitte des königlichen Beamten in 4,49 nur Jesu Herabkommen (καταβαίνω) ist. Seine Bitte zielt auf »das Leben« seines Sohnes. Der königliche Beamte soll um nichts anderes bitten als um Jesu Kommen, denn nur Jesus kann seinem Sohn das Leben geben. Könnte man das verstehen, wenn das Kyrie in 4,49 nur profanen Sinn hätte? Wenn der königliche Beamte Jesus nur als einen höhergestellten Menschen gedacht und in diesem Sinne mit Kyrie angeredet hätte, wäre die Bitte um »das Leben« dann vorstellbar? Hätte er einen Höhergestellten um das Leben gebeten? Vielleicht könnte man sagen, dass er nicht den *Herrn*, sondern *Jesus* bittet, weil er gerüchteweise von den σημεῖα Jesu gehört hat. Jesus hat schon ein Wunder in Kana gewirkt und σημεῖα in Jerusalem (2,1-11.23). Aber seine Haltung ist außergewöhnlich »demütig« und sogar »vorbildlich« für den Leser. Er ist ein positives Beispiel für einen Glauben, der nicht erst Zeichen und Wunder sehen muss. Denn wenn Jesus ihm sagt: »Geh hin, dein Sohn lebt«, glaubt (ἐπίστευσεν) er sofort dem Wort Jesu (4,50), bevor sein Sohn geheilt ist¹⁰². Aus dieser demütig gläubigen Haltung und seiner Kyrie-Aussage kann der Leser mehr heraushören. Jesus ist der Kyrios, der vom Himmel herabgestiegen ist und das Leben geben kann. Also wird diese Kyrie-Aussage in der johanneischen Gemeinde nicht unbekannt gewesen sein.

Jederzeit werden die Menschen vom Tod bedroht. Sie sind vom menschlichen Schicksal gefesselt, solange sie sterblich sind. Wenn sie in Not geraten, sollten sie nur noch das Erbarmen Gottes anrufen. Auch in mittelalterlicher Zeit haben die Christen die Gnade des *Herrn* erlebt: »Kyrie eleison«. Obwohl es im JohEv fehlt, stammt »Kyrie eleison« aus »κύριε, ἐλέησόν με«, das in den synoptischen Evangelien vorkommt (z. B. Mt 17,15; 20,30.31). Wenn man die phonetische Umschreibung vom Griechischen ins Lateinische (mit einigen Abweichungen: η → i und ohne Akkusativobjekt) beachtet, könnte das mittelalterliche Gebet »Kyrie eleison« möglicherweise auf das Urchristentum zurückgehen, in welchem hauptsächlich Griechisch gesprochen wurde. Jesus wurde nach der Auferstehung als Kyrios verehrt. Der Auferstandene wurde in die Nähe Gottes gerückt. Diesen Herrn haben die Christen angerufen, wann immer sie von Tod, Sünde oder irgendeiner Not bedroht wurden. Sie haben den Herrn gebeten, dass er zu ihnen herabkomme und seine Gnade gewähre: κύριε, κατάβηθι (4,49). Die johanneische Gemeinde dürfte sich ebenso verhalten haben.

Wieder ist mehr aus der Kyrie-Aussage des königlichen Beamten für den Leser transparent als der profane Gebrauch der Anrede.

¹⁰² Nach Brown sind die Hauptthemen in diesem zweiten Wunder in Kana "Glaube" und "Leben". Die beiden Themen werden in dieser Erzählung betont. Vgl. R. E. BROWN, John, I, 197-198; In dieselbe Richtung geht Schnackenburg: »Doch ist der theologische Sinn [...] unschwer zu erkennen: Der Glaube, der sich an Jesus und sein Wort hält, führt zum Leben; Jesus vermag durch sein Wort Leben zu schenken, aber er fordert als Voraussetzung dafür auch den Glauben. [...] Die gleiche Thematik wird auch beim Heilungswunder am Bethesdateich mit der anschließenden Offenbarungsrede (Kap. 5) entfaltet; im Grunde aber ist es das beherrschende Thema des ganzen Evangeliums (vgl. 20,31)«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, I, 496-497.

C. Die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda

Die dritte Perikope im ersten Teil des JohEv, in der Jesus von Personen mit Kyrie angeredet wird und dessen religiöse Bedeutung geprüft wird, ist die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda¹⁰³. Im vorigen Kap. wurde die für die johanneische Theologie charakteristische Struktur einer Bewegung, von oben nach unten (καταβαίνω) in Kap. 4 und von unten nach oben (ἐγείρω) in Kap. 5, untersucht. Da das Heilungswort ἐγείρω in 5,8 auch für die Auferstehung der Toten verwendet wird (5,21), kann es für eine religiöse Bedeutungskomponente offen sein. Die religiöse Bedeutung der Heilung wird durch die Aussage Jesu zusätzlich verstärkt: »Siehe, du bist gesund geworden. Sündige hinfort nicht mehr, dass dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre« (5,14)¹⁰⁴. Die Heilung ist ein symbolisches Beispiel für die Befreiung vom Tod. Wie der Gelähmte durch Jesu Wort aufgerichtet wird (ἐγείρε 5,8), wird Jesus die Toten auferwecken (ἐγείρει) und sie lebendig machen (5,21). Insgesamt hat die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda offensichtlich eine religiöse Bedeutung¹⁰⁵. ἐγείρω, das Schlüsselwort für eine religiöse Bedeutung der Heilung, ist das Heilungswort Jesu. Interessanterweise spricht der Gelähmte wie der königliche Beamte Jesus mit Kyrie an. Aber anders als beim königlichen Beamten scheint die Kyrie-Anrede des Gelähmten sehr profan zu sein. In dieser Heilungsperikope findet man keinen Hinweis auf seinen Glauben¹⁰⁶.

Nachdem Jesus das zweite Wunder in Galiläa vollbracht hat, zieht er nach Jerusalem hinauf. Dort ist ein Mann seit 38 Jahren krank. Obwohl die Krankheit nicht selbst benannt wird, kann man von einer Lähmung ausgehen, weil die Demonstration der Heilung durch Umhergehen und Tragen des Bettes dafür spricht¹⁰⁷. Als Jesus ihn am Teich liegen sieht und erkennt, wie lange er bereits leidet, fragt er ihm: »Willst du gesund werden?« (5,6). Der Kranke antwortet: »Herr, ich habe keinen Menschen (κύριε, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω), der mich in den Teich bringt, sobald das Wasser in Bewegung gerät« (5,7). Meint der Gelähmte mit

¹⁰³ Die Einwände gegen die heutige Ordnung um das Problem der Umstellung von Kap. 5 und 6 und der Versetzung von 7,15-24 an das Ende von Kap. 5 sind (nach Schnackenburg): (1) 6,1 schließt sich schlecht an Kap. 5, aber gut an 4,54 an. (2) 7,1 gibt im Anschluss an Kap. 6 keinen guten Sinn, wohl aber, wenn vorher das in Kap. 5 Geschehene erzählt wurde. (3) Die Gegenprobe zeigt, dass sich nicht nur Kap. 6 an Kap. 4 besser anfügt, sondern auch Kap. 5 ohne Schwierigkeit an Kap. 6 anschließen lässt. (4) Außer der genannten Anspielung in 7,1 auf die Todfeindschaft der Juden fällt auch die Bezugnahme auf das "eine Werk" in 7,21 auf, mit dem nach den anschließenden Versen eindeutig die Heilung des Gelähmten am Bethesdateich gemeint ist. (5) Die Festangabe 5,1 wird leichter verständlich. (6) Es ergibt sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der Darstellung der Synoptiker. Die Ursache der Umstellung vermutet Schnackenburg allerdings bei der Endredaktion. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 6-11.

¹⁰⁴ Thomas betont die Verbindung zwischen Krankheit der Gelähmten und Sünde. Vgl. J. C. Thomas, "Stop Sinning Lest Something Worse Come upon you": The Man at the Pool in John 5, *JSNT* 59 (1995) 3-20.

¹⁰⁵ So auch Schnackenburg. Er sagt: » [obwohl] über die Sündenschuld des Mannes noch nichts gesagt war, [...] ist dem Mann mit der Heilung zugleich seine Sünde von Gott vergeben worden; das ist es, was Jesus mit dem Satz meint: "Mein Vater arbeitet bis jetzt" (5,17). Der Wille des Vaters, dem Mann zu verzeihen, verpflichtet auch den Sohn zum "Arbeiten". Durch ihn werden Gottes Heilswille und Heilswirken manifest, indem er die äußere, körperliche Heilung vollzieht. [...] Das Werk der äußeren Heilung ist ein Zeichen für das größere Werk der Vermittlung ewigen Lebens, die Androhung des größeren Übels ein Hinweis auf das Gericht, das dem Sohn vom Vater übertragen ist«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 123-124.

¹⁰⁶ Bei Metzner repräsentiert der Gelähmte den Unglauben. Vgl. R. METZNER, *Der Gelähmte von Johannes 5 - Repräsentant des Unglaubens*, *ZNW* 90 (1999) 177-193.

¹⁰⁷ Vgl. J. BECKER, *Johannes*, 278.

»Kyrie« in seiner Antwort profan einen höhergestellten Menschen oder einen religiösen Gegenstand der Anbetung im christologischen Sinn?

Im Textzusammenhang scheint er mit Kyrie einen höhergestellten Menschen im profanen Sinn zu meinen. Joh berichtet nach dieser Heilung, dass der Gelähmte immer noch nicht wusste, wer Jesus war (5,13). Das heißt, dass er Jesus mit Kyrie angeredet hat, während er noch nicht wusste, wer Jesus ist. Er brauchte einfach einen Menschen, der ihn in den Teich bringt. Wahrscheinlich hat er die Frage Jesu falsch verstanden, als habe Jesus ihm in den Teich helfen wollen. Hat er den Fragesteller deswegen mit Kyrie angeredet, sollte man die Kyrie-Aussage in 5,7 für profan halten.

Aus folgenden Gründen ist jedoch auch eine religiöse Bedeutung der Kyrie-Aussage des Gelähmten erkennbar.

Der Gelähmte antwortet: »Herr, ich habe keinen Menschen ...«. In dieser Antwort wird Kyrie mit dem Satz »ich habe keinen Menschen« verbunden. Hinter dieser Verbindung könnte man wieder als heimliche Voraussetzung ein Bekenntnis des Urchristentums spüren. Wenn ein Gläubiger Not leidet, soll er nur den *Herrn*, nicht aber Menschen bitten, ihm zu helfen. Jesus ist kein normaler Mensch. Jesus ist der Herr schlechthin. Das ist für den Leser offenbar. Ist das aber für die im Text handelnden Personen verborgen, weil der Gelähmte Jesus mit Kyrie im profanen Sinn anspricht?

Es ist auffällig, dass Jesus von den Juden in der Auseinandersetzung, die sich aus der Heilung ergibt, beschuldigt wird, er würde sich selbst Gott gleichstellen (5,18). Die Heilung wird sofort zu einem theologischen Thema gemacht¹⁰⁸. In der Auseinandersetzung, die dieser Heilung folgt, wird die theologische Bedeutung von Joh hervorgehoben. Joh benutzt den Vorwurf der Juden, um seine Christologie darzustellen. Obwohl die Juden Jesus beschuldigen, sagen sie objektiv die Wahrheit. Jesus ist kein normaler Mensch, sondern derjenige, der Gott gleichgestellt worden ist. Der Vorwurf der Juden leitet die Rede Jesu ein, in der das Verhältnis zwischen Vater und Sohn thematisiert wird. Was der Vater tut, das tut auch der Sohn (5,19). Vater und Sohn werden fest verbunden. Der Sohn kann von sich aus nichts tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht. Gott ist sowohl Schöpfer als auch Erlöser. Hier wird besonders die Gestalt Jesu als *Erlöser* dargestellt. Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn die lebendig, welche er will (5,21). Wenn die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, werden sie leben (5,25). Ferner hat der Vater die eschatologische Macht des Gerichts dem Sohn übertragen: »und er hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist« (5,27 vgl. 5,28-30).

Jesus ist kein normaler Mensch. Er wird in die Nähe Gottes gerückt: »Denn der Vater richtet niemanden, sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben, damit sie

¹⁰⁸ Im JohEv leitet ein Wunder oft die Auseinandersetzung Jesu mit den Juden oder eine lange Rede Jesu ein. Das hat Becker mit Recht betont: »Wie häufig, benutzt der Evangelist ein Wunder als szenische Einleitung zu einer langen Rede. Dieses Wunder hat keinen Selbstzweck, sondern will als Sabbatkonflikt verstanden werden und gipfelt für den Evangelisten in 5,18. An 5,1-18 schließt sich die Gerichtsrede 5,19-30 an. Ihr folgt der Rechtsstreit über die Legitimation Jesu, der am Schluss auf die Rechtfertigung des Sabbatbruchs zurückkommt (5,31-47; 7,15-24)«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 274-275.

alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren« (5,22-23). Damit wird die Beschuldigung der Juden, Jesus würde sich selbst Gott gleichstellen, beantwortet. Jesus soll als Gegenstand der Anbetung wie der Vater von allen geehrt werden. Wer den Sohn Gott gleichstellt, ist nicht der Sohn, sondern der Vater selbst, den die Juden für ihren eigenen Gott halten: »Jesus antwortete: Wenn ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehrt, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott« (8,54).

Für die johanneische Gemeinde ist Jesus der Herr, der in die Nähe Gottes gerückt ist und neben Gott von allen geehrt wird. Wenn ein Christ in Not gerät, soll er nur den *Herrn*, nicht Menschen bitten, ihm zu helfen. Jesus ist vom Himmel herabgekommen, um den Glaubenden das Leben zu geben. Nur er kann den Gelähmten von der Krankheit befreien und Menschen vom Tod. Ein Christ soll vor dem Herrn bekennen: »Herr, ich habe keinen Menschen ...«. Die Kyrie-Aussage des Gelähmten sieht im Textzusammenhang zwar wie eine profane Anrede aus, aber dahinter ist die Form eines Bekenntnisses aus dem Urchristentum spürbar. Diese Gebetsform dürfte zumal an den religiösen Gegenstand der Anbetung im christologischen Sinn gerichtet gewesen sein, d.h. an den *Herrn* schlechthin.

Wieder wird aus dem Kyrie des Gelähmten mehr für den Leser transparent als nur eine profane Aussage. Joh hat einerseits die Form eines Bekenntnisses in die Kyrie-Aussage des Gelähmten aufgenommen, die in seiner Gemeinde wahrscheinlich bekannt war und verwendet wurde, und andererseits hat er eine Gebetsformel für die Leser hinterlassen, nach deren Muster sie sich an ihren »Herrn« wenden sollen.

D. Brotspeisung

Das Kyrios des Erzählers im ersten Teil (Kap. 1-12)

Man findet »Kyrios« erneut in der Brotspeisung: »... εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου« (6,23). Angesichts der Wiederkehr dieses »Kyrios«, das vom Erzähler formuliert wird, ist es sinnvoll, an diesem Punkt die gesamten Verwendungen des ersten Teiles zusammenzufassen. Schon das Gespräch mit der Samaritanerin wurde vom Kyrios des Erzählers eingeleitet (4,1). Daher kann man annehmen, dass die Erzählung von Jesus nichts anderes als eine Erzählung von »dem Herrn« ist. »Das Kyrios mit Artikel« ist etwa anders als »das Kyrie im Vokativ«. Das Kyrios mit Artikel ist ein vollständiger christologischer Titel. Es ist schwer vorstellbar, dass Joh diesen nicht kannte. Im Urchristentum war er bereits vor Joh als christologischer Titel weit verbreitet. Andererseits hat das Kyrie im Vokativ im JohEv eine ambivalente Bedeutung zwischen profanem und religiösem Sinn: Im Textzusammenhang sieht das Kyrie zwar wie eine profane Anrede aus, aber dahinter steht eine tiefere religiöse Bedeutung. Im Allgemeinen wird anerkannt, dass das Kyrios im christologischen Sinn im JohEv nach der Auferstehung verwendet wird. Tatsächlich wird die Verwendung des Kyrios mit Artikel nach der Auferstehung wesentlich erhöht. Aber es ist merkwürdig, dass Kyrios mit Artikel auch vor der Auferstehung verwendet wird. Das kann eine wichtige Bedeutung haben, denn das bezieht sich auf das Problem, ob Joh nicht nur den Auferstandenen, sondern auch den Irdischen als Herrn angesehen hat. Abgesehen von der geringen Zahl hat die Verwendung des Kyrios mit Artikel vor dem Auferstehungsbericht in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Die Verwendung eines Kyrios in der Erzählerrede im ersten Teil (Kap. 1-12) ist im Folgenden zusammengestellt.

1,23	Εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου	AT-Zitat (Jes 40,3) im Munde des Täufers
4,1	Ὡς οὖν ἔγνω ὁ κύριος	Die Rede des Erzählers
6,23	εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου	Die Rede des Erzählers
11,2	ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω	Die Rede des Erzählers
12,13	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου	AT-Zitat (Ps 118,26) im Munde der Menge
12,38	Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνοι ἀπεκαλύφθη	Reflexionszitat (Jes 53,1) im Munde des Erzählers

Das »Kyrios« in 1,23 und 12,13.38 lässt sich in Zitaten aus der LXX finden und das »Kyrios« in 4,1; 6,23; 11,2 stammt vom Erzähler. Zu den Versen 1,23 und 12,13 kann man Parallelen in den synoptischen Evangelien finden.

Es ist auffällig, dass Joh das Kyrios in 1,23 in den Mund des Täufers gelegt hat, während es die Synoptiker als Zitat des Erzählers bringen. In den synoptischen Evangelien ist offen, ob sich Kyrios auf Gott oder Jesus bezieht, aber im JohEv meint es offensichtlich Jesus. Der Täufer hat im JohEv die Funktion, Jesus vorzubereiten. Die Aufforderung Jesajas im AT, Gottes Kommen vorzubereiten (Jes 40,3), ist im JohEv die Aufgabe des Täufers in Bezug auf Jesus. So wird »Kyrios« von Anfang an für Jesus verwendet und damit der Leser vorbereitet, die Erzählung Jesu als die des Herrn zu hören.

Dass »Kyrios« für Jesus verwendet wird, gilt auch für die weiteren Zitate aus der LXX (12,13.38). Die Verwendung von Kyrios in 12,38 ist am Schluss des ersten Teils zu finden. Den Schluss leitet Joh mit dem Unglauben des Volkes ein: »Und obwohl er solche Zeichen vor ihren Augen tat, glaubten sie doch nicht an ihn« (12,37). Der Unglaube des Volkes geschieht, damit der Spruch des Propheten Jesaja erfüllt werde (12,38): »Was ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, sollte geschehen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile« (12,40). Das hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit – nämlich die Herrlichkeit Jesu – sah und von ihm redete (12,41). Das zeigt sich in seiner Berufungsvision: Obwohl Jesaja vor der Zeit des historischen Jesu lebte, hatte er die Herrlichkeit Jesu in Gott gesehen und von Jesus Zeugnis abgelegt¹⁰⁹.

Hinsichtlich der Frage, ob Joh den irdischen Jesus als Herrn gesehen hat, ist die Verwendung von »Kyrios« durch den Erzähler selbst noch entscheidender als der Gebrauch in Zitaten aus der LXX. Joh fängt das Gespräch mit der Samaritanerin mit »Kyrios« an (4,1). Auch wenn das Wort in 4,1 textkritisch umstritten ist, wird es in 6,23 und in 11,2 von den Papyri und Majuskeln gut bezeugt.

¹⁰⁹ Nicht nur Jesaja, sondern auch Mose zeugt von Jesus. Das ist in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und Juden deutlich zu sehen, die der Heilung eines Gelähmten folgt: Die Juden hoffen auf Mose (5,45). Aber sie haben Mose nicht richtig verstanden. Wenn sie ihm wahrhaftig geglaubt hätten, hätten sie auch Jesus geglaubt, denn er hat über Jesus geschrieben (5,46-47). Nach der Auslegung des Joh-Evangelisten ist das ganze AT Zeugnis über Jesus (5,39). Also wird Jesus von den beiden Teilen des AT, nämlich Gesetz und Propheten, bezeugt (1,45); So auch bei Kraus. Vgl. W. KRAUS, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, ZNW 88 (1997) 1-23.

In der Einleitung der Lazarusperikope (11,1-44) werden nicht nur Lazarus, sondern auch seine Schwestern, Maria und Marta, vorgestellt. Besonders auffällig ist die Vorstellung Marias. Sie ist diejenige, die den Herrn mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar getrocknet hat (11,2). Im Evangelium befindet sich die Salbung Marias erst später in Kap. 12. Weshalb stellt Joh eine Person vor, die erst bei einem späteren Ereignis eine Rolle spielen wird? Das kann nicht durch eine Umstellungstheorie erklärt werden, denn Lazarus wird bei der Salbung als derjenige vorgestellt, der durch Jesus von den Toten auferweckt wurde (12,1). Er war unter denen, die mit Jesus bei Tisch waren, als die Salbung Marias stattfand.

Die Salbung Marias soll den Tod Jesu vorbereiten. Jesus kommentiert die Salbung Marias als Vorbereitung für sein »Begräbnis«: »Da sprach Jesus: Lass sie in Frieden! Es soll gelten für den Tag meines Begräbnisses« (12,7). Nach Joh wusste Jesus seinen Tod schon vor dem Einzug in Jerusalem. Dabei wird angedeutet, dass auch Maria, eine der Anhängerinnen Jesu, seinen Tod vorher erkannt hat. Der johanneische Jesus schritt majestätisch seinem Tod entgegen. Diesen irdischen Jesus, der zeitlich vor dem Tod – vor dem Einzug in Jerusalem – steht, nennt Joh »den Herrn«: »Maria aber war es, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank« (11,2).

Auch bei der Brotspeisung nennt Joh Jesus »den Herrn«. In 6,11 nahm Jesus die Brote, sprach das Dankgebet (ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας) und teilte an die Leute aus. In 6,23 – ein Tag später im Laufe der Erzählung – erinnert Joh Jesus als Herr: »Es kamen aber andere Boote von Tiberias nahe an den Ort, wo sie das Brot gegessen hatten unter der Danksagung des Herrn« (εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου). Die Herrenbezeichnungen in 6,23 sowie in 11,2 können daher ein Beleg dafür sein, dass Joh die Erzählung des irdischen Jesu als die des Herrn versteht und erzählt.

Dieses Verständnis von Joh soll nicht auf einige Stellen (die Brotspeisung und die Salbung Marias) beschränkt werden. »Kyrios« wird im ersten Teil zwar nicht häufig verwendet, trotzdem kann man annehmen, dass Joh den irdischen Jesus rückblickend als Herr gesehen hat und die ganze Erzählung Jesu als die des Herrn geschrieben hat. Dabei ist auffällig, dass »der Herr« in der Erzählung des Irdischen mit dem Vokativ »Kyrie«, das eine ambivalente Bedeutung hat, in einer Spannung steht. Im Textzusammenhang reden die Personen Jesus mit dem profanen »Kyrie« an, aber hinter dem »Kyrie« steht eine religiöse Bedeutung, die den Bekenntnissen des Urchristentums nahe steht, sodass sich die Anrede »Kyrie« an den Herrn als Erhöhten, an den Kyrios, richtet.

Beim Vergleich zwischen der Salbung Marias im JohEv und der »Danksagung des Herrn« (εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου) in 6,23 findet man einen merkwürdigen Unterschied. In den synoptischen Evangelien wird bei der Salbung Marias eine künftige »Wiederholung« angedeutet: »Wahrlich, ich sage euch: Überall auf der Welt, wo das Evangelium verkündet wird, wird man sich an sie erinnern (μνημόσυνον) und erzählen, was sie getan hat« (Mk 14,9; Mt 26,13). Aber bei Joh wird diese Aufforderung Jesu ausgelassen. Damit ist die Salbung Marias im JohEv noch mehr zum einmaligen Ereignis geworden. Im Gegenteil begegnet »Kyrios« in 6,23 in einer dem Urchristentum vertrauten Wendung, die eine dauernde Handlung andeutet: »εὐχαριστεῖν«. Kann man darin eine sakramentale Stimmung

spüren? Welche Bedeutung hat der Ausdruck »Danksagung des Herrn« im JohEv? Bezieht er sich besonders auf das »Abendmahl«?

Der eucharistische Charakter von Kap. 6

Der sakramentale Charakter von Kap. 6 ist unter den Joh-Forschern umstritten. Angesichts der unterschiedlichen Positionen¹¹⁰ ist es sinnvoll, zunächst den Ursprung der beiden Rituale – Taufe und Abendmahl – und deren Entwicklung im Urchristentum zu betrachten, um das Charakteristische der joh Sakramente zu bestimmen. Die Betrachtung kann ein Vergleichskriterium bieten und klären, wieweit Joh vom ursprünglichen Sakramentsverständnis entfernt ist.

Zum *historischen* Ursprung des Abendmahles bzw. der Taufe schreiben Theißen und Merz, dass der Ursprung religiöser Rituale meist in dunkler Vorzeit liegt und das Urchristentum neue »Rituale« entwickelte¹¹¹. Während es mit der Taufe eine Waschung – die meist nur Vorbereitung zum eigentlichen Ritual war – zum zentralen Initiationsritus machte, löste es durch das Abendmahl – eine schlichte Mahlzeit mit einer hochtheologischen Deutung – die jahrhundertealte Tradition blutiger Opfer ab. Beide Sakramente wurden nicht auf eine uralte Vorgeschichte zurückgeführt, sondern auf die jüngste Geschichte: die Taufe auf Johannes den Täufer, das Abendmahl auf Jesus. Nach Theißen und Merz erhielten beide Sakramente durch die Beziehung zum Tod Jesu eine neue Deutung: »Die Taufe schützte ursprünglich vor dem endzeitlichen Gericht; sie war ein eschatologisches Sakrament. Sie wurde zur Taufe auf den Tod Jesu, zum Mit-Christus-Begrabenwerden (Röm 6,1ff) in einer nachösterlichen Neudeutung. Eine analoge Entwicklung liegt vielleicht beim Abendmahl vor: Die Mahlgemeinschaften des historischen Jesus waren Vorschein des großen eschatologischen Mahls. Möglicherweise wurden sie nach Jesu Tod als Vergegenwärtigung seines Sterbens neu gedeutet«¹¹².

Theißen und Merz argumentieren, dass Johannes der Täufer und Jesus nicht bewusst eine neue Tradition gründen wollten, obwohl sie durch Symbolhandlungen den Anstoß zur Entstehung von Sakramenten gegeben hätten: »Sie waren keine Kultstifter. [...] Beide erwarteten die nahe Verwandlung der Welt und das Ende aller Traditionen. Ihre kultstiftenden Symbolhandlungen sind eschatologische Sakramente – Vorwegnahme des endzeitlichen Gerichts durch die Taufe, Vorwegnahme des eschatologischen Mahls durch Jesus. [...]«¹¹³. Außerdem sei die Taufe zur Sündenvergebung de facto ein Konkurrenzritual zum Tempelkult; denn hier werde Sündenvergebung angeboten. Das Abendmahl sei de facto ein

¹¹⁰ J. BECKER, Johannes, 269-270; Becker fasst die verschiedenen Positionen der Joh.-Forscher über das Verhältnis des Evangelisten zu diesen Texten zusammen. »Man hat dem Evangelisten betontes Interesse an den Sakramenten zugesprochen (Cullmann, Corell, Wilkens), oder ein mehr beiläufiges symbolisches Eingehen auf dieselben (Niewalda, Brown) bei ihm vorausgesetzt. Man konnte bei ihm ein selbstverständliches, kirchlich-übliches Benutzen sakramentaler Traditionen feststellen, ohne dass darin der Hauptstrang joh Theologie läge (Michaelis, Barrett, Dodd, Schnackenburg), oder dem Evangelist wurde ein Distanzverhältnis zu den Sakramenten zuerkannt (Lohse, Bornkamm, Schweizer) bzw. sogar eine Antistellung zu ihnen (Bultmann). Solche grundsätzlichen Beurteilungen beruhen durchweg auf einem Bündel von Vorentscheidungen«. Ebd., 270.

¹¹¹ G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, 359.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd., 384.

Ersatzritual für den Opferkult¹¹⁴. Mit dieser nachösterlichen Neudeutung des letzten Mahls war die Grundlage für das urchristliche Sakrament gegeben.

Im Vergleich zu den synoptischen Evangelien wird eine hochtheologische Deutung zur Brotspeisung im JohEv gegeben (vgl. Mk 6,30-44: 8,1-10; Mt 14,13-21: 15,32-39; Lk 9,10-17). Zuerst berichtet Joh von der Brotspeisung (6,1-15) wie die synoptischen Evangelien, aber typisch johanneisch verbindet er sie danach mit einer tieferen Bedeutung im Dialog, der sich aus der Brotspeisung ergibt (6,22-59). Welche neue Deutung wird angefügt? Beim Übergang vom Brotspeisungsbericht zum Dialog kann man »εὐχαριστεῖν« als ein verbindendes Leitwort ansehen, das sowohl in der Brotspeisung (εὐχαριστήσας 6,11) als auch im erweiterten Dialog (εὐχαριστήσαντος 6,23) begegnet. Wie in diesem »Bindewort« angedeutet wird, liegt die neue, tiefere Bedeutung der eucharistischen Handlung im Sakrament. Aber an welches Sakrament hat Joh gedacht? Wahrscheinlich an das Abendmahl, das zusammen mit der Taufe die beiden Hauptrituale im Urchristentum bildete.

Wie Theißen und Merz behaupten, kann das, was die Menge in der Brotspeisung gegessen hat, ein Vorgriff auf das Mahl im Gottesreich sein. Aber die Menge hat die tiefere Bedeutung nicht verstanden (6,26). Deswegen erklärt Jesus: »Man muss sich nicht um die vergängliche Speise, sondern um die zu ewigem Leben bleibende Speise bemühen« (6,27). Jesus ist das Lebensbrot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn jemand von diesem Brot isst, wird er in Ewigkeit leben, und das Brot, das Jesus geben wird, ist das Fleisch Jesu für das Leben der Welt (6,51). Eindeutig kann man in Kap. 6 die sakramentale Stimmung spüren, denn der Text ist besonders mit dem Motiv »Tod Jesu« verbunden: »Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm« (6,56)¹¹⁵.

Herr, gib uns immer dieses Brot (6,34)

In 6,34 leitet »Kyrie« die Aufforderung der Menge (ὁ ὄχλος) »gib uns immer dieses Brot« ein. Diese Aufforderung wird von den Joh.-Forschern einstimmig als Missverständnis angesehen. Nach Brown zeige Vers 34, dass die Menge den Symbolismus missverstehe und sich auf das Verständnis des materiellen Brotes zurückziehe¹¹⁶. Dadurch werde die Rede Jesu vom Lebensbrot verursacht¹¹⁷. Im Blick auf dieses Missverständnis beobachtet Brown die Ähnlichkeit zwischen Kap. 4 und 6. Das Format »Frage und Antwort« in 6,25-34 nimmt an der Technik des johanneischen Missverständnisses teil. Daraus ergibt sich, nach Brown, eine vollkommene Parallele zu Kap. 4¹¹⁸.

¹¹⁴ Ebd.: »Jesus hat wahrscheinlich am Tag vor dem Passa [...] ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gefeiert. [...] Nachdem Jesus gekreuzigt worden und als Lebendiger erschienen war, deuteten die Jünger seinen Tod als jenes blutige Opfer, durch das der neue Bund vollzogen worden sei. An dies Opfer habe Jesus schon bei seinem letzten Mahl gedacht, als er vom neuen Bund sprach«.

¹¹⁵ So auch bei Pevec und Fredrickson. Vgl. A. E. PEVEC, A Eucharistic Reflection on John 6:24-35, Emmanuel 105 (1999) 398-401 und D. E. FREDRICKSON, Eucharistic Symbolism in the Gospel of John, Word World 17 (1997) 40-44.

¹¹⁶ R. E. BROWN, John, I, 266.

¹¹⁷ So auch Becker. Er sagt, das Volk missverstehe weiterhin Jesu Rede (6,34), so dass Jesus V 32f wiederholen kann, indem er das erste Ich-bin-Wort im JohEv spricht. Vgl. J. BECKER, Johannes, 247.

¹¹⁸ R. E. BROWN, John, I, 267.

Kap. 4	Kap. 6
Frage: V9 Wie, du bittest mich um etwas zu trinken, der du ein Jude bist und ich eine samaritanische Frau?	Frage: V25 Rabbi, wann bist du hergekommen?
Antwort: V13 Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten	Antwort: V27 Schafft euch Speise, die nicht vergänglich ist,
Frage: V11-12 Woher hast du dann lebendiges Wasser? Bist du mehr als unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gegeben hat?	Frage: V30-31 Was tust du für ein Zeichen, damit wir sehen ... Unsere Väter haben in der Wüste das Manna gegessen, ...
Antwort: V14 Das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt	Antwort: V32-33 Mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn Gottes Brot ist das, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben.
Reaktion: V15 Herr, gib mir solches Wasser, damit mich nicht dürstet	Reaktion: V34 Herr, gib uns immer dieses Brot.

Dieser Richtung folgt auch Schnackenburg: »Die Juden haben nur begriffen, dass Jesus von einem außergewöhnlichen, von Gott dargereichten Brot spricht; aber sie missverstehen es als irdische, wunderbare Speise. Sie bitten darum (mit respektvoller Anrede wie die Samariterin 4,11.15) und bestätigen damit das Wort Jesu, dass sie sich nur um vergängliche Speise bemühen (6,27) – joh Ironie! Vielleicht liegt in dem πάντοτε sogar eine Erinnerung an die wunderbare Speisung, die sie immer wieder erhalten möchten. Die Parallele zu der ähnlichen Bitte der Samariterin (4,15) ist unverkennbar«¹¹⁹.

Wie in Kap. 4 kann man in dieser Kyrie-Aussage ein Bekenntnis des Urchristentums spüren. Der Vater gibt der Welt das wahre Brot vom Himmel (6,32). Denn das Brot Gottes ist das, welches vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt (6,33). Was die Menge in 6,34 verlangt, ist »dieses Brot« (τὸν ἄρτον τοῦτου), das Jesus gerade vorgestellt hat. Es könnte sein, dass sie Jesus suchen, weil sie von den Broten gegessen haben und satt geworden sind (6,26). Aber in 6,32-33 stellt sich Jesus selbst indirekt als das Lebensbrot vor, das vom Himmel stammt, und die Menge verlangt »dieses Brot« – mit Artikel – im nächsten Vers (6,34). Dann verkündigt Jesus direkt, dass er »das Brot des Lebens« sei (6,35). Die Menge lehnt dieses Brot nicht ab. Sie hat nicht negativ reagiert, keine Aussage ist in diesem Abschnitt negativ (6,25.28.30-31.34). Sie hat vielmehr ihr begrenztes Verständnis von Jesus gezeigt, und ihre Haltung kann man ernst nehmen. Obwohl Jesus dieses unvollkommene Verständnis korrigiert, lehnt auch er die Menschen nicht ab.

Im JohEv werden die Juden negativ dargestellt. Die Menge in diesem Abschnitt wird aber nicht mit der negativ konnotierten Bezeichnung »Juden« eingeführt. Die Juden kommen erst am Anfang des nächsten Abschnittes vor: »Da murrten die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι) über ihn, weil er sagte: Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist« (6,41). Diejenigen, die von Jesus das Lebensbrot verlangen, werden in diesem Abschnitt als »Menge« vorgestellt: »Am nächsten Tag sah das Volk (ὁ

¹¹⁹ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 56.

ὄχλος), das am andern Ufer des Sees stand« (6,22). Im Textzusammenhang haben sie an der Brotspeisung teilgenommen und deswegen sind sie zu Jesus gekommen. Andererseits werden sie auch nicht positiv dargestellt. Auffällig ist ihre Aufforderung: Wie die Samaritanerin »dieses Wasser« (τοῦτο τὸ ὕδωρ) verlangt, verlangt die Menge auch »dieses Brot« (τὸν ἄρτον τοῦτον). Und genau wie bei der Samaritanerin leitet »Kyrie« die Aufforderung der Menge ein.

Diese Kyrie-Aussage scheint auch nicht weit entfernt von einem Bekenntnis im Urchristentum gewesen zu sein. Menschen sollen das Lebensbrot bekommen, das Jesus schlechthin ist. Vor allem ist diese Kyrie-Aussage zum Lebensbrot dem urchristlichen Ritual vermutlich nah gewesen. Am Anfang dieses Abschnittes fühlt der Leser die eucharistische Stimmung, wenn er der im Urchristentum vertrauten Wendung εὐχαριστεῖν begegnet. Diese Wendung wird besonders mit »Kyrios« verbunden. Und weiterhin ist es charakteristisch, dass die Kyrie-Aussage das Wort »πάντοτε« enthält, das eine dauernde Handlung andeutet. Bei der Salbung Marias hat Joh die Aufforderung Jesu ausgelassen, die auf eine dauernde Handlung deuten könnte. Wenn man dieses beachtet, – obwohl umstritten ist, ob Joh die Aufforderung Jesu in der synoptischen Tradition ausgelassen hat, ob Mk sie eingefügt hat, oder ob die Überlieferungen im MkEv und im JohEv ohne Beziehung zueinander für sich entwickelt worden sind –, sollte man für auffällig halten, dass Joh ein Wort (πάντοτε) in die Kyrie-Aussage eingefügt hat, das auf eine dauernde Handlung verweist: Joh scheint eine regelmäßig gefeierte gottesdienstliche Handlung, nämlich die Eucharistie, vor Augen zu haben.

Der Ritus im Urchristentum, besonders das Abendmahl, geht auf Jesus zurück. Ohne Jesus hätte das Abendmahl keine Bedeutung. Indem die ersten Christen es in der Zeit der Abwesenheit Jesu wiederholten, brachten sie ihren Wunsch nach Anwesenheit Jesu zum Ausdruck. Dieser Wunsch richtete sich auf den erhöhten Herrn. Der Abstand zwischen ihnen und dem Herrn wird durch die Erinnerung und durch den Ritus überbrückt. Die Kyrie-Aussage enthält solch einen Wunsch der ersten Christen: »Herr, gib uns immer dieses Brot«. Auch wenn Kap. 6 im JohEv nicht vom Abendmahl spräche, könnte man den Wunsch der Christen aus dieser Kyrie-Aussage heraushören, den erhöhten und in die Nähe Gottes gerückten Herrn immer nah zu fühlen.

Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes (6,68-69)

Anders als in den synoptischen Evangelien beginnt das »Petrusbekenntnis« hier mit einem »Kyrie« (vgl. Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Lk 9,18-20). Zunächst ist es auffällig, dass diese Kyrie-Aussage einen Satz mit einem Subjekt im *Plural* einleitet. Obwohl Petrus spricht, vertritt er den Zwölfer-Kreis.¹²⁰ Auch Jesus hat die

¹²⁰ Darauf verweist Schnackenburg: »Simon-Petrus (mit Doppelname) tritt hier ebenso spontan als Sprecher des Zwölfer-Kreises hervor wie bei den Syn. Obschon ihn der "Jünger, den Jesus liebte", in der Passion (19,26) und am leeren Grab (20,8) an Treue und Glauben übertrifft, wird ihm doch das Bekenntnis zu Jesus in dieser geschichtlichen Stunde nicht abgesprochen, ein Anzeichen für die feste Tradition, der sich auch der vierte Evangelist verpflichtet weiß, und ein wichtiges Zeugnis für sein Petrusbild. Der auch sonst als Repräsentant des engeren Jüngerkreises erkennbare Simon-Petrus (vgl. 6,8; 13,6-10; 20,2) gibt die entscheidende Antwort. [...] Die Frageform soll nicht die Ratlosigkeit der Jünger ausdrücken, einen besseren Führer zu finden, sondern den nächsten Satz und das Bekenntnis "Du bist der Heilige Gottes" vorbereiten. Jesus, und nur er, hat "Worte ewigen Lebens". Darin liegt

Zwölf – als Gruppe – gefragt und ihnen geantwortet (6,67.70). Die Zwölf distanzieren sich von denjenigen, die seine Rede als "hart" bezeichnet hatten (6,60), und sind entschlossen, seine Worte zu hören und anzunehmen: »Auch sie haben ihn kaum verstanden; aber sie erkennen die Worte voll als Kraft zum Leben an, weil er sie gesprochen hat. Für die Art echten Glaubens ist diese Antwort des Petrus von unvergänglicher Bedeutung«¹²¹, erkennt Schnackenburg.

Das Kyrie leitet eine Aussage ein, die echten Glauben bekennt: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes«. Wenn Petrus Jesus nur im profanen Sinn mit Kyrie angeredet hätte, wie sollte man erklären können, dass dieser »Höhergestellte« Worte des Lebens hätte? Wie könnte dieser Höhergestellte der Heilige Gottes sein? Die religiöse Bedeutung seiner Worte wurde dem Leser schon vorher deutlich gemacht: »... Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben« (6,63b). Das Bekenntnis wird besonders Petrus in den Mund gelegt¹²². Daraus kann man schließen, dass die Kyrie-Aussage in der Zeit der Wirksamkeit Jesu nicht nur von den Personen, die Jesus zufällig getroffen haben, sondern von seinen engsten Anhängern, nämlich den Jüngern – als Gruppe –, gemacht wurde. Auch für die Jünger, die in der vergangenen *geschichtlichen* Zeit Jesus nachgefolgt sind und später als große Gestalten des Urchristentums erinnert worden sind, gilt die Kyrie-Aussage. Für sie ist Jesus der Herr schlechthin. In Joh 6,68f wird daher die Spannung zwischen der Kyrie-Anrede und dem christologischen Kyrios-Bekenntnis fast aufgehoben, weil Kyrie ein christologisches Bekenntnis einleitet.

E. Die Heilung eines Blindgeborenen

Literarkritischer Vergleich zwischen Mk 8,22-26 und Joh 9,1-7

Kann man einen Zusammenhang zwischen der Blindenheilung in Joh 9,1-7 und den synoptischen Blindenheilungen herstellen? Die meisten Joh.-Forscher sind skeptisch. Becker beispielsweise betrachtet die Erzählung in V1.6f in sich als gerundet und selbständig. Da sie, abgesehen von der Typik, keine direkte Verbindung zu den synoptischen Erzählungen zeige, sei ihr eine davon unabhängige Traditionsgeschichte zuzugestehen¹²³. Ebenso behauptet Brown, dass Joh unabhängig von der synoptischen Tradition sei¹²⁴. Nach ihm gibt es keinen sicheren Beweis für die Abhängigkeit, abgesehen von einzelnen Traditionen oder der Evangelienform als Ganzem. Die wichtigsten Elemente in der johanneischen Erzählung findet man aber nicht in den Szenen in den synoptischen Evangelien, z. B. die von Geburt an bestehende Blindheit, der Gebrauch von Brei, die Heilung durch das Wasser des Siloahteiches, das Verhör über die Heilung, die Vernehmung der Eltern. Daraus schließt Brown, dass die Urform der johanneischen Heilung eine eigene Tradition gewesen ist¹²⁵. Ebenso skeptisch ist Schnackenburg¹²⁶.

eine bewusste Aufnahme und Anerkennung seines Ausspruches von 6,63b«. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 110.

¹²¹ Ebd.

¹²² Das Verhältnis zwischen Kyrie und Petrusbild wird beim Dialog Jesu mit Petrus (21,15-22) ausführlich betrachtet werden.

¹²³ J. BECKER, *Johannes*, 370.

¹²⁴ R. E. BROWN, *John*, I, 378.

¹²⁵ Ebd., 379.

Aus folgenden Gründen ist Mk 8,22-26 dennoch ein Vergleichstext für Joh 9,1-7. Eine Blindenheilung kommt in den vier Evangelien insgesamt siebenmal vor: Mt 9,27-31; 12,22-30; 20,29-34; Mk 8,22-26; 10,46-52; Lk 18,35-43; Joh 9,1-7. Die Beziehung zwischen Mk 10,46-52, Mt 20,29-34 und Lk 18,35-43 ist eindeutig. Mit einigen Abweichungen ist Mk 10,46-52 die Vorlage für Mt 20,29-34 und Lk 18,35-43. Mt 9,27-31 ist Wiederholung von 20,29-34. Mt fügt die zwei Blindenheilungen in Kap. 9 und 20 nach seiner redaktionellen Intention ein. Die Vorlage für Mt 12,22-30 und den Paralleltext Lk 11,14-23 ist Mk 3,20-30. Die beiden Perikopen sind eher eine Auseinandersetzung – der sogenannte Beelzebulstreit – als eine Wundergeschichte, wobei Lk die Blindheit bei der Charakterisierung des Hilfsbedürftigen ausfallen lässt.

Die andere Blindenheilung im MkEv ist Mk 10,46-52. Da der Blinde mit Namen genannt ist und da eine enge Verflechtung der Geschichte in den Zusammenhang zu erkennen ist, ist es kaum möglich, eine ursprünglich stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen. Daraus entsteht die Annahme, dass Mk 8,22-26 die frühere Urform der Blindenheilung enthält¹²⁷. In der Perikope Mk 8,22-26 gehört καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν zur Redaktion, die die Einzelgeschichten in den geographischen und chronologischen Zusammenhang fügt. Der ursprüngliche Schluss könnte das καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν οἶκόν αὐτοῦ sein, was dem ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου (2,11; 5,19) entspricht, wobei Mk das Geheimhaltungsgebot (8,26) angehängt hat. Als Sich-Entziehen gilt ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ, das wohl im Zusammenhang mit dem Geheimhaltungsgebot zu verstehen ist und zur Redaktion gehört.

Nimmt man also an, dass Mk 10,46-52 die Vorlage für Mt 20,29-34 (= 9,27-31), Lk 18,35-43 ist bzw. Mk 3,20-30 für Mt 12,22-30 (Lk 11,14-23) und dass Mk 8,22-26 eine frühere Urform der Blindenheilung gegenüber Mk 10,46-52 enthält, kann die Perikope Mk 8,22-26 ohne Redaktion als die früheste Blindenheilung in den Evangelien angesehen werden.

Es ist auffallend, dass Mk 8,22-26, die früheste Blindenheilung in den Evangelien, und Joh 9,1-7 eine merkwürdige Gemeinsamkeit haben. In den beiden Texten wird das Verb »πτύω« bei der Berührung des Hilfsbedürftigen verwendet. Das Verb πτύω kommt nur dreimal im NT vor: Mk 7,33; 8,23 und Joh 9,6. Nimmt man es nur

¹²⁶ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 309. »Die Versuche, [bei der Blindenheilung in Joh 9,1-7] einen Zusammenhang mit den synoptischen Blindenheilungen herzustellen, haben keine Überzeugungskraft. Die zwei bei Markus überlieferten Berichte zeigen höchstens folgende Berührungspunkte: Beim Blinden von Bethsaida (8,22-26) gebraucht Jesus ebenfalls Speichel (V23); der blinde Bartimäus von Jericho (10,46-52) redet Jesus mit "Rabbuni" (V51) an, wie die Jünger bei Joh 9,2 mit "Rabbi", und er wird als Bettler (προσαίτης) gekennzeichnet (Mk 10,46), wie es auch bei Joh 9,8 geschieht. Die Örtlichkeit und die Umstände sind jeweils ganz verschieden; auch ist nichts davon gesagt, dass jene Blinden von Geburt an blind waren. Die übrigen Heilungen von Blinden bei Mt und Lk sind entweder nur summarisch erwähnt (Mt 11,5 = Lk 7,22; von daher Lk 7,21; ferner Mt 15,29f; 21,14) oder sekundär nachgestaltet (vgl. die zwei Blinden bei Mt 9,27-30 mit den zwei Blinden von Jericho Mt 20,29-34)«. Gegen die Annahme, dass Joh nur allgemein das »Motiv« der Blindenheilung aufnimmt und eine neue Geschichte von besonderer Eindrucksstärke, um Jesus auf diese Weise symbolisch als das Licht der Welt darzustellen, bildet, äußert sich Schnackenburg kritisch. Vgl. ebd., 309-311.

¹²⁷ So auch Bultmann. Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 227-228.

für die Blindenheilung, befindet sich das Verb ausschließlich in den beiden Texten¹²⁸.

Für den Zusammenhang beider Texte findet man noch ein Indiz im Kontext. Betrachtet man zunächst die Stellung von Mk 8,22-26, so zeigt sich die Perikope als letzte Wundergeschichte vor dem Beginn der Passionsgeschichte. Im näheren Kontext befindet sich eine »Mini-Komposition«, in der die Blindenheilung (Mk 8,22-26) und die Taubstummheilung (Mk 7,31-37) einen Bogen bilden, in deren Mitte als Achse das Wort steht: »Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren und hört nicht?« (Mk 8,18). In diesem Bogen werden offenbar Jes 6,9-10, Jer 5,21 und Ez 12,1 reflektiert, vor allem Jes 35,5: »Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden«. Am Ende der Wundergeschichten veranschaulicht Mk die Vision Jesajas vom neuen Israel durch die beiden Heilungen¹²⁹. Mk schließt die Wundergeschichten mit der Blindenheilung mit Bezug zur Taubstummheilung und zum zusammenfassenden Zitat aus Jesaja. Im Vorwurf Jesu ist die Haltung der Jünger bzw. der Menge deutlich sichtbar: »Und er merkte das und sprach zu ihnen: Was bekümmert ihr euch doch, dass ihr kein Brot habt? Versteht ihr noch nicht, und begreift ihr noch nicht? Habt ihr noch ein verhärtetes Herz in euch? Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren und hört nicht?« (Mk 8,17-18). Trotz aller Wundertaten Jesu bleiben die Jünger im Nicht-Hören und Nicht-Sehen. Sie haben die Wundertaten Jesu gesehen, aber nicht verstanden, was sie gesehen haben. Sie haben die Reden Jesu gehört, aber nicht verstanden, was sie gehört haben. In der Taubstummheilung und Blindenheilung wird die Vision Jesajas reflektiert und von Jesus symbolisch verwirklicht, damit Nicht-Hörende hören und Nicht-Sehende sehen können.

Die gleiche Tendenz zeigt sich in der Reflexion von Joh 12,37-43. In dieser auf das ganze Wirken Jesu zurückblickenden Feststellung, dass die Menschen nicht an ihn glaubten, führt Joh ein zweites Wort aus Jes an, den Verstockungsspruch: »Er hat ihre Augen verblindet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren, und ich ihnen helfe«

¹²⁸ Eine Heilung der Blindheit gilt im Allgemeinen in der griechischen Antike als unmöglich. Die Blindenheilung ist damals auf das Handeln der Götter direkt zurückgeführt oder überhaupt nicht vorstellbar. Vgl. Bauer-Aland 6, 273; Den Bericht von Blindenheilungen mit »Speichel« außer dem NT findet man ausschließlich in den Berichten von Tacitus und Sueton. Vgl. Tacitus, Historien, 501-503 und Sueton, Leben der Caesaren, 423; In beiden Berichten findet sich die Blindenheilung durch Vespasian, die Ähnlichkeit mit Mk 8,22-26 hat, nicht nur im Sinne der Blindenheilung selbst, sondern auch durch den Gebrauch des Speichels bei der Berührung. Unterschiedlich sind aber die Zielrichtungen bei der Blindenheilung durch Vespasian und der Mk-Perikope. Vespasian wird in Unsicherheit hinsichtlich des Erfolgs der Blindenheilung geschildert. Er fürchtet den Fall des Misslingens und verlangt ein ärztliches Gutachten. Im Gegensatz zu ihm betreibt Jesus ohne Unsicherheit die Blindenheilung, die eigentlich nur Gott vollbringen kann. Es gibt keinen stichhaltigen Beweis für eine Abhängigkeit zwischen den beiden Blindenheilungen.

¹²⁹ Betrachtet man das MkEv als eine zusammenhängende Erzählung, in der sowohl die Geographie als auch die Taten Jesu ein eigenes Gewicht haben, so ergibt sich für Mk 8,22-26 eine hohe Bedeutung als einer der letzten Szenen in den Wundergeschichten des Evangeliums. Stehen im ersten Teil des MkEv (Mk 1,1-8,26) Heilungen, Dämonenaustreibungen und Wundergeschichten im Mittelpunkt, so ist auffallend, dass sie im zweiten Teil des Evangeliums (Mk 8,27-10,52) fast völlig (Ausnahmen: Mk 9,14-29; 10,46-52) und im dritten Teil (Mk 11,1-16,8) gänzlich fehlen. Dies entspricht dem geographischen Befund, da sich Jesus im ersten Teil in und um Galiläa, im zweiten Teil auf dem Weg nach Jerusalem, und im dritten Teil in Jerusalem befindet. Insgesamt kommt dieser Perikope also zweifache Bedeutung zu, indem sie sowohl als die letzte Wundergeschichte im ersten Teil vorgestellt wird, als auch eine Komposition bildet, welche die Vision Jesajas spiegelt.

(12,40). Die johanneische Blindenheilung selbst zeigt, was das bedeutet: »Und Jesus sprach: Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, damit, die nicht sehen, sehend werden, und die sehen, blind werden« (9,39). Diesen theologischen Schwerpunkt findet man nicht unmittelbar in der Blindenheilung im MkEv selbst (8,22-26)¹³⁰, aber doch im näheren Kontextzusammenhang (Taubstummenheilung – Achse – Blindenheilung). Haben Mk und Joh diesen theologischen Schwerpunkt unabhängig voneinander geschaffen? Gegen die skeptische Haltung vieler Joh.-Forscher¹³¹ scheinen sich beide Heilungen sehr nahe zu stehen.

Wer ist das, Herr? damit ich an ihn glaube; Ich glaube, Herr (9,36.38)

In der johanneischen Blindenheilung redet der Blindgeborene Jesus zweimal mit Kyrie an. Hier werden besonders »glauben« und »Kyrios-Anrede« verbunden: »Wer ist das, Herr? damit ich an ihn glaube«; »Ich glaube, Herr« (9,36.38).

Wie die anderen Kyrie-Anreden, die bisher betrachtet worden sind, wirken die Kyrie-Anreden des Blindgeborenen in 9,36.38 zunächst sehr profan. Genau genommen, redet der Blinde Jesus nicht mit Kyrie an, weil er schon an ihn glaubt. Er fragt vielmehr Jesus mit Kyrie, wer der Menschensohn sei, um an ihn glauben zu können (9,36)¹³². Bei der zweiten Kyrie-Anrede äußert er nicht, dass er an »den Herrn« glaubt, denn »Herr« steht nur im Vokativ (9,38). Ist dieses Kyrie also nur profan gebraucht? Aus folgenden Gründen ist auch eine religiöse Bedeutung bei diesen Kyrie-Anreden des Blindgeborenen vorstellbar.

Erstens wird sein Verständnis über Jesus allmählich vertieft. Wenn ihn die Nachbarn fragen, wie seine Augen aufgetan worden sind, antwortet er: »Der Mann, der Jesus heißt ...« (9,11). Wenn ihn die Pharisäer fragen, antwortet er: »Er ist ein Prophet« (9,17). Und wenn ihn die Juden fragen, antwortet er: »Wenn dieser nicht von Gott wäre, dann hätte er nichts ausrichten können« (9,33). Bevor er Jesus wieder trifft (9,35-41), steigert sich sein Verständnis: »Der Mann, der Jesus heißt« → »ein Prophet« → »derjenige, der von Gott kommt«. Hier kann der Leser beobachten, wie sich ein Mensch dem Glauben annähert.

Aber je mehr sich sein Verständnis für Jesus vertieft, desto mehr distanziert sich seine familiäre und religiöse Umwelt von ihm. Die »Furcht vor den Juden« ist dabei die Motivation seiner Eltern (9,20-22). Nach dem zweiten Verhör von den Juden wird er von der religiösen Umwelt ausgestoßen (9,34 vgl. ἀποσυνάγωγος

¹³⁰ Folgende Unterschiede zwischen den beiden Texten sind zu beobachten. Das Auftreten des Hilfsbedürftigen wird in Mk 8,23 von der Menge herbeigeführt, in Joh 7,1 trifft aber der Blinde Jesus zufällig. Jesus heilt den Blinden wegen der Bitte der Menge (Mk 8,22), aber in der johanneischen Perikope hat Jesus die Initiative in der Blindenheilung (Joh 9,3: »um die Werke Gottes offenbar zu machen«). Die Besserung der Blindheit wird in der markinischen Perikope durch zweimalige Handauflegungen stufenweise gesteigert (Mk 8,24-25), in der johanneischen Perikope kommt aber der Blinde sehend zurück, nachdem er sich am Teich wäscht (Joh 9,7). Die markinische Perikope schließt mit dem Geheimhaltungsgebot (Mk 8,26), die johanneische Perikope aber entwickelt sich zu einer Auseinandersetzung mit den Juden (Joh 9,13-41; 10,19-21).

¹³¹ Eine Ausnahme ist Bultmann. Er sagt, Joh 9,1-7 stamme aus Mk 8,22-26. Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 242.

¹³² Nach Schnackenburg ist »Herr« einfache Anrede ohne christologische Bedeutung. Sie bestätigt, dass der Geheilte die Tragweite des Titels »Menschensohn« kaum erfasst hat. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 322-323.

9,22; 16,2)¹³³. Aber in diesem Verhör kann man deutlich beobachten, dass die Heilung seiner Augen mehr als eine einfache Heilung für den Blinden bedeutet¹³⁴. Beim Verhör sagt er deshalb mutig zu den Juden: »Von Anbeginn der Welt an hat man nicht gehört, dass jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan habe« (9,32). Danach kann man sich eigentlich nicht vorstellen, dass ein normaler Mensch die Augen eines Blinden auf tun kann. Die Heilung lässt ihn wissen, woher Jesus kommt: »Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts tun« (9,33). Das verstehen die Juden nicht¹³⁵. Seine Kritik an ihnen ist sehr scharf: »Der Mensch antwortete und sprach zu ihnen: Das ist verwunderlich, dass ihr nicht wisst, woher er ist, und er hat meine Augen aufgetan« (9,30). Aufgrund seines allmählich sich steigernden Verständnisses für Jesus distanziert er sich von der familiären und religiösen Umwelt. Aber das ist für ihn der Weg zum Glauben. Er steht schon unmittelbar vor dem letzten Schritt zum Glauben, als er Jesus wieder trifft.

Zweitens ist die Haltung des Blindgeborenen nach seiner zweimaligen Kyrie-Anrede auffällig. Nachdem er Jesus zweimal mit Kyrie angeredet hat, betet (προσκυβεῖν) er ihn an (9,38). Der Leser hat schon vom »προσκυβεῖν« beim Gespräch mit der Samaritanerin gehört (4,20-24). Die theologische Bedeutung von προσκυβεῖν hat Schnackenburg mit Recht betont. Er behauptet: »Die Tiefe und Wirksamkeit des Glaubens, wie ihn der Geheilte bekundet, wird durch sein Verhalten gezeigt: er wirft sich vor Jesus nieder und verehrt ihn. Dieses προσκυβεῖν kann zwar eine einfache Huldigung vor einem Menschen ausdrücken, soll im Sinn des Evangelisten aber sicher mehr besagen. Das Verbum wird im JohEv sonst nur bei der Anbetung Gottes gebraucht (4,20-24; 12,20). Jesus ist der wahre Tempel (vgl. 2,21), der Ort der wahren Anbetung des Vaters (4,23); in ihm kommt Gott selbst in seiner Hoheit, helfenden Macht und heilverheißenden Güte den Menschen nahe (vgl. 6,20.69; 14,9f; 20,28). So soll die Geste des Mannes zwar keine formelle Anbetung Jesu, aber doch die dem gottgesandten Heilbringer geschuldete Verehrung ausdrücken, durch die Gott selbst geehrt und angebetet wird. Dadurch wird der Fortschritt des Mannes von seinem jüdischen Glauben (V31-33) zum christlichen Glauben manifestiert«¹³⁶. Also ist Jesus kein normaler Höhergestellter, sondern *der Herr*, der angebetet werden soll¹³⁷.

¹³³ Es ist wohl wahrscheinlich, dass Kap. 9 die Auseinandersetzung zwischen der johanneischen Gemeinde und dem zeitgenössischen Judentum zeigt. Martyn führt die Exkommunikation (ἀποσυνάγωγος) auf ein historisches Ereignis zurück: Die Verwünschungsformel gegen die Häretiker in der 12. Benediktion des Achtzehngebets (Birkath ha-minim) unter R. Gamaliel II. um 90 n. Chr. Aufgrund dieses historischen Ereignisses rekonstruiert er die Geschichte der johanneischen Gemeinde in drei Perioden. Vgl. J. L. MARTYN, *The Gospel of John in Christian History*, 90-121; Anders als Martyn betont Brown die Rolle des Lieblingsjüngers bei der Geschichte der johanneischen Gemeinde. Vgl. R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, 25-91.

¹³⁴ Im wirkungsgeschichtlichen Sinne ist die Blindenheilung im JohEv als »Tauftext« gelesen worden. Im heutigen Zustand ist die Haltung der Joh.-Forscher verschieden. Brown sieht das positiv, aber Becker und Schnackenburg sind skeptisch. Vgl. R. E. BROWN, *John*, I, 380-382; J. BECKER, *Johannes*, 377-378; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 325-328.

¹³⁵ Nach Brown beginnt die Erzählung in Vers 1 mit dem Blindgeborenen, der sein Sehvermögen bekommen wird, und endet in Vers 41 mit den Pharisäern, die geistlich blind werden. Das Verständnis des Blindgeborenen wird gesteigert (9,11.17.33.37). Aber während die Augen des ehemaligen Blinden zur Wahrheit über Jesus geöffnet werden, scheitern die Pharisäer oder die Juden, die Wahrheit zu sehen (9,16.24.29). Vgl. R. E. BROWN, *John*, I, 377.

¹³⁶ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 323.

¹³⁷ So ähnlich auch bei Becker: »Im Gegensatz zu den Juden wirft Jesus den Geheilten nicht heraus (vgl. 6,37f.). So setzt der Evangelist nun allein die Dialogabfolge fort, indem zunächst Jesus den Geheilten aufsucht und ihm zum vollen Bekenntnis verhilft (V 35-38). Dem beharrlichen Eintreten

Drittens wird das Motiv »Blindheit« mit dem Motiv »Sünde« verbunden. Jesus sagt zu den Pharisäern: »Wärt ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; weil ihr aber sagt: Wir sind sehend, bleibt eure Sünde« (9,41). Hier werden Blindheit und Sehen kontrastiert. Im tieferen Sinn bedeutet Blindheit Unglaube und Unglaube Sünde¹³⁸. Zum Gericht¹³⁹ ist Jesus in die Welt gekommen, damit die Nicht-Sehenden sehen und die Sehenden blind werden (9,39)¹⁴⁰. Jesus ist das Licht der Welt schlechthin (9,5). Jesus ist das einzig wahre Licht (1,9). Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf (1,11). Aber denjenigen, die ihn aufnehmen und an seinen Namen glauben, gibt er Macht, Gottes Kinder zu werden (1,12). Im johanneischen Verständnis bedeutet Glaube das richtige Sehen von Jesus. Die Blindenheilung im JohEv ist dafür ein Beispiel. Wenn Jesus die Augen des Blindgeborenen aufgetan hat, so bedeutet das symbolisch, dass er die Augen der Menschen zum Glauben aufgetan hat.

Zusammenfassend kann man Folgendes sagen. Nachdem der Blindgeborene schrittweise zu einer tieferen Erkenntnis gelangt ist und die Besonderheit der Heilung seiner Augen verstanden hat, und nachdem sich deswegen seine familiäre und religiöse Umwelt von ihm distanziert hat, bekennt er seinen Glauben an Jesus durch die Kyrie-Anreden und verehrt Jesus fußfällig. Was kann der Leser aus diesen Kyrie-Anreden heraushören? Nochmals scheint ein Bekenntnis im

für Jesus vor Volk und Behörde folgt die Anbetung des Herrn selbst (vgl. sachlich 20,28)«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 377.

¹³⁸ Schnackenburg sagt: »Die "Sünde" der Pharisäer wird durch ihr Verhalten gegenüber dem Blindgeborenen illustriert: grundlose und aller Einsicht unzugängliche Ablehnung des Gottgesandten und Hass gegen ihn und seine Bekenner. Es ist die Sünde schlechthin im JohEv (vgl. 8,21; 15,22.24; 16,9; 19,11). Weil sie sich sogar durch das große Zeichen und das Zeugnis des Geheilten nicht von ihrem Selbstanspruch abbringen lassen, "bleibt" ihre Sünde«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 325.

¹³⁹ Im Dialog zwischen Jesus und dem Blindgeborenen sind zwei Begriffe auffällig: »Menschensohn« (9,35) und »Gericht« (9,39). Wenn die Vermutung von Schnackenburg und Becker stimmt, dass die Blindenheilung nach der Heilung des Kranken am Bethesdateich in der Semeia-Quelle folgt, kann man das Vorkommen dieser Begriffe besser verstehen. Becker äußert dazu: »Der Titel "Menschensohn" für Jesus erinnert an die letzte Redekomposition vom Evangelisten, die ihn enthielt (5,19-30, speziell 5,27) und weist auf dieselbe Gerichtsthematik in V 39. Der Geheilte bekennt, dass Jesus als der endzeitliche Richter für ihn der Heilbringer ist. Sehend werden (im Sinne von 5,21.24 auferweckt werden) und an Jesus glauben, sind nun dasselbe. Damit ist für den ehemals Blinden 9,3b.4 in Erfüllung gegangen«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 377; So auch bei Schnackenburg: »Man darf vermuten, dass der Evangelist die beiden nahverwandten Wundergeschichten (beide sind Heilungen besonders schwerer Krankheiten und spielen in Jerusalem an einem Teich) schon in einer Quelle, auch in dieser Reihenfolge, vorgefunden und für seine christologischen Intentionen benutzt hat«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 117.

¹⁴⁰ Schnackenburg betont zu Recht den Kontrast zwischen Nicht-Sehen und Sehen im johanneischen Sinne: »Die scheidende Schärfe des Gerichts zeigt sich darin, dass die Nicht-Sehenden sehend und die Sehenden blind werden. Die paradoxe Redeweise ist ein Stilmittel, das auch in syn. Jesusworten auftaucht, vgl. Mk 8,35 parr; Mt 10,26 parr; Lk 12,51; 14,26 par. Die Doppelsinnigkeit der Ausdrücke spiegelt bei Joh wie das Missverständnis die Fremdheit des Unglaubens gegenüber dem Offenbarer wider. Der Blindgeborene ist nicht nur ein Sehender mit seinen Augen, sondern auch mit seinem gläubigen Herzen geworden, und die äußerlich Sehenden seien nur vermeintlich Sehende, in Wirklichkeit Blinde, denen die Fähigkeit zum Wahrnehmen der geistig-göttlichen Realitäten abgeht. Die tiefere Dimension des Sehens und der Blindheit, die hier angesprochen wird, tritt auch in anderen Worten (8,12; 11,9f; 12,35f.46; 1 Joh 2,8-11) und besonders in dem Is-Zitat 42,7 hervor. Das Sehen ist der Glaube, der in den Lichtbereich Gottes führt, das Blindsein der Unglaube, der zur Verblendung wird und an die Macht der Finsternis ausliefert«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 323-324.

Urchristentum bei diesen Kyrie-Anreden durchzuschimmern, zumal die Kyrie-Anreden des Blindgeborenen mit dem »Glauben« unmittelbar verbunden werden. Wenn man »Herr« in seinen Aussagen nur im profanen Sinn als »Höhergestellten« liest, passt das nicht zu den obengenannten drei Punkten. Wenn der Blindgeborene tatsächlich Jesus nur als Höhergestellten angeredet hätte, hätte Joh zumindest das Wort προσκυνεῖν ausgelassen. Insgesamt scheinen der Wille zum Glauben, den die erste Kyrie-Anrede zum Ausdruck bringt, und das Bekenntnis zum Glauben, den die zweite Kyrie-Anrede impliziert, vom urchristlichen Bekenntnis zum Kyrios nicht weit entfernt zu sein.

F. Die Auferweckung des Lazarus

In der Lazarusperikope findet man wieder das erzählerische »der Herr« (11,2). Hier erinnert wieder ein Kyrios des Erzählers daran, dass Jesus »der Herr« schlechthin ist. Wie in den anderen Wundergeschichten reden die Personen in dieser Perikope ebenfalls Jesus mit Kyrie an (11,3.12.21.27.32.34.39). Bei der Untersuchung von Kyrios im ersten Teil – wobei es sich meist um Kyrie im Vokativ handelt – ist diese letzte Wundergeschichte besonders wichtig, weil hier Kyrios mit dem »Freundschaftsgedanken« verbunden wird. In diesem Kap. wird zunächst die Doppeldeutigkeit des Kyrios zwischen profanem und religiösem Sinn behandelt, anschließend wird das Verhältnis zwischen Kyrios und Freundschaft betrachtet.

Kyrie-Aussagen in der Lazarusperikope

Im Textzusammenhang scheint das Kyrie auch in dieser Perikope zunächst eine einfache Anrede zu sein. Obwohl Martha ihr Bekenntnis zu Jesus mit Kyrie zum Ausdruck bringt (11,17-27), bleibt sie hinter diesem Bekenntnis später zurück, als Jesus anordnet, den Stein wegzunehmen (11,39). Ihre spätere Haltung ist entweder Skepsis gegenüber der Wundertat Jesu, oder sie kann sich die Auferweckung ihres Bruders gar nicht vorstellen. Die stille Bitte um Heilung (11,3) und das schmerzliche Wort von Martha und Maria (11,21.32) leiten jeweils ein Kyrie ein, aber auch sie scheinen profaner gebraucht zu sein. Wenn Martha und Maria Jesus mit Kyrie im vollen christologischen Sinn angeredet hätten, so wären diese skeptischen und traurigen Aussagen unverständlich. Sie sollten dann eigentlich positiver und glaubensvoller sein.

Für eine religiöse Bedeutung der Kyrie-Aussagen in dieser Perikope kann man aber gewichtige Argumente anführen.

Das Gespräch Jesu mit Martha (11,17-27) kann nicht darauf beschränkt werden, dass Joh nur ihr unvollkommenes Verständnis zeigt. Nach Brown glaubt Martha an Jesus, aber unzulänglich¹⁴¹. In 11,27 redet sie Jesus mit Hoheitstiteln an. Die gleichen Titel sind nach Brown wohl für die Glaubensbekenntnisse im Urchristentum verwendet worden, aber 11,39 zeigt, dass sie an die Macht Jesu, Leben zu geben, noch nicht glaubt¹⁴². Sie hält Jesus für einen Vermittler, den Gott erhört (11,22), aber sie versteht nicht, dass er das Leben schlechthin ist (11,25)¹⁴³. 11,39 zeigt deutlich, dass Martha die unmittelbare Rückkehr des Lazarus vom Grab

¹⁴¹ R. E. BROWN, John, I, 433.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd.

nicht erwartet hat¹⁴⁴. Nach Brown hat sie nicht völlig verstanden, dass das Licht und das Leben schon in die Welt gekommen sind¹⁴⁵.

Anders als Brown beobachtet Schnackenburg eine etwas andere Darstellungstendenz des Evangelisten im Gespräch Jesu mit Martha. Sie soll als eine zum Glauben bereite Frau erscheinen (καὶ νῦν οἶδα), die in einer bewusst allgemein (ὅσα ἄν) und unbestimmt gehaltenen Form eine Hoffnung andeutet und eine Bitte äußert, die alle Möglichkeiten offen hält.¹⁴⁶ Bei Becker ist Martha ein vom Evangelisten gewähltes Sprachrohr einer Theologie, die den allgemeinen Gemeindeglauben ausspricht¹⁴⁷.

Wenn Martha in diesem Gespräch die Rolle spielt, die Theologie des Evangelisten auszudrücken, ist ihr Bekenntnis in 11,27 auf dem Höhepunkt: »Sie spricht zu ihm: Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist«, denn über die Auferstehungshoffnung hinaus erreicht das Gespräch die Identität Jesu: Wer ist Jesus eigentlich? Im Bekenntnis Marthas findet man die drei bekanntesten christologischen Titel des Urchristentums: Christus, Sohn Gottes und Herr. Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes und der Herr.

Nach Schnackenburg schimmert der Glaube der joh Gemeinde in diesem Bekenntnis Marthas durch: »Für den Evangelisten, der die Begegnung Jesu mit Martha seinen Lesern als Spiegel für ihren eigenen Glauben vorhält, wird Marthas Haltung zum Exempel eines Glaubens, der sich in einer kritischen Situation bewährt. [...] Alle diese Bekenntnisse sind unmittelbar für die christliche Gemeinde formuliert, aus der Zeit Jesu in die Zeit des Evangelisten transponiert«¹⁴⁸.

Schnackenburg und Becker sind sich einig, dass Martha in diesem Gespräch einen Gemeindeglauben ausdrückt. Wenn sie in 11,27 Jesus mit den Hoheitstiteln – Messias und Sohn Gottes – im vollen christologischen Sinn anredet, sollte das »Kyrie« in dieser Aussage nur im profanen Sinn verstanden werden? Wenn das »Kyrie« hier nur einen Höhergestellten bezeichnete, würde das nicht zu den danach folgenden Hoheitstiteln passen. Für die johanneische Gemeinde ist schon

¹⁴⁴ Ebd., 434.

¹⁴⁵ Ebd., 435.

¹⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 413. »Ähnlich wie für die stillschweigende Bitte der Mutter Jesu auf der Hochzeit in Kana, Jesus möge in dieser Notlage helfen (2,3), legt der Evangelist den Gedanken an ein Wunder nahe, ohne doch die Bittende selbst diesen Gedanken aussprechen zu lassen. Der Glaube Marthas richtet sich mehr auf die Person Jesu als auf die Art der Hilfe«.

¹⁴⁷ J. BECKER, Johannes, 420; Die Theologie, die der Evangelist in die Aussage Marthas einschließen wollte, ist nach Becker die allgemeine Auferstehungshoffnung für alle Christen. Sie sei vom Evangelisten geplant ins Gespräch aufgenommen worden: »Formal hat das Gespräch zwei Dialogfolgen, nämlich V21-23 und V24-27. Im ersten Durchgang folgt der Vertrauensäußerung der Martha (V21) die versteckte Bitte (V22). Ihr antwortet Jesus mit einer Zusage (V23), die das Zentralwort des Gesamtgesprächs einführt. Damit könnte der Dialog enden und V28 folgen. Aber ein zweiter Gesprächsgang schließt sich an, weil Martha – vom Evangelisten geplant – gegen den Horizont der Wundererzählung die Auferstehungszusage im Rahmen allgemeiner Auferstehungshoffnung auslegt. Daraufhin kann Jesus die für alle Christen – nicht nur im Spezialfall des Lazarus – geltende Auferstehungshoffnung neu prägen, indem er sie präsentisch und christologisch versteht. So kann Martha abschließend ihren Glauben an diesen Jesus als Auferstehung und Leben äußern wie Petrus in 6,69 am Ende der Komposition 6,22-71«. Vgl. ebd., 420-421.

¹⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 416-417.

Jesus nicht nur der Messias, der Sohn Gottes, sondern der Herr schlechthin. Hat Joh diesen Titel »Kyrios« in diesem wichtigen Bekenntnis nur profan verwendet? Eher ist anzunehmen, dass das Kyrie neben den anderen Hoheitstiteln im vollen christologischen Sinn gilt und das Bekenntnis einleitet. Dieses Bekenntnis ist das Gemeindebekenntnis, das die drei bekanntesten christologischen Titel des Urchristentums in einer Aussage enthält und dem Ziel des JohEv entspricht (20,31). Wieder kann der Leser aus der Kyrie-Aussage mehr als den profanen Sinn heraushören.

Das kann auch für die anderen Kyrie-Aussagen gelten. Aus der stillen Bitte um Heilung: »Herr, siehe, der, den du lieb hast, liegt krank« (11,3) und dem schmerzlichen Wort von Martha und Maria: »Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben« (11,21.32) kann man eine spezielle Situation der johanneischen Gemeinde heraushören: Der körperliche Tod der Christen traf auch die gläubige Gemeinde.

Dazu bietet Schneiders eine interessante Vorstellung¹⁴⁹. Nach ihr ist das theologische Thema der Lazarusperikope das Problem des Todes in der Gemeinde des ewigen Lebens¹⁵⁰. In Kap. 11 wird die Situation der johanneischen Gemeinde mit der Erzählung Jesu verbunden. Hinter der Erzählung steht das Erlebnis der Gemeindemitglieder, die unter dem Tod ihres Geliebten litten. Wie die körperliche Abwesenheit Jesu vor der Parusie real ist, ist das Leiden, das die Abwesenheit Jesu herbeiführt, für die Glaubenden auch real. Der Tod des Geliebten und die Abwesenheit Jesu sind aber nicht endgültig. Christliche Leser sollen die Vision des Glaubens während der Zeit des Wartens haben. Schneiders schließt daraus: Es wird von ihnen nicht gefordert, nicht zu weinen, aber sie sollen dennoch die Hoffnung nicht aufgeben, weil Jesus ihre Auferstehung und ihr Leben ist¹⁵¹.

In allen Zeiten leiden die Menschen unter dem Tod. Beim Tod geliebter Menschen müssen auch Christen große Trauer leiden. Die johanneische Gemeinde hatte den Glauben an das ewige Leben. Aber sie konnte nicht die Trauer beim körperlichen Tod von geliebten oder familiären Angehörigen vermeiden. Als der »Bruder« schwer krank war, musste seine »Schwester« nichts anderes tun als den Herrn bitten: »Herr, siehe, der, den du lieb hast, liegt krank« (11,3). Als der Bruder starb, konnte die Schwester zunächst den Tod ihres Bruders nicht glauben: »Herr, wenn er schläft, wird's besser mit ihm« (11,12). Etwas später bittet die Schwester den Herrn: »Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben« (11,21.32). Schließlich wünscht die Schwester in großer Trauer die Anwesenheit Jesu: »Herr, komm und sieh es!« (11,34).

Dass Menschen unter dem Tod ihres Angehörigen leiden und den körperlichen Tod real erleben, war auch in der johanneischen Gemeinde der Fall. Was diese Gemeinde aber besaß, war die Auferstehungshoffnung: »Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tag« (11,24). Aber Joh erzählt

¹⁴⁹ S. M. SCHNEIDERS, *Death in the Community of Eternal Life: History, Theology, and Spirituality in John 11, Int 41* (1987) 44-56.

¹⁵⁰ Ebd., 48.

¹⁵¹ Ebd., 56; So auch bei Reinmuth. Vgl. E. REINMUTH, *Lazarus and His Sisters - What Was John's Point? Narratological Observations on John 11:1-44, Review of Theological Literature 1* (1999) 7-20.

eine noch hoffnungsvollere Geschichte: »die körperliche Auferweckung des Bruders«. Der Bruder kann aus dem Tod wieder lebendig werden, wenn »Jesus« es will. Man soll seinen Blick vom Tod zu Jesus erheben. Er spricht: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Glaubst du das?« (11,25-26). Angesichts der Frage Jesu sollte man sich so zu ihm bekennen: »Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist« (11,27). Das dürfte eine der Absichten von Joh bei der Erzählung dieser Wundergeschichte sein.

Kyrios und Freundschaft in der Lazarusperikope

Der dem »Kyrios« korrelative Begriff ist eigentlich der »Sklave«. Das ist auch bei Joh vorausgesetzt. Joh selbst verwendet den Spruch: »Der Sklave ist nicht größer als sein Herr« (13,16; 15,20), und hier wird der Sklave als entsprechender Begriff im Verhältnis zu »Kyrios« vorausgesetzt. Aber obwohl Jesus selbst von sich als Kyrios spricht: »Ihr nennt mich Meister und Herr und sagt es mit Recht, denn ich bin's auch« (13,13), werden die Jünger später Freunde genannt: »Ihr seid meine Freunde« (15,14). Jesus lehnt die Bezeichnung Sklave, die dem Kyrios-Titel korrespondiert, als Bezeichnung für die Jünger ab: »Ich sage hinfort nicht, dass ihr Sklaven seid« (15,15). Zwei Punkte sind deutlich: Erstens ist bei Joh die Bezeichnung Sklave als entsprechender Komplementärbegriff zu Kyrios vorausgesetzt. Zweitens wollte Joh trotzdem die Bezeichnung Sklave ablehnen und ein neues Verhältnis zum Freundschaftsgedanken darstellen.

Dabei kann man die Frage stellen, wieweit die Bezeichnung »Freund Jesu« gültig sein kann. Sind alle Glaubenden Freunde Jesu, oder wollte Joh nur einige Gestalten als Freunde Jesu bezeichnen? Die Personen, die im JohEv mit dem Freundschaftsgedanken verbunden werden, scheinen auf wenige Gestalten beschränkt zu sein. Obwohl es ein Zitat aus Jes ist, hat Johannes der Täufer von Jesus mit dem Kyrios-Titel gesprochen (1,23), aber er wird später nicht als Sklave, sondern indirekt als »Freund Jesu« vorgestellt (3,29). In der Lazarusperikope nennt Jesus Lazarus »Freund« (11,11). Im Abschiedsteil wird der Freundschaftsgedanke thematisiert, aber er wird nur mit den Jüngern verbunden. In Kap. 21 wird das Verhältnis zwischen „Herr-Sein“ und „Liebe“ (oder „Freundsein“) thematisiert, denn die Frage ist ja immer: „Liebst du mich ...“. Petrus ist eindeutig eine besondere Gestalt.

Insgesamt wird das Verhältnis Kyrios-Freundschaft in allen drei Teilen des JohEv angesprochen: Im ersten Teil noch sehr verhalten und indirekt in der Täuferperikope und in der Erzählung von Lazarus, im Abschiedsteil direkt in zentralen Offenbarungsworten Jesu und im Osterteil im Dialog des Auferstandenen mit Petrus. Aber die Personen, die mit dem Freundschaftsgedanken verbunden sind, sind ausgewählte Gestalten: Johannes der Täufer, Lazarus und die Jünger. Wenn man beachtet, dass »Freund« neben dem Kyrios-Titel anhand antiker Kategorien der Freundschaft auch ein offizieller Titel war und das dem Joh bekannt gewesen ist

(19,12)¹⁵², scheint Joh nur einige Gestalten als Freunde Jesu bezeichnet zu haben. Aber da das Verhältnis Kyrios-Freundschaft im Laufe der Arbeit noch betrachtet werden soll, sind hier zunächst einige Merkmale des Freundschaftsgedankens in der Lazarusperikope zu erwähnen.

Erstens haben die meisten Personen, die bisher behandelt worden sind, die Samaritanerin, der Königliche Beamte, der Gelähmte, die Menge und der Blindgeborene¹⁵³, Jesus *zufällig* getroffen. Der Königliche Beamte bittet Jesus um die Heilung seines Sohnes, weil er hörte, dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen ist (4,47), und die Menge sucht Jesus, weil sie bei der Brotspeisung vom Brot gegessen hat und satt geworden ist, aber sie hat vorher keine Beziehung zu Jesus. Dagegen ist vorausgesetzt, dass die Geschwister des Lazarus eine persönliche Beziehung zu Jesus gehabt haben. Lazarus wird vorgestellt als derjenige, den Jesus liebt (11,3). Jesus liebte (ἠγάπα Imperfekt) Martha, Maria und Lazarus (11,5) und Jesus sagt selber, dass Lazarus sein Freund sei (11,11). Eindeutig wird die persönliche Beziehung zwischen Jesus und den Geschwistern des Lazarus vorausgesetzt.

Zweitens sind die Aussagen über die Gemütsbewegungen Jesu auffällig. Jesus war über den Tod des Lazarus im Innersten erregt und erschüttert (11,33) und weinte sogar (11,35)¹⁵⁴. Jesus verhielt sich freundlich, als er Martha und Maria traf. Er äußerte keine Vorwürfe wegen ihrer Trauer, sondern nahm an ihrer Trauer teil (11,33.35).

Drittens hat Martha schon an Jesus geglaubt (πεπίστευκα, Perfekt 11,27). In der Haltung des Königlichen Beamten kann man auch ein frommes Vertrauen zu Jesus finden, ähnlich wie bei den Schwestern des Lazarus (11,21.32)¹⁵⁵, aber nur Martha hat ihren Glauben mit Hoheitstiteln vollständig zum Bekenntnis gebracht und zwar im Perfekt-Tempus. Wenn das Verb πιστεύω im Perfekt steht, kann das darauf weisen, dass Martha den Glauben an Jesus schon vorher gehabt hat, nicht weil sie Jesus gerade getroffen hat. Sie hat schon ein übernatürliches Vertrauen zu Jesus (11,3.21) und auf die Auferstehungshoffnung (11,24) und kennt die besondere Beziehung zwischen Gott und Jesus (11,22). Vor ihrem Bekenntnis in 11,27 hat Jesus zu Martha nicht gesagt, dass er Messias und Sohn Gottes sei, aber sie bekennt ihren Glauben an Jesus mit diesen Hoheitstiteln¹⁵⁶. πεπίστευκα setzt deswegen voraus, dass Martha in dieser Erzählung dargestellt wird als diejenige, die den

¹⁵² »Freund des Kaisers« war ein offizieller Titel im Römischen Reich. Nach Bammel spielt dieser Titel eine bestimmte Rolle im JohEv. Vgl. E. BAMMEL, φίλος τοῦ Καίσαρος, ThLZ (1952) 205-210: Das wird im Abschiedsteil ausführlich behandelt.

¹⁵³ Sie haben keinen Namen und werden anonym vorgestellt, während die Freunde Jesu, Johannes der Täufer, Lazarus und die Jünger, mit Namen vorgestellt werden. Aber die Anonymität scheint nicht entscheidend zu sein, weil auch der Lieblingsjünger anonym vorgestellt wird. Vgl. D. R. BECK, The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization, Semeia 63 (1993) 143-158.

¹⁵⁴ Schnackenburg erwähnt die Schwierigkeit der Interpretation über die menschlichen Gemütsbewegungen Jesu in dieser Erzählung in Bezug auf 12,27; 13,21; 14,1.17. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 419-423.

¹⁵⁵ Im Wort von Martha und Maria: »Herr, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben« (11,21.32) lesen auch Schnackenburg und Becker keine Vorwürfe. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 413. 419 und J. BECKER, Johannes, 414-415.

¹⁵⁶ So auch bei Moloney und Bass. Vgl. F. J. MOLONEY, The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11,17-40, Biblica 75 (1994) 471-493 und A. BASS, Martha and Jesus, BibToday 32 (1994) 90-94.

Glauben schon vorher gehabt hat. Daraus kann man schließen: Wenn die bisherigen Erzählungen zeigen, wie ein Mann zum Glauben kommt, zeigt die Lazarusperikope, wie sich die Glaubenden verhalten sollen, die schon an Jesus geglaubt haben.

Viertens spielen die Geschwister des Lazarus eine unübersehbare Rolle im Evangelium. Wegen Lazarus glaubten viele Juden an Jesus (12,9-11). Maria spielt auch eine wichtige Rolle bei der Salbung (12,1-8) und beim leeren Grab (20,1-2.11-18).

Angesichts der Frage, ob Joh nur einige Gestalten als Freunde Jesu bezeichnen wollte, muss die Antwort bis zum Ende dieser Arbeit verschoben werden, da das Verhältnis von »Kyrios« und Freundschaft noch betrachtet werden soll. Aber man kann schon jetzt feststellen: Die oben genannten Punkte zeigen die Exklusivität der Bezeichnung »Freund«, denn sie weisen auf Unterschiede der Lazarusperikope zu den anderen Erzählungen, wo die Personen nicht mit dem Freundschaftsgedanken verbunden sind.

G. Die Hellenen

In 12,21 reden einige Hellenen, die unter den Pilgern auf dem Fest beten wollten, Philippus mit Kyrie an: »Herr, wir wollen Jesus sehen«. Philippus ist kein Kyrios im christologischen Sinne. Sollte man dann dieses Kyrie in 12,21 nur profan verstehen? Ist keine religiöse Bedeutung in dieser Kyrie-Aussage spürbar?

Das Auftreten der Hellenen hat eine besondere Bedeutung im JohEv. Anlässlich des Auftretens der Heiden deutet Jesus an, dass die Stunde gekommen sei, sein Leben hinzugeben (12,23.33). Damit wird die öffentliche Wirksamkeit Jesu abgeschlossen¹⁵⁷. Schnackenburg sieht in 12,20-36 eine Zusammenfassung des ersten Teils: »Der ganze Abschnitt 12,20-36 ist das Werk des Evangelisten, der dazu nur einige "syn. Logien" (V25f) und die Ölbergsszene (V27) in freier Weise verwendet. Mit großer Gestaltungskraft hat er einen passenden Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gefunden: Es ist ein Ausblick auf den Kreuzestod Jesu (V24.33), den er aber als die Stunde der "Erhöhung" des Menschensohnes (V23.32) und damit der Verherrlichung und des Sieges Jesu (V31f) betrachtet«¹⁵⁸.

Wer sind die Hellenen eigentlich? Sie werden ab 12,23 ähnlich wie Nikodemus in Kap. 3 szenisch vergessen¹⁵⁹. Ob ihre Bitte, Jesus zu sehen, erfüllt wird, ist im Textzusammenhang nicht zu erkennen, da Joh keinen Hinweis dafür bietet. Aber man kann die Identität der Hellenen noch näher bestimmen. Nach Schnackenburg sind die »Griechen« keine griechischsprechenden Juden, sondern gebürtige Griechen (vgl. zu 7,35), die sich als Voll- oder Halbproselyten dem Judentum angeschlossen haben: »Ihre Absicht, beim Fest "zu beten", d. h. Gott zu verehren, legt es näher, dass es sich um sog. "Gottesfürchtige" handelt, die das Paschalamm nicht mitessen durften. Dass solche Leute gern als Festpilger (ἀναβαίνοντες, vgl. 7,8.10; 11,55) zum Paschafest nach Jerusalem kamen, bezeugt auch Flavius Josephus (b VI, 427). Die Sprache verrät joh. Stil (vgl. 3,1), besonders das partitive

¹⁵⁷ Becker sagt, in 3,1-21 habe der johanneische Christus seine erste öffentliche Rede gehalten und mit der Rede in 12,20ff schließe er seine öffentliche Selbstoffenbarung ab. Vgl. J. BECKER, Johannes, 447.

¹⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, II, 477.

¹⁵⁹ Vgl. R. E. BROWN, John, I, 470 und J. BECKER, Johannes, 450-451.

ἐκ, aber auch προσκυνεῖν im Sinn der Gottesverehrung (vgl. 4,20-24). Diese Griechen wollen Jesus "sehen", d. i. besuchen und kennenlernen (vgl. 12,9), sicherlich, weil sie von ihm und seinen Taten gehört haben. Sie wagen nicht, unmittelbar an ihn heranzutreten, sondern wenden sich höflich an Philippus. [...] Das Verlangen der Griechen zeugt für den Evangelisten von wahrer religiöser Sehnsucht, ähnlich wie die Frage der Samariterin, die Jesus über die wahre Gottesanbetung belehrt (4,20-24). Ihr Auftreten gehört zu den Zeichen der kommenden Heidenbekehrung (vgl. 4,42; 10,16; 11,52)«¹⁶⁰.

Während Schnackenburg ihr Auftreten für ein Vorzeichen der kommenden Heidenbekehrung hält, denkt Becker an die Geschichte des frühen Christentums: »Die Hellenen gehen nicht unmittelbar zu Jesus (wie z. B. Nikodemus 3,1f.). Als Nichtjuden bedürfen sie der Vermittlung. So will es die Geschichte des frühen Christentums: Nicht Jesus missionierte Heiden, sondern die apostolischen Missionare führten Griechen zum Christentum. Die Griechen bekommen Jesus ja auch gar nicht direkt zu Gesicht. Der Leser weiß, sie können nicht in die Nachfolge des Irdischen eintreten, sondern nur sich glaubend zum Erhöhten verhalten (12,32). Sie kommen also gleichsam – vom Evangelisten beabsichtigt – zu früh: Darum wird die anstehende Erhöhung Jesu thematisiert und werden die Hellenen ab V 23 szenisch vergessen. Das Volk in V 29.34 sind ungläubige Juden, die unmotiviert und zufällig herumstehen. So erhalten die Hellenen keine Antwort auf ihre Bitte, wohl aber erfährt der Leser, wie dies zu verstehen ist«¹⁶¹.

Die Ansicht von Becker, dass die Hellenen nicht direkt in die Nachfolge des irdischen Jesus eintreten dürfen, weil nicht Jesus, sondern die apostolischen Missionare die Hellenen zum Christentum geführt haben, ist überzeugend. Dann kann erklärt werden, warum die Hellenen ab 12,23 szenisch vergessen werden und warum im JohEv von der Erfüllung ihrer Bitte gar nicht die Rede ist.

Es stellt sich aber die Frage, weshalb die Hellenen dann Philippus mit Kyrie anreden. Hat dieses »Kyrie« nur profanen Sinn, oder steht auch eine religiöse Bedeutung hinter dieser Aussage?

Die erste Möglichkeit nimmt an, dass die Hellenen Philippus¹⁶² mit Kyrie im profanen Sinn als »Höhergestellten« anreden. Weil sie Griechischsprachige sind, verwenden sie das griechische Wort »Kyrie«. Aber angesichts dieser Vermutung kann gefragt werden: Bisher stand immer eine tiefere religiöse Bedeutung hinter der Kyrie-Aussage. Sollte Joh das Kyrie nur an dieser Stelle profan verwendet haben?

¹⁶⁰ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 478-479.

¹⁶¹ J. BECKER, *Johannes*, 450-451.

¹⁶² Die Herkunft des Philippus wird vom Evangelisten hervorgehoben: Aus Bethsaida in Galiläa (12,21 vgl. 1,44). Daher vermuten manche Joh.-Forscher die geographische und sprachliche Nähe zwischen Galiläa und hellenistischer Welt. Vgl. R. E. BROWN, *John*, I, 470 und R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 478; Die Hellenen bitten Philippus, Jesus zu sehen, und Philippus sagt es Andreas, dann sagen die beiden es Jesus weiter (12,21-22). Die beiden Jünger haben »griechische Namen«. Spielt ihr griechischer Name eine Rolle beim Besuch der Hellenen? Man kann darüber nichts mehr festhalten, weil in Joh davon keine Rede ist. Aber Schnackenburg vermutet, dass Philippus und Andreas für die Griechenmission eine Rolle spielten. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 478-479.

Man könnte auch an Ironie denken. Die Hellenen reden Philippus als »Herr« an, um nach Jesus (dem wahren Herrn) zu fragen. Die Hellenen fragen den, der nicht »der Herr« ist, nach dem, der in Wirklichkeit »der Herr« ist. Philippus ist in uneigentlichem Sinne »Kyrios«. Das ist erzählerische Ironie. Der Erzähler lässt ihn als Kyrios anreden, will aber zeigen, dass er es nicht ist.

War es für Joh nötig, dass die Hellenen nicht unmittelbar Jesus, sondern »Philippus« fragen? Man kann das bejahen, wenn man beachtet, dass ihr Auftreten zu den Zeichen der kommenden Heidenbekehrung gehört (Schnackenburg), und dass sie nicht in die Nachfolge des Irdischen eintreten, sondern sich nur glaubend zum Erhöhten verhalten (Becker). Sie bedürfen der Vermittlung.

Die Beschreibung der Hellenen ermöglicht eine Vermutung über die heidnischen Mitglieder der johanneischen Gemeinde. Sie suchen nach »dem wahren Herrn«. Die Verwendung des Kyrios als Einleitung ihrer Aussage signalisiert ihre religiöse Haltung, die sich von der unmotiviert und zufällig herumstehenden Menge in 12,29.34 unterscheidet. Sie wollen Jesus »sehen« (θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν). »Sehen« und »Glauben« werden im JohEv fast synonym verwendet¹⁶³. Man weiß nicht, ob ihre Bitte gescheitert oder in Erfüllung gegangen ist. Die Rolle des Philippus ist auch nicht mehr auffällig, denn auch Philippus wird ab 12,23 szenisch vergessen. Der Erzähler will nur »den wahren Herrn« zur Rede bringen. Der Herr blickt nun auf seinen Kreuzestod (12,24.33), die Stunde der Erhöhung (12,23.32) und seine Verherrlichung und den Sieg (12,31f).

Insgesamt scheint die Kyrie-Aussage der Hellenen ein profaner Gebrauch dieses Titels zu sein, aber die religiöse Bedeutung ist indirekt spürbar. Besonders in dieser Kyrie-Aussage scheint der Wunsch der heidnischen Mitglieder, an Jesus zu glauben, in der johanneischen Gemeinde durchzuschimmern. Mit anderen Worten sind die heidnischen Mitglieder der johanneischen Gemeinde - neben den bisherigen Personen und den Jüngern - von der Kyrie-Anrede nicht ausgeschlossen, denn ihre fromme Haltung und ihr Wunsch, an Jesus zu glauben, leitet »Kyrie« ein: »Herr, wir wollen Jesus sehen«.

¹⁶³ Vgl. G. THEISSEN, Die Religion, 259-260.

IV. Der Abschiedsteil

Hinsichtlich des Kyrios-Titels ändert sich etwas Entscheidendes im Abschiedsteil. Im ersten Teil war die Rede vom Kyrios (in der dritten Person) nur für den Erzähler charakteristisch (4,1; 6,23; 11,2; vgl. 1,23; 12,13.38). Aber im Abschiedsteil spricht Jesus selbst von sich als Kyrios (13,13f. und indirekt 13,16; 15,15.20). Er lehnt die Bezeichnung Sklave, die dem Kyrios-Titel korrespondiert, als Bezeichnung für die Jünger ab (15,15). Er weist auf ein inzwischen überholtes Verhältnis der Jünger zu Jesus. Obwohl der Sklavename in 13,16 und 15,20 mit den Jüngern verbunden bleibt, lehnt Jesus auf jeden Fall den Kyrios-Titel nicht ab – verbindet ihn aber mit dem Freundschaftsgedanken.

Die Kyrie-Aussage, die ein Kyrie im Vokativ einleitet, ist jetzt eine andere als im ersten Teil. Im Abschiedsteil übernehmen die Jünger diesen Sprachgebrauch (13,6.9.25.36.37; 14,5.8.22). In der Tat ist es sehr auffallend, dass die fast alle Aussagen der Jünger durch eine Kyrie-Anrede eingeführt werden. Besonders in der ersten Abschiedsrede reden die Jünger Jesus immer mit Kyrie an (13,36.37; 14,5.8.22) – und bei der Fußwaschung auch sehr häufig (13,6.9.25). Im ersten Teil redeten die Jünger Jesus selten mit Kyrie an. Nur im Petrusbekenntnis (6,68) und bei der Auferweckung des Lazarus (11,12) geschah das. Im ersten Teil war vielmehr »Rabbi« dominant (1,38.49; 4,31; 9,2; 11,8). Aber in der ersten Abschiedsrede wird der Kyrios-Titel ausschließlich von den Jüngern verwendet.

Daher ist es weiter auffällig, dass das Kyrie nach der ersten Abschiedsrede gänzlich verschwindet (16,17.18.29.30), obwohl die Jünger Jesus in der ersten Abschiedsrede immer mit Kyrie angeredet haben. Hängt das nur damit zusammen, dass die erste Abschiedsrede dialogisch aufgebaut ist? Oder auch damit, dass in der zweiten Abschiedsrede das Kyrios-Sklave-Verhältnis problematisiert wird? In den wenigen dialogischen Elementen der zweiten Abschiedsrede fehlt auf jeden Fall das Kyrie.

Der Sinn der Kyrie-Aussagen im Abschiedsteil ist auch ein anderer als im ersten Teil. Bisher wurde die Doppeldeutigkeit der Kyrie-Aussage in einem profanen und religiösen Sinn untersucht. Aber man darf annehmen, dass die religiöse Bedeutung in den Kyrie-Aussagen der Jünger im Abschiedsteil schon vorausgesetzt ist. Die Jünger sind die Ausgewählten in diesem geschlossenen Gespräch. Es ist schwer vorstellbar, dass ihre Kyrie-Aussagen im Abschiedsteil nur profan zu verstehen sind. Aber die Doppeldeutigkeit der Kyrie-Aussage soll im Folgenden noch weiter untersucht werden – ihr Sinn verschiebt sich.

In der allgemeinen Einführung zu Kap. 13-20 seines Kommentares erörtert Schnackenburg das *Unverständnis der Jünger*: »Bei der Fußwaschung sagt Jesus zu Simon-Petrus: "Was ich tue, verstehst du jetzt nicht; du wirst es aber später erkennen" (13,7). Petrus kann sein Unverständnis, das sich in einem Missverstehen äußert, nicht überwinden. Ähnliches gilt für die weiteren verständnislosen Fragen der Jünger (14,5.8.22)«¹⁶⁴. Aber in der Einzelexegese betont Schnackenburg das Unverständnis als literarisches Stilmittel des Evangelisten. Angesichts der Frage

¹⁶⁴ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 2.

des Thomas in 14,5 sagt er: »Tomas erhebt eine Einrede, die das schwerfällige Begreifen der Jünger, ihr Unverständnis für Jesu Aussage seines Weggangs beleuchten soll, zugleich aber ein *literarisches Stilmittel des Evangelisten* ist, um Jesus Gelegenheit zu geben, den angedeuteten Gedanken klarer zu artikulieren«¹⁶⁵. Auch die Bitte des Philippus in 14,8 versteht Schnackenburg in gleicher Weise: »Die Bitte des Philippus: "Herr, zeige uns den Vater!" hat, ähnlich wie die Einrede des Tomas, vor allem eine literarische Funktion. Sie ermöglicht es Jesus, in seiner Antwort noch schärfer den Kerngedanken zu formulieren«¹⁶⁶. Bei Schnackenburg zeigen die Kyrie-Aussagen der Jünger also einerseits ihr Unverständnis, sind aber andererseits ein literarisches Stilmittel des Evangelisten, um Jesus Gelegenheit zu geben, den angedeuteten Gedanken klarer zu artikulieren. So urteilen auch Brown und Becker¹⁶⁷. Das kann man als Doppeldeutigkeit verstehen. Obwohl ihre religiöse Bedeutung vorausgesetzt ist, wirken die Kyrie-Aussagen der Jünger im ersten Blick als Missverständnis. Aber dahinter ist eine andere Funktion erkennbar. Einerseits zeigen die Kyrie-Aussagen der Jünger ihr Unverständnis, andererseits werden sie als Ausgangspunkt für ein besseres Verständnis von Joh literarisch benutzt. Das ist eine Form des joh. Missverständnisses. Der Leser kann mehr aus den Kyrie-Aussagen der Jünger heraushören.

A. Fußwaschung

Die Fußwaschung ist von verschiedenen Seiten betrachtet worden. Sie wurde mit den synoptischen Evangelien verglichen¹⁶⁸. Weil der Text mehrschichtig wirkt, wurden verschiedene literarkritische Analysen von Joh.-Forschern durchgeführt¹⁶⁹. Aufgrund der Mahlsituation wurde ihr eucharistischer Charakter untersucht¹⁷⁰. Aber

¹⁶⁵ Ebd., 72.

¹⁶⁶ Ebd., 76.

¹⁶⁷ Vgl. R. E. BROWN, John, II, 543-738 und J. BECKER, Johannes, 495-608; Nach Rahner wird das Missverstehen im JohEv literarisch benutzt, um zu verstehen. Vgl. J. RAHNER, Missverstehen um zu verstehen. Zur Funktion der Missverständnisse im Johannesevangelium, BibZeit 43 (1999) 212-219.

¹⁶⁸ Nach Schnackenburg steht Lk 22,27 der Fußwaschung sehr nah. Aber den unmittelbaren Zusammenhang beurteilt er sehr vorsichtig. Er sagt: »Es ist sehr wohl möglich, dass Lukas und Joh unabhängig voneinander einer älteren Tradition folgen, die vom Dienen Jesu beim letzten Mahl zu berichten wusste. Was wir mit einiger Gewissheit greifen können, ist eine Überlieferung, die ihre Spuren unabhängig bei Lukas und Joh hinterlassen hat, eine, wie es scheint, länger zurückreichende Tradition. Sie braucht nicht unbedingt am letzten Abendmahl zu haften; aber sie setzt eine Mahlsituation voraus, bei der Jesus ein Dienender unter seinen Jüngern wurde. Der vorjoh. Bericht von der Fußwaschung, den der Evangelist für seine theologische Deutung des Todes Jesu benutzt, hat diesen Liebesdienst Jesu gewiss mit dem letzten Abendmahl verbunden«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 45-48; Auch Brown ist skeptisch. Er behauptet, obwohl Lk und Joh in einigen Elementen nah zu sein scheinen, sei Joh wohl nicht abhängig von den synoptischen Mahlüberlieferungen, sondern folge einer unabhängigen Tradition. Vgl. R. E. BROWN, John, II, 557-558; Becker vergleicht die Fußwaschung mit dem MkEv. Er sagt: »Mk und Joh wissen aus ihrem Passionsbericht um ein letztes Mahl Jesu. Mk hat dies zum Anlass genommen, die Herrenmahltradition einzubauen, gefolgt von Mt und Lk. Der Evangelist (oder schon seine Tradition) nahm das unabhängig von Mk zum Anlass, die Fußwaschung einzubringen«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 511; Insgesamt ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen der joh. Fußwaschung und den synoptischen Evangelien unter manchen Joh.-Forschern sehr kontrovers.

¹⁶⁹ Eine ausführliche literarkritische Analyse von 13,1-30 findet man bei Schnackenburg. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 7-15; Auch vgl. R. E. BROWN, John, II, 559-562.

¹⁷⁰ Nach Schnackenburg ist es eine erstaunliche Tatsache, dass Joh die Eucharistiestiftung bei der Fußwaschung in keiner Weise erwähnt. Schnackenburg sammelt verschiedene Vermutungen zum Schweigen über die Eucharistiestiftung im joh. Abendmahlsbericht, z. B. der Evangelist verzichte auf einen Einsetzungsbericht, weil er seine Eucharistielehre schon in 6,51c-58 dargelegt hat. Für die

diese Arbeit will sich bei der Fußwaschung besonders auf das Jesus-Jünger-Verhältnis konzentrieren.

In 15,14 nennt Jesus die Jünger »Freunde«. Aber dieses neue Verhältnis der Freundschaft hat eine Bedingung. Die Freundschaft setzt ein »Wissen« voraus. In 15,15 spricht Jesus, er sage hinfort nicht, dass die Jünger Sklaven seien, denn ein Sklave wisse nicht (οὐκ οἶδεν), was sein Herr tue. Im gleichen Vers sagt er aber zu den Jüngern, dass sie Freunde seien, denn alles, was er von seinem Vater gehört habe, habe er ihnen kundgetan (ἐγνώρισα). Das »Wissen« ist also die Bedingung für das neue Verhältnis. Während der Fußwaschung aber fehlt das Wissen der Jünger.

Die Deutung der Tat Jesu wird im Auslegungsabschnitt über die Fußwaschung gegeben (13,12-20). Dieser fängt mit der Frage Jesu nach dem Jüngerverständnis an: »Wisst ihr (γινώσκετε), was ich euch getan habe?« (13,12). Joh berichtet nicht von der Tat Jesu allein, sondern er hebt mit der Frage Jesu hervor, dass das Unverständnis der Jünger ins Verstehen des Glaubens gewandelt werden soll. Was bedeutet dann die Fußwaschung? Schnackenburg versteht sie als Tat der Erniedrigung¹⁷¹.

In Bezug auf die Fußwaschung beobachtet Theißen eine ethische Tendenz: Explizit sei von einem Gebot die Rede; Gastfreundschaft und Statusverzicht werde symbolisiert¹⁷².

Die Tat der Erniedrigung (Schnackenburg) oder der Akt der Liebe (Theißen) ist für die Gemeinde, zunächst aber im Textzusammenhang für die Jünger in dieser Mahlsituation, verpflichtend geworden. Diese Verpflichtung zur Nachahmung Jesu wird besonders durch den Spruch in 13,16 verstärkt: »Wahrlich, wahrlich, ich sage

verschiedenen Vermutungen und die eigene Überlegung von Schnackenburg vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 6.38-53; Über das Taufmotiv in der Fußwaschung urteilt Brown sehr positiv. Die Verwendung des Verbs "baden" für die Fußwaschung (13,10) sei der Beweis für das Taufmotiv. Das Verb "baden", louein, und damit verwandte Wörter seien die Standardvokabeln für die Taufe (vgl. Apg 22,16; 1 Kor 6,11; Eph 5,26; Hebr 10,22 u.a.). Vgl. R. E. BROWN, *John*, II, 566-567; Aber Becker ist anderer Meinung. Angesichts der Frage, ob die Fußwaschung Ersatz für das synoptische Herrenmahl oder ob sie selbst sakramental auf das Herrenmahl zu deuten sei, sagt er, versteckte Hinweise auf das Herrenmahl fänden sich im ganzen Text ebenso wenig wie Hinweise auf die Taufe. Vgl. J. BECKER, *Johannes*, 511.

¹⁷¹ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 27: »Die Leser werden durch die einleitende Frage geschickt aufgefordert, über den Sinn der Fußwaschung nochmals nachzudenken. Was jetzt folgt, ist eine auf die Gemeinde bezogene, zu gleichem Tun verpflichtende Auslegung. [...] Die Jünger sollen die Tat Jesu als gewollte Erniedrigung ihres Meisters verstehen, der ihnen dadurch ein Beispiel demütigen Dienstes geben will. Aus dem Tun des Meisters und Herrn folgt die Verpflichtung der Jünger zu einem ähnlichen Dienst untereinander«.

¹⁷² G. THEISSEN, *Die Religion*, 270: »Auch wenn man immer wieder behauptet hat, das Liebesgebot sei im JohEv kein ethisches Gebot, sondern eher eine metaphysische Aussage über Gottes Wirklichkeit, so lässt sich der ethische Gehalt dieser Liebe nicht leugnen. Ernst zu nehmen ist, dass explizit von einem Gebot die Rede ist und dass konkrete Verhaltensweisen als Liebe ausgegeben werden. So ist die Fußwaschung nach Meinung des JohEv ein Akt der Liebe; und man darf generalisieren: Ein Akt der Liebe sei all das, was die Fußwaschung symbolisiert – einerseits Gastfreundschaft, die eine Einheit der verstreut wohnenden Christen ermöglicht, andererseits Statusverzicht, der unter den Christen Gleichheit herstellt. Ferner besteht im JohEv Liebe in der Bereitschaft, für andere das Martyrium zu erleiden. Jesus selbst verwirklicht vorbildlich diese Liebe (Joh 15,13). Der 1 Joh konkretisiert Liebe schließlich als materielle Unterstützung anderer Christen (1 Joh 3,17)«.

euch: Der Sklave ist nicht größer als sein Herr und der Abgesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat«. Deshalb sollen die Jünger tun, was Jesus getan hat. In diesem Spruch, besonders in 13,16a »der Sklave ist nicht größer als sein Herr«, lässt sich ein wichtiger Anhalt für unsere Annahme finden, dass hier das jetzige Jesus-Jünger-Verhältnis als Kyrios-Sklave-Verhältnis angedeutet wird. Schnackenburg geht davon aus, dass das Herr-Knecht-Verhältnis an dieser Stelle das Übergewicht habe; in 15,20 werde nur der erste Teil des Logions (für die Verfolgungssituation) aufgenommen. Für die "Erinnerung" der Jünger spiele dieses Wort ihres Herrn eine große Rolle¹⁷³. Auch Becker nimmt an, dass das Kyrios-Sklave-Verhältnis in diesem Spruch thematisiert wird: »V15 und V17 zeigen Stichwortanschluss ("tun") und V16 ist durch dasselbe Thema Herr-Knecht bestimmt, das V13f. ebenfalls variiert wird«¹⁷⁴. Dieser Spruch deutet das jetzige Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern als ein Kyrios-Sklave-Verhältnis an. Wenn die Jünger nicht wissen, was ihr Herr tut, sollen sie nur im Kyrios-Sklave-Verhältnis bleiben. Obwohl sie selig werden können, wenn sie das wissen und danach handeln: »Wenn ihr dies wisst (οἴδατε) – selig seid ihr, wenn ihr's tut« (13,17), wissen sie aber noch nicht, was ihr Herr tut und sagt.

Das Unverständnis der Jünger wird in 13,21-30 weiter fortgesetzt, wo der Verrat des Judas thematisiert wird. Judas Iskariot ist einer der Jünger Jesu. Jesus wird betrübt im Geist, bezeugt und spricht: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch wird mich verraten« (13,21). Aber die Jünger blicken sich ratlos an, weil sie nicht wissen, wen Jesus meint (13,22). Petrus nickt dem Jünger, den Jesus liebt¹⁷⁵, zu, dass er fragen solle, von wem Jesus spreche, und der fragt Jesus (13,24-25). Jesus antwortet: »Der ist es, dem ich den Bissen eintauche und gebe« und er nimmt den Bissen, taucht ihn ein und gibt ihn Judas Iskariot (13,26). Aber auffälligerweise haben die Jünger nicht verstanden, was Jesus antwortet und tut. Das wird vom Kommentar des Erzählers hervorgehoben: »Aber niemand am Tisch wusste, wozu er ihm das sagte« (13,28). Sie haben nur gedacht: »weil Judas den Beutel hatte, spräche Jesus zu ihm: Kaufe, was wir zum Fest nötig haben!, oder dass er den Armen etwas geben sollte« (13,29). An dieser Stelle meint Becker: »Keiner der Jünger hat Jesu Identifikation des Verräters verstanden, und gleichzeitig ausdrücklich den Lieblingsjünger die Identifikation mit prompter Antwort erfragen lassen? Zumindest er und Petrus mussten doch wohl nach V23-25 Judas als

¹⁷³ R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, III, 29.

¹⁷⁴ J. BECKER, Johannes, 509.

¹⁷⁵ Brown sagt, dass es an dieser Stelle kein symbolisches Signal des Petrus, dem Lieblingsjünger, zur Frage an Jesus über den Verräter gibt. Vgl. R. E. BROWN, John, II, 577; Aber Schnackenburg betont die Vorzugsstellung des Lieblingsjüngers gegenüber Petrus: »An dieser Stelle wird der "Jünger, den Jesus liebte" zum ersten Mal ausdrücklich genannt. Die Szene im Abendmahlssaal ist so signifikant, dass sich mit der Einführung und Vorstellung des Jüngers an dieser Stelle besondere Absichten verbinden müssen. Er liegt beim Abendmahl neben Jesus, und zwar "im Schoße Jesu". Diese Wendung hat nach 1,18 sicher zugleich einen tieferen symbolischen Sinn: Wie der Sohn im Schoße des Vaters weilt, so dieser Jünger "im Schoße Jesu". Er ist sein besonderer Vertrauter, dem sich Jesus mehr als allen anderen erschließt, und darum wie kein anderer berufen und befähigt, die Jesusoffenbarung darzubieten, auch in diesem Evangelienbuch, das die Redaktion ihm zuschreibt (21,24). Wenn Simon Petrus jenen Jünger durch ein Zeichen zur Frage an Jesus veranlasst, kann darin die Intention liegen, die Vorzugsstellung des Jüngers zu betonen. Eine gewisse Konkurrenz zwischen den beiden Jüngern ist auch in 20,2-8; 21,7.20-22 zu erkennen, doch nicht, um Petrus in seiner Stellung zu beeinträchtigen (vgl. dagegen 6,68f; 21,15-17), sondern eher, um das Ansehen jenes Jüngers durch die anerkannte Autorität des Petrus zu stärken und seine vertraute Nähe zu Jesus hervorzuheben«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, III, 34-35.

Verräter erkannt haben!«¹⁷⁶. Jesus hat ihnen – offenbar allen Jüngern am Abendmahlstisch – geantwortet, dass es Judas Iskariot sei, trotzdem waren die Jünger noch ahnungslos und unverständlich. Deutlich wird hier das Unverständnis der Jünger dargestellt. Wenn die Jünger nicht verstehen, was ihr Herr tut, so bleibt das Jesus-Jünger-Verhältnis ein Kyrios-Sklave-Verhältnis.

Wenn das Wissen die Bedingung für das neue Verhältnis ist, was sind dann die Inhalte des Wissens, die die Jünger wissen sollen? In der ersten Abschiedsrede werden die Inhalte des Wissens im Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern dargestellt.

B. Die erste Abschiedsrede (13,31-14,31)

Die Analyse des Abschiedsteils ist in der Joh Forschung mittlerweile weit gediehen. Da es unmöglich ist, alle Ansätze in dieser Arbeit zu diskutieren, wird hier nur eine Perspektive erwähnt, die in unserem Zusammenhang den Text beleuchtet. Wir fassen unsere bisherigen Ergebnisse zusammen: Im ersten Teil besaß der Kyrios-Titel eine Doppeldeutigkeit. Zum einen scheint er auf den ersten Blick profan gebraucht zu sein und zum anderen wird auf den zweiten Blick eine tiefere religiöse Bedeutung für den Leser transparent.

In der ersten Abschiedsrede ist auffallend, dass alle Aussagen der Jünger durch ein »Kyrie« eingeleitet werden (13,36f; 14,5.8.22). Diese Tatsache kann auf eine sorgfältige Berücksichtigung des Kyrios-Titels durch Joh schließen lassen. Die Aussagen der Jünger – vor allem die Fragen – werden von Joh als literarisches Mittel genutzt und haben die Funktion, die jeweiligen Themen fortzusetzen. Da sie eng mit deren Inhalt verbunden sind, ist es notwendig, die erste Abschiedsrede exegetisch zu untersuchen, um die tiefere Bedeutung in den Aussagen der Jünger herauszufinden.

Zunächst ist die Gliederung der Abschnitte und deren Themenstellung wichtig, weil sie das Verstehen des Textes bestimmt. Sie ist in der Joh.-Forschung kontrovers. Hier kann nicht jede Position betrachtet werden – was auch nicht nötig ist –, sondern nur einige können exemplarisch besprochen werden. Hier werden vor allem die für unsere Fragestellung wichtigen Vorstellungen ausgewählt.

1. Der Aufbau der ersten Abschiedsrede

R. Bultmann

Eine eigenständige Interpretation stellt der Entwurf von R. Bultmann dar. Bultmann unterteilt die erste Abschiedsrede folgendermaßen¹⁷⁷: 13,31-35 sei die Einleitung für alle Abschiedsreden und Gespräche (13,31-16,33). Die erste Abschiedsrede fange bei 13,36 an und ergäbe eine literarische Einheit unter dem Titel »die Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater«. Die erste Abschiedsrede unterteile sich inhaltlich in vier Teile: (1) »Die Verheißung der Nachfolge«: 13,36-14,4; (2) »Die Einheit von Weg und Ziel«: 14,5-14; (3) »Das Liebesverhältnis zum Sohn und zum Vater«; 14,15-24; (4) »Abschluss«: 14,25-31. Den dritten Teil unterteilt

¹⁷⁶ J. BECKER, Johannes, 516.

¹⁷⁷ R. BULTMANN, Johannes, 348-489.

Bultmann noch in drei Abschnitte: (3.1) »Die Verheißung des Parakleten«: 14,15-17; (3.2) »Die Verheißung der Wiederkunft Jesu«: 14,18-21; (3.3) »Die Verheißung des Kommens Jesu und Gottes«: 14,22-24.

Auffälligerweise stellt Bultmann die erste Abschiedsrede (nach ihm 13,36-14,31) an das Ende des ganzen Abschiedsteils. Er nimmt an, dass das einheitliche Thema der Kap. 13-17 in eine andere Ordnung des Textes gebracht werden kann. Ursprünglich sei die erste Abschiedsrede der Höhepunkt der Reden. Die Sendung Jesu als Ganze ist nach ihm das Wirksamwerden der göttlichen ἀγάπη (3,16)¹⁷⁸. Wobei diese ἀγάπη im ersten Teil (Kap. 3-12) kämpfend um den κόσμος werbe, offenbare sich die ἀγάπη der Gemeinde und den "Seinen" im zweiten Teil, und zwar direkt in den Abschiedsszenen vor der Passion und dann indirekt in der Passion selbst und dem Ostergeschehen. In den Abschiedsszenen werde das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, seine ἀγάπη zu den ἴδιοι behandelt. Nach Bultmann ist der Abschied des Offenbarers von den Seinen das einheitliche Thema der Kap. 13-17.

Um dieses einheitlichen Themas der Kap. 13-17 willen erhebt Bultmann Einspruch gegen die heutige Ordnung des Textes. Er nimmt zunächst an, dass 14,25-31 offenbar der Abschluss der Abschiedsreden ist, weil 14,30-31 zum Passionsgeschehen überleitet¹⁷⁹. Nach ihm hat das ἔρχεται κτλ. in 14,30 18,1ff im Auge und das ἐγείρεσθε κτλ. schließt die Szene äußerlich, d.h. nur 18,1 ist die angemessene Fortsetzung. Aber wenn man 14,30-31 und 18,1ff unmittelbar verknüpfen will, bleiben die Kap. 15-17 situationslos.

Als ursprünglichen Platz der Kap. 15-17 erwägt Bultmann zwei Möglichkeiten. Entweder seien Kap. 15-17 eine sekundäre Einfügung, oder sie stünden am falschen Platz¹⁸⁰. Er schließt die erste Möglichkeit aus, weil Kap. 15-17 ihrem Inhalt wie ihrer Form nach völlig johanneisch seien. Deswegen geht er von der zweiten Möglichkeit aus, dass die Kap. 15-17 am falschen Platz stehen. Er vermutet, dass die uns vorliegende Ordnung teils auf Zufall, teils auf Verlegenheitsversuchen beruhe, das in Unordnung geratene Material zu sortieren. Er geht ferner davon aus, dass die Anfügung des Kap. 15 an 13,35 der einleuchtenste unter den verschiedenen Vorschlägen sei, weil 15,1-17 geradezu der Kommentar zum Liebesgebot in 13,34f ist und sich ebenso 13,36ff auszeichnet an 16,33 anschließe.

Dabei macht Bultmann auch auf einige Schwierigkeiten seiner These aufmerksam. Ein gewisses Problem scheine es zu sein, dass sich die Frage des Petrus 13,36 auf Jesu Wort 13,33 beziehe¹⁸¹. Aber er schließt, dass das eben nur Schein sei, weil die Petrus-Frage vor 16,5 nicht möglich sei. Das gäbe später dem Redaktor einen Anlass, 13,36ff an den jetzigen Platz zu stellen. Nach ihm sei die einzige Schwierigkeit, Kap. 15-16 vor Kap. 14 zu rücken, die Tatsache, dass in 14,16 der Paraklet, von dem doch in 15,26; 16,7ff. 12ff schon die Rede sei, neu eingeführt zu werden scheine. Aber Bultmann ist davon überzeugt, dass 16,5 nicht hinter 13,36; 14,5ff gesprochen sein kann.

¹⁷⁸ Ebd., 384.

¹⁷⁹ Ebd., 349.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Ebd., 350.

Bei Bultmann bleibt Kap. 17 ungelöst. Nach ihm könne es nicht hinter 14,31 stehen, weil auf 14,31 sinngemäß 18,1 folgen müsse¹⁸². Hinsichtlich des ursprünglichen Platzes des Kap. 17 vermutet er, dass Kap. 17 seinen Platz am Anfang haben müsse, weil es unmöglich sei, Kap. 17 innerhalb der Reden unterzubringen. Wobei man erwägen könne, ob Kap. 17 dem ganzen Abschnitt Kap. 13-16 ursprünglich vorausging, so dass der gegebene Platz des Kap. 17 hinter 13,30 wäre, weil das Gebet durch seinen Inhalt in die Situation der Reden weise. Er behauptet ferner, das werde dadurch bestätigt, dass der Anschluss der Worte Jesu 13,31: *νῦν ἔδοξάσθη* κτλ. an das Gebet ausgezeichnet sei. Die Bitte: *δόξασόν σου τὸν υἱόν* (17,1) habe jetzt ihre Erhörung gefunden, und daraufhin könne Jesus den Seinen alles das sagen, was er in den folgenden Reden als der spreche, der im Grunde schon der *δοξασθεὶς* sei. Bultmann behauptet, man könne geradezu die Reden als einen Kommentar der im Gebet ausgesprochenen Gedanken auffassen. Seine Rekonstruktion findet er dadurch bestätigt, dass bei Johannes das eigentliche Herrenmahl nicht erzählt wird: Es sei durch Kap. 17 ersetzt. Schließlich findet Bultmann die Einleitung für Kap. 17 in 13,1. Er behauptet, dass 13,1 als Einleitung zu dem Gebet Kap. 17 ausgezeichnet geeignet sei.

Aus obigen Ausführungen schließt Bultmann auf folgenden Aufbau der Kap. 13-17:¹⁸³ 13,1-30 beschreibe das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern. Zweitens bringe 17,1-26 das Abschiedsgebet. Und drittens enthielten 13,31-16,33 die Abschiedsreden und Gespräche.

Zunächst ist es sehr auffallend, dass er der traditionellen Ordnung des Textes nicht folgt. Er stellt die einzelnen Textabschnitte so eigenartig nach seiner Vermutung um, dass er einen eigenständigen einheitlichen Aufbau des Abschiedsteils rekonstruiert: 13,1-30; (13,1) 17,1-26; 13,31-35, 15,1-16,33, 13,36-14,41. Es ist charakteristisch, dass er das Gebet Jesu (17,1-26) vor 13,31-16,33 stellt.

Solch eine freie Anordnung lässt sich nicht nur im ganzen Abschiedsteil, sondern auch in 13,31-16,33 finden¹⁸⁴. Bultmann unterteilt 13,31-16,33 in vier Abschnitte. Im ersten Abschnitt (13,31-35; 15,1-17) wird das Thema »Abschied und Vermächtnis« behandelt. 13,31-35 bietet die Einleitung und 15,1-17 den Hauptteil des ersten Abschnittes. Das Thema im zweiten Abschnitt (15,18-16,11) ist »die Gemeinde in der Welt«. Die Gemeinde wird von der Welt verhasst (15,18-16,4a), aber die Welt wird gerichtet (16,4b-11). Die Gemeinde, die im ersten Abschnitt (15,1-17) das Vermächtnis Jesu empfängt und im zweiten vom Hass der Welt bedrängt wird, erhält im dritten Abschnitt (16,12-33) eine Verheißung für ihre eschatologische Situation. In diesem dritten Abschnitt wird die Fortdauer der Offenbarung in der Zukunft (16,12-15) als die Situation der eschatologischen *χαρά* (16,16-24) beschrieben und die Bedingung für die Erfassung der eschatologischen Existenz (16,25-33) vorgestellt. Danach folgt die erste Abschiedsrede als vierter Abschnitt unter dem Titel »die Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater« (13,36-14,31).

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., 351.

¹⁸⁴ Ebd., 401-489.

Die Rekonstruktion von Bultmann scheint chronologisch angeordnet zu sein, um einen sich steigernden Prozess bis zum Höhepunkt darzustellen: Abschied und Vermächtnis → die Situation in der Welt → die eschatologische Situation → die Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater. Er hat die einzelnen Textabschnitte zur Herstellung von »Einheitlichkeit« nach seiner Vorstellung neu angeordnet. Aber es ist schwierig, seine Rekonstruktion zu beweisen oder zu widerlegen. Vielleicht könnte es sein, dass die Urstoffe des Abschiedsteils tatsächlich so geordnet waren, wie Bultmann es sich vorstellt. Aber trotz der sorgfältigen Begründung seiner Rekonstruktion wurde sie von den meisten Joh.-Forschern nicht übernommen. Nach Bultmann hat sich die Forschung nicht auf die Unstimmigkeiten im Abschiedsteil konzentriert, sondern darauf, die in der heutigen Ordnung dargestellte zusammenhängende Theologie der Endredaktion herauszufinden.

R. E. Brown

Obwohl Brown nicht annimmt, dass der Abschiedsteil von einem Autor allein verfasst wurde¹⁸⁵, folgt er der heutigen Ordnung. Die alten und neuen Materialien im Abschiedsteil analysiert er nach seiner fünfstufigen Entstehungshypothese für das JohEv¹⁸⁶. Er äußert eine grundsätzliche Skepsis gegenüber Umstellungshypothesen und ist davon überzeugt, dass die heutige Ordnung vom Endredaktor verursacht wurde¹⁸⁷. Nach ihm stellt die heutige Ordnung eine zusammenhängende johanneische Theologie dar.

Nach Brown fängt die erste Abschiedsrede 13,31 an, und er nennt den Titel der ersten Abschiedsrede »Das Verlassen Jesu und die Zukunft der Jünger«¹⁸⁸. Die erste Abschiedsrede (*Division 1*: 13,31-14,31) unterteilt er folgendermaßen: »Einleitung«: 13,31-38. In dieser Einleitung werden »Abschied Jesu und sein Liebesgebot« und »die Verleugnung des Petrus« thematisiert; (1) *Unit 1*: »Jesus ist der Weg zum Vater für diejenigen, die an ihn glauben«: 14,1-14. Die *Unit 1* unterteilt sich in vier Abschnitte: (1.1) »Abschied und Wiederkommen Jesu«: 14,1-4; (1.2) »Überleitungsfrage«: 14,5; (1.3) »Jesus als Weg«: 14,6-11; (1.4) »Die Macht des Glaubens an Jesus«: 14,12-14; (2) *Unit 2*: »Der Paraklet, Jesus und der Vater werden kommen zu denjenigen, die Jesus lieben«: 14,15-24. Wie die *Unit 1* unterteilt sich die *Unit 2* auch in vier Abschnitte: (2.1) »Das Kommen des Parakleten (aber nicht zur Welt)«: 14,15-17; (2.2) »Das (Wieder-)Kommen Jesu«: 14,18-21; (2.3) »Überleitungsfrage«: 14,22; (2.4) »Das Kommen des Vaters (mit Jesus)«: 14,23-24; (3) *Unit 3*: »Die letzten Gedanken Jesu vor dem Verlassen«: 14,25-31. Auch die *Unit 3* unterteilt sich in vier Abschnitte: (3.1) »Die Sendung des Parakleten zum Lehren«: 14,25-26; (3.2) »Die Abschiedsgabe des Friedens«: 14,27ab; (3.3) »Der Abschied Jesu«: 27c-29; (3.4) »Der Kampf mit dem Prinzen der Welt«: 14,30-31.

¹⁸⁵ Vgl. R. E. BROWN, John, II, 582: »There can be no doubt that the chapters that form the Last Discourse were not always united. [...] Thus the Last Discourse is undoubtedly composed of varied material suitable to a setting in which Jesus is speaking to his disciples«.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., XXXIV-XXXIX; DERS., Community.

¹⁸⁷ Vgl. R. E. BROWN, John, II, 584: »If one were to object that the Last Discourse is a special problem and that rearrangement might work at least here, he would still have to tell us how the present sequence with its presumed displacements came into being and why the obvious lack of sequence did not disturb the final redactor of the Gospel«.

¹⁸⁸ Ebd., 605-657.

Der Aufbau von Brown macht den Eindruck, die Struktur der ersten Abschiedsrede hervorragend systematisch darstellen zu können. Aber einige Widersprüche können gegen seine Abgrenzung der Abschnitte aufgezeigt werden. Hier sind einige Beispiele zu erwähnen.

Erstens ist es fraglich, ob man 14,1-14 (nach ihm »Unit 1«) als eine Einheit betrachten kann. In 14,1-16 und in 14,7-14 wird jeweils ein anderes Thema behandelt und deshalb sollte 14,7-14 als eine eigene Einheit differenziert werden. Brown bezeichnet 14,1-14 mit dem Titel »Jesus ist der Weg zum Vater für diejenigen, die an ihn glauben«, aber in 14,7-14 ist das Motiv »der Weg« kaum zu finden. Durch den Themenwechsel zwischen V6 und V7, der in der Linie johanneischer Gedankenbewegung liegt, geht das Thema »der Weg« in 14,1-6 zu einem neuen Thema (s.u.) in 14,7-14 über.

Zweitens kann man 13,31-38 (nach ihm die »Einleitung«) noch in zwei Abschnitte untergliedern. Brown beschreibt 13,31-38 mit dem Titel »Abschied Jesu und sein Liebesgebot; die Verleugnung des Petrus«, aber das zweite Thema »die Verleugnung Petrus« kann nicht als *Einleitung* für die ganze erste Abschiedsrede angenommen werden. Inhaltlich sollte die Einleitung nur auf 13,31-32 beschränkt werden, weil ein neues Thema in 13,33 eingeführt wird. Nach dem Wort von der Verherrlichung in 13,31-32 wendet sich Jesus an seine Jünger mit der Anrede *τεκνία* und kündigt ihnen an, dass er selbst weggeht und die Jünger ihn vergeblich suchen werden (13,33), und das ruft den Widerspruch des Petrus hervor (13,36-37). Das Gespräch mit Petrus kann nicht als Gesamteinleitung gelten, weil das Motiv »die Verleugnung des Petrus« in der ganzen ersten Abschiedsrede nicht begegnet. Vielmehr ist der Abschnitt literarisch selbstständig, der zu anderen Abschnitten parallel steht.

Drittens lässt Brown 14,25-26 zur *Unit 3* gehören, aber man kann die Verse auch zur vorherigen Einheit zählen. 14,25-26 und 14,16-17 im vorherigen Abschnitt sind die einzigen Stellen, in denen die Parakletsprüche der ersten Abschiedsrede überhaupt zu finden sind. Man kann die beiden Stellen über den Parakleten eng verbinden und die inhaltlich entsprechende Funktion der beiden Sprüche innerhalb eines Abschnittes zusammenhängend betrachten.

R. Schnackenburg

An die Umstellungshypothese, die durch Änderung der Textfolge in Kap. 13-17 eine ursprüngliche sinnvolle Textanordnung wiederherstellen will, stellt Schnackenburg die Gegenfrage, warum die Endredaktion die ursprüngliche Ordnung nicht beibehalten hat. Er nimmt die Hypothese einer sekundären Einfügung der Kap. 15-16 (und evtl. 17) an¹⁸⁹. Diese Hypothese hat die »Grundschrifthypothese« in der Forschung zum Abschiedsteil erneuert, die bis zum jüngsten Stand der Forschung nicht ihre Geltung verloren hat. Bei dieser Hypothese haben folgende Fragen wichtiges Gewicht: Lassen sich die langen Redepartien in Kap. 15-16 als eine einzige zusammenhängende Komposition begreifen, handelt es sich also nur um eine »zweite Abschiedsrede«, oder sind noch mehrere Reden zu unterscheiden? Wenn ja, wie sind sie abzugrenzen? Welche kleineren Texteinheiten

¹⁸⁹ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 101-103.

lassen sich feststellen, in welcher Beziehung stehen sie sich zueinander, wie ordnen sie sich zu größeren Reden zusammen?

Schnackenburg nennt die erste Abschiedsrede 13,31-14,31 bei dem Titel »Ankündigung des Weggangs Jesu und Abschiedsrede« und unterteilt sie in sieben Abschnitte¹⁹⁰: (1) »Die Ankündigung des Weggangs Jesu«: 13,31-35; (2) »Vorhersage der Verleugnung des Simon-Petrus«: 13,36-38; (3) »Beginn der Abschiedsrede; Das Wort vom Weggang und Wiederkommen Jesu«: 14,1-3; (4) »Gespräch über den Weg zum Ziel; Mahnung zum Glauben an Jesus«: 14,4-11; (5) »Verheißung für die Glaubenden; erster Parakletspruch«: 14,12-17; (6) »Das Wiederkommen Jesu; Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus und seinem Vater«: 14,18-24; (7) »Abschließende Worte«: 14,25-31.

Die Reden in Kap. 15 bzw. 16 wurden wie eine Variante der Abschiedsrede in Kap. 14 eingefügt¹⁹¹. Nach Schnackenburg hat die Rede in »Kap. 16« Verwandtschaft mit der in Kap. 14. Auch sie betrifft die Situation des Abschieds (V 5f), spricht vom Nutzen des Weggangs Jesu für die Jünger (V 7), von der kurzen Zeit der Trennung und dem baldigen Wiedersehen (V 16-22), richtet den Blick auf den Parakleten und sein Wirken (V 7-11.13-15), gibt den Jüngern bestimmte Verheißungen, besonders die der Gebetserhörung (V 23-28), und schließt mit dem Gedanken des Friedens (V 33). Nach Schnackenburg geschieht dies alles in einer etwas anderen Sprache und mit neuen Aspekten (besonders für den Parakleten). Diese Rede wirkt wie eine Variante der Abschiedsrede in Kap. 14.

Während die Rede in »Kap. 15« aufgrund der Veränderung der Perspektive – der Blick des Redenden geht nun über die Zeit der Trennung hinweg unmittelbar auf die künftige Existenz der Jüngergemeinde Christi – nicht als Fortsetzung der »Abschiedsrede« von Kap. 14 zu bezeichnen ist, sondern abrupt und neu mit der Bildrede vom Weinstock und den Reben einsetzt, kehrt nach Schnackenburg die weitere Rede in Kap. 16 zur Situation des Abschieds zurück und spricht von ihr aus (ähnlich wie Kap. 14) die künftige Gemeinde an¹⁹². Schnackenburg stellt die These auf, dass es sich eher um eine »relecture« der ursprünglichen Abschiedsrede, ein Neubedenken und Neusagen, besonders im Hinblick auf die Existenz der Gemeinde in der Welt handelt. Er vermutet, dass man diese Rede eher einer Schülerredaktion zutrauen sollte, weil sich der Evangelist kaum in dieser Weise wiederholt hätte¹⁹³.

J. Becker

Becker hat die Problematik der Kap. 15-17 durch die Hypothese von Nachträgen zum Ausdruck gebracht. Auch Becker ist skeptisch gegenüber der Umstellungshypothese. Er nimmt an, dass Kap. 15-17 deplaziert stehen, weil 14,31c und 18,1 unmittelbar zusammengehören. Aber er lehnt die Umstellungsversuche ab und sieht in Kap. 15-17 Zusätze, die die kirchliche Redaktion angefügt habe, bevor das JohEv

¹⁹⁰ Ebd., 53-100.

¹⁹¹ Ebd., 102.

¹⁹² Ebd., 102-103.

¹⁹³ Schnackenburg nimmt an, dass das Gebet in Kap. 17 auch eine spätere Einfügung gewesen sein dürfte: »Wenn sich 18,1 ursprünglich an 14,31 anschloss, kann dieses Gebet, das eine in sich gerundete Redeeinheit darstellt, auch nur auf einer späteren Stufe der literarischen Komposition eingefügt worden sein«. Vgl. ebd., 103.

zum Kanonteil der joh Gemeinden geworden sei¹⁹⁴. Er rechnet mit verschiedenen Zusätzen durch ein anonymes Wachstum. Nacheinander seien die Nachträge an die erste Abschiedsrede 13,31-14,31 angefügt worden: erster Nachtrag »Die Bildrede von Rebstock und Reben«: 15,1-17; zweiter Nachtrag »Der Hass der Welt und ihr Gericht durch den Parakleten«: 15,18-16,15; dritter Nachtrag »Die Rückkehr des Gesandten zum Vater und das Wiedersehen mit den Jüngern«: 16,16-33; vierter Nachtrag »Das Gebet des scheidenden Gesandten«: 17,1-26.

Die erste Abschiedsrede unterteilt Becker in drei Abschnitte: (1) »Die Ankündigung der Verherrlichung Jesu und der Verleugnung des Petrus«: 13,31-38; (2) »Die Gegenwart des Erhöhten als Vermächtnis des scheidenden Gesandten«: 14,1-26; (3) »Abschließende Worte«: 14,27-31.

Vor allem kann die Nachtragshypothese von Becker erklären, wie die traditionelle Ordnung so gestaltet wurde, dass trotz aller Brüche ein Zusammenhang in der Endredaktion im ganzen Abschiedsteil zu erkennen ist.

Für Becker ist auffällig, dass es in 15,18-16,33 Parallelitäten zu 13,31-14,31 gibt¹⁹⁵. Daher vermutet er, dass 15,8-16,33 eine Dublette zu 13,31-14,31 ist. Nach Becker tragen Joh 15-17 andere theologische Akzente als 13,31-14,31, dies weise auf Konkurrenz, nicht auf ein ursprünglich einheitliches Konzept. Es wolle nicht gelingen, Neuordnungsversuche so zu begründen, dass eine alte, geplante Ordnung erreicht werde. Im Gegenteil, die Auslegung zu 13,21-30 (31a) habe gezeigt, dass Einfügungen mehr Probleme machten als sie lösten, weil bestehende Zusammenhänge zerstört würden. Becker fragt auch, warum die Endredaktion nicht selbst auf die Idee kam, Joh 15-17 vor Kap. 14 zu stellen. Deswegen bleibt für Becker nur noch die Möglichkeit, Joh 15-17 als Zusätze anzunehmen.

F. F. Segovia

Was den Aufbau der ersten Abschiedsrede angeht, so findet man eine interessante Gliederung bei Segovia. Er unterteilt die erste Abschiedsrede folgendermaßen¹⁹⁶: (1) »Einleitung«: 13,31-38¹⁹⁷ und (2) »Hauptteil«: 14,1-27. Der Hauptteil gliedert sich in drei Teile: (2.1) »Verlassen und Wiederkommen«: 14,1-3; (2.2) »Das Verlassen Jesu«: 14,4-14; (2.3) »Das Wiederkommen Jesu«: 14,15-27. Danach folgt ein »Abschluss«: 14,28-31.

¹⁹⁴ J. BECKER, Johannes, 572.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ F. F. SEGOVIA, Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31-14:31, JBL 104 (1985) 476-488; Segovia hat seinen Entwurf über die erste Abschiedsrede in seinem später veröffentlichten Buch: The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991, 59-121, erweitert und vertieft, ohne Änderung des Aufbaus der ersten Abschiedsrede, aber mit leicht neuer Nennung der jeweiligen Abschnitte.

¹⁹⁷ Vgl. F. F. SEGOVIA, Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31-14:31, 476; Segovia fasst hier die vier Positionen um das Problem der Zugehörigkeit von 13,31-38 zusammen: (1) Die Verse gehören zu 13,1-30 (Lagrange, Behler, Marsh); (2) Die Verse machen eine unabhängige Einheit (Loisy, Brown, Barrett); (3) Die Verse gehören zu 14,1-31 (Dodd, Schulz, Schnackenburg); (4) Die Verse sind die Einleitung für den ganzen Abschiedsteil (Durand, Schneider); Zur Kategorie 1 gehören noch Culpepper und Kysar. Vgl. R. A. CULPEPPER, The Johannine Hypodeigma. A Reading of John 13, Semeia 53 (1991) 133-152 und R. KYSAR, John's Story of Jesus, Philadelphia 1984, 64-67.

Beim Aufbau der ersten Abschiedsrede ist nach Segovia die Gliederung des Hauptteils auffällig. Zunächst unterteilt Segovia den zweiten Teil des Hauptteils (14,4-14: »Das Verlassen Jesu«) in drei sich wiederholende Elemente¹⁹⁸. Nach ihm findet man in 14,4. 7. 10 den »Beginn der christologischen Aussage«, in 14,5. 8. 11 »die Aussage um den Glauben der Jünger«, und in 14,6. 9. 12-14 »die Erweiterung des Beginns der christologischen Aussage«. Wenn man diese sich wiederholenden Elemente nach ihrer Textreihenfolge darstellt, lässt sich dreimal folgende Reihe erkennen:

↓ a (v 4) b (v 5) ↓ a' (v 6)	↗	↓ a (v 7) b (v 8) ↓ a' (v 9)	↗	↓ a (v 10) b (v 11) ↓ a' (v 12-14)
---------------------------------------	---	---------------------------------------	---	---

Daraus ergeben sich drei parallele Abschnitte: 14,4-6; 14,7-9 und 14,10-14. Sie zeigen nicht nur eine literarische Parallele, sondern auch einen inhaltlichen Fortschritt. Die christologischen Aussagen werden nicht nur innerhalb eines einzelnen Abschnittes, sondern auch nach der Fortsetzung der Abschnitte gesteigert. Daher findet man den Höhepunkt des zweiten Teils in 14,10-14.

Ebenso ist es im dritten Teil des Hauptteils (14,15-27: »Das Wiederkommen Jesu«)¹⁹⁹. Nach Segovia findet man in 14,15. 21a. 23ab. 24 »die Definition der Liebe für Jesus«, in 14,16-17a. 21bc. 23cd. 25-26 »das Versprechen für diejenigen, die Jesus lieben«, in 14,17b-d. 18-20. 22. 27a-c »die Differenzierung zwischen den Jesus Liebenden und der Welt«. Ähnlich wie beim zweiten Teil lässt sich viermal eine dreigliedrige Reihe im dritten Teil erkennen:

a (v 15)	c (v 18-20)	c (v 22)	a (v 24)
b (v 16-17a)	a (v 21a)	a (v 23ab)	b (v 25-26)
c (v 17b-d)	b (v 21bc)	b (v 23cd)	c (v 27a-c)

Daraus ergeben sich vier parallele Abschnitte: 14,15-17; 14,18-21; 14,22-23 und 14,24-27.

J. S. Suh

Beim Aufbau der ersten Abschiedsrede nach Suh erhalten die Fragen der Jünger einen zentralen Ort in den vollständigen literarischen Einheiten. Er unterteilt die erste Abschiedsrede folgendermaßen²⁰⁰: (1) »Einleitung«: 13,31-32; (2) »Hauptteil«: 13,33-14,27; (3) »Abschluss«: 14,28-31. Der Hauptteil unterteilt sich in vier Abschnitte: 13,33-38; 14,1-6; 14,7-11 und 14,12-27. Diese vier Abschnitte enthalten jeweils eine dreifache Stufung. Folgende Tabelle zeigt die vier dreistufigen Abschnitte:

¹⁹⁸ Ebd., 482-484.

¹⁹⁹ Ebd., 484-487.

²⁰⁰ J. S. SUH, Interpretation, 289-331.

A	13,33-35	14,1-4	14,7	14,12-21
B	13,36a.37	14,5	14,8	14,22
C	13,36b.38	14,6	14,9-11	14,23-27

A ist »die Aussage Jesu an die gesamten Jünger«, **B** ist »die Frage oder die Aussage des einzelnen Jüngers, die sich aus dem Missverständnis oder der Unwissenheit ergibt«, und **C** ist »die Ablehnung oder das Korrigieren Jesu«. Nach Suh ist der vierte Abschnitt (14,12-27) am längsten, weil er auf dem Höhepunkt der ersten Abschiedsrede steht.

Am auffälligsten ist bei der Vorstellung von Suh, dass die Frage oder die Bitte der Jünger als wichtige literarische Einheit angesehen wird. Die erste Abschiedsrede ist keine einseitige Ankündigung Jesu. Joh hat sie dialogisiert. Diese »Dialogisierung« der ersten Abschiedsrede entspricht einer besonderen Intention von Joh, was man nicht übersehen darf. Die Fragen der Jünger werden geschickt von Joh als literarisches Mittel benutzt, um die jeweiligen Themen deutlich zu machen. Damit wird die Effektivität des Verstehens wesentlich verbessert.

Während die Fragen der Jünger auf der literarischen Ebene die jeweiligen Themen aufnehmen und so zu einer Weiterführung des Gedankengangs helfen, haben sie im tieferen Sinn eine besondere Bedeutung. Die Jünger fragen aufgrund ihres Unverständnisses. Aber in ihren Fragen ist mehr als reines Unverständnis spürbar. Dass die Fragen der Jünger in der ersten Abschiedsrede immer durch ein Kyrie eingeleitet werden – wie die Kyrie-Aussagen im ersten Teil –, kann ein Signal dafür sein. Das ist der Schwerpunkt in der folgenden exegetischen Arbeit.

Der Aufbau der ersten Abschiedsrede

Obwohl Suh nicht behandelt, dass die Fragen der Jünger immer vom Kyrios-Titel eingeleitet werden, kann sein Aufbau der ersten Abschiedsrede für diese Arbeit übernommen werden, weil er die Fragen der Jünger als wichtige literarische Einheit ansieht. Aber einige Abweichungen von seiner Gliederung sind notwendig. Zum einen wird 14,12-14 in dieser Arbeit zum dritten Hauptteil gezählt. Zweitens gehört 14,27 zum Gesamtschluss 14,27-31.

Einleitung	13,31-32			
Abschnitt		Einleitung (Jesus)	Frage (Jünger)	Antwort (Jesus)
	1	13,33-35	13,36a.37	13,36b.38
	2	14,1-4	14,5	14,6
	3	14,7	14,8	14,9-14
	4	14,15-21	14,22	14,23-26
Schluss	14,27-31			

2. Der 1. Abschnitt: *Herr, wo gehst du hin?* (13,36); *Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen?* *Ich will mein Leben für dich lassen* (13,37)

- 31 Als Judas nun hinausgegangen war, spricht Jesus: Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm.
- 32 Ist Gott verherrlicht in ihm, so wird Gott ihn auch verherrlichen in sich und wird ihn bald verherrlichen.
- 33 Liebe Kinder, ich bin noch eine kleine Weile bei euch. Ihr werdet mich suchen. Und wie ich zu den Juden sagte, sage ich jetzt auch zu euch: Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen.
- 34 Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt.
- 35 Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.
- 36 Spricht Simon Petrus zu ihm: **Herr, wo gehst du hin?** Jesus antwortete ihm: Wo ich hingehe, kannst du mir diesmal nicht folgen; aber du wirst mir später folgen.
- 37 Petrus spricht zu ihm: **Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Ich will mein Leben für dich lassen.**
- 38 Jesus antwortete ihm: Du willst dein Leben für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast.

V31-32: Die erste Abschiedsrede fängt mit dem Wort von der Verherrlichung an, das Jesus nach dem Weggang Judas spricht. Die Entfernung des Verräters führt die »Stunde« Jesu herbei und bedeutet für Jesus trotz aller äußeren Dunkelheit (vgl. 13,30)²⁰¹ seine Verherrlichung durch den Vater²⁰². Das Wort von der Verherrlichung wird durch ein betontes $\nu\upsilon\nu$ am Anfang ausgezeichnet (V31). Jetzt ist die Stunde Jesu, dass Jesus aus dieser Welt zum Vater hinübergehen soll. Aber vorher will er den Jüngern die Geheimnisse seines Herabkommens und Glaubens enthüllen, die nach dem Weggang Judas als engste und treuste Dialogpartner ausgewählt worden sind.

²⁰¹ Über die Bedeutung des Weggangs Judas als »Scheidung zwischen Licht und Finsternis« sagt Becker zu Recht: »Judas sollte den Verrat, den er plante, nach Jesu Worten bald vollziehen (13,27). Als er fortgeht, geht er in die Nacht der Finsternis (V30). In diese Situation spricht Jesus sein Wort V31f. Licht und Finsternis sind nun geschieden: Seine zum Licht gehörige Verherrlichung wird jetzt im Kreis der Getreuen ausgelegt, indem der umfassende Horizont der Worte von Jesu Stunde und ihr Verständnis seit 12,20ff in verdichteter Form zur Geltung kommt«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 534.

²⁰² Schenke gibt den Hinweis: »Obwohl die Jünger die Herrlichkeit Jesu in dieser Situation nicht verstehen, können die Leser sie erkennen. Jesus eröffnet seine große Rede mit einem Rätselwort. Die Jünger in der dargestellten Situation können es gewiss nicht, denn bereits die Szenen zuvor haben ihre Verständnislosigkeit gezeigt für das, was jetzt an Jesus geschieht. Die Leser können leichter verstehen. Sie können das Rätselwort Jesu entschlüsseln, weil ihre Augen durch den Autor für die Tiefendimension des Jesusgeschehens geöffnet wurden. In 7,39 hatte der ihnen gesagt, dass Jesu Wirken in seiner Verherrlichung zum Ziel kommen wird. Und in 12,28b haben allein die Leser (durch Vermittlung des Autors) die Himmelsstimme verstanden: "Ich habe verherrlicht und werde wieder verherrlichen"«. Vgl. L. SCHENKE, Johannes, 277-278; Um das semantische Problem von $\epsilon\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\sigma\theta\eta$ (Passiv oder Intransitiv) vgl. G. B. CAIRD, The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics, NTS 15 (1969) 265-277.

V33: Der Beginn des ersten Abschnitts wird durch die Anrede *τεκνία*²⁰³ gekennzeichnet. Nun wendet sich Jesus an seine Jünger und kündigt ihnen an, dass er selbst weggehen müsse und die Jünger ihn vergeblich suchen werden. Diese Ankündigung ruft den Widerspruch des Petrus hervor (V36-37). Die prophezeite Trennung ist ja für die Jünger äußerst schmerzlich.

V34-35: Zwischen der Ankündigung Jesu und dem Widerspruch des Petrus findet man das »neue Gebot« gegenseitiger Liebe. Aber dieses scheint erst von der Redaktion an dieser Stelle eingefügt worden zu sein, allerdings recht passend und im Geist des Evangelisten. Wie Schnackenburg äußert, schließt sich die Frage des Petrus (V36) direkt an V33 an und ignoriert den Auftrag Jesu²⁰⁴. Daher kann man

²⁰³ Die anderen Varianten von *τεκνίου* (*τέκνον*) werden im JohEv im positiven Sinne verwendet: 1. »Allen, die Jesus aufnehmen und an seinen Namen glauben, gibt er Macht, Kinder Gottes (*τέκνα θεοῦ*) zu werden« (1,12); 2. »Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes (*τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ*) zusammenzubringen« (11,52). Auffälligerweise redet der Auferstandene die Jünger mit *παιδιά* an (21,5). Nach der Auferstehung nennt Jesus die Jünger »meine Brüder« (*τοὺς ἀδελφούς μου*) und betont die gleiche Angehörigkeit zum Vater als Familienmitglieder: » Jesus spricht zu ihr: Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgeföhren zum Vater. Geh aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott« (20,17).

²⁰⁴ Einige weitere Gründe findet man bei Schnackenburg. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 59; Auch Becker nimmt das neue Gebot in V34-35 als Redaktion an: »V34f. sind von der kirchlichen Redaktion eingesprengt. [...], um zusammen mit 13,1b.12-15; 14,14f die Ausführungen in 15,8ff vorzubereiten, zu vervollständigen und mit Gewicht zu versehen. [...] Im Unterschied dazu hat E seine Abschiedsrede (13,31-14,31) ganz auf das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern abgestellt; das Verhältnis der Jünger untereinander wird nicht behandelt. Die gegenseitige Bruderliebe, als neues Gebot ausgelegt, ist hingegen Thema des 1 Joh (2,7f.; vgl. 2 Joh 5) und zeigt damit seine Zugehörigkeit zur allgemeinen joh Gemeindefradition. Auch die syntaktische Konstruktion in V34f. hat die engsten Parallelen in 13,15; 17,21 (beide KR). *Daran erkennen* (V35a) begegnet nur noch im 1 Joh (vgl. 2,3; 3,16.19.24 usw.). Wenn weiter in V35b die Gemeinde von der Welt abgehoben wird, erinnert das an den verkirchlichten Dualismus der Gemeindefradition. Nach Ausscheidung von V34f. entsteht in der Abfolge 13,31-33.36-38 ein vorzüglicher Zusammenhang, den zweifelsfrei E geschaffen hat«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 532 und weiter DERS, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, ZNW 61 (1970) 220; A. DETTWILER, Die Gegenwart des Erhöhten, 74-79. Dagegen ist Culpepper. Er nimmt das ganze Kap. 13 als eine vollständige literarische Einheit an. Dabei gilt nach ihm das Gespräch mit Petrus in V36-38 nur als zweites Gespräch nach dem ersten in V6-11, das beide Male den Kontrast zwischen Wissen Jesu und Unverständnis des Petrus zeigt. Aufgrund der innerlichen Entsprechungen: »Fußwaschung – gegenseitige Liebe – Tod« (vgl. 13,14f; 13,34f; 15,12-16) dürfen die beiden Gespräche mit Petrus in Kap.13 nicht getrennt werden. Dafür bieten nach Culpepper V34f eine Verbindungslinie. Vgl. R. A. CULPEPPER, The Johannine Hypodeigma. A Reading of John 13, Semeia 53 (1991) 133-152; So auch Kysar. Vgl. R. KYSAR, John's Story of Jesus, Philadelphia 1984, 64-67. Angesichts der »Neuheit« des Gebotes lehnt Schnackenburg den Bezug auf das alt. Gebot der Nächstenliebe ab: »Das *neue Gebot*, das seine Bedeutung auch als Einfügung der Redaktion behält, erschließt sich in seinem Sinn von Joh 13,14f; 15,12ff und von 1 Joh her. Die viel besprochene *Neuheit* ist nicht aus einer Antithese gegen das alt. Gebot der Nächstenliebe (Lv 19,18) und seine jüdische Auslegung zu erklären – dafür fehlt jeder Anhaltspunkt –, sondern ergibt sich aus dem Verständnis der joh. Schule von Person und Werk Jesu«. Nach Schnackenburg ist das Gebot gegenseitiger Liebe dadurch neu, »dass es durch Jesus, sein Dienen (vgl. die Fußwaschung) und seine Hingabe in den Tod (vgl. Joh 15,13; 1 Joh 3,16) eine einzigartige Profilierung erföhrt. Denn in ihm, dem Gottessohn, hat uns Gott selbst seine letzte und unüberbietbare Liebe erwiesen. Mit seinem Kommen ist die Liebe Gottes unter uns *erschienen* (1 Joh 4,9), greifbare und verpflichtende Wirklichkeit geworden. Seitdem ist das *wahre Licht*, dem die Finsternis weicht, unvergänglich da (2,8), wie in Christus, so auch in den Christen, wenn sie die in Christus ermöglichte und geforderte Liebe realisieren (vgl. 3,14f). Die uns von Gott zuvorkommend geschenkte Liebe erschließt uns einen *neuen Lebensraum*, in dem wir in neuer Weise die Brüder lieben können und sollen. [...] Im Lichte der Texte von 1 Joh stellt sich das *neue Gebot* also nicht einfach als moralische Forderung dar,

annehmen, dass V34-35 von der Redaktion eingefügt worden sind, und dass der Dialog mit Petrus in V36-38 ursprünglich an das Wort vom Weggang Jesu in V33 angeschlossen war. Für dieses Gespräch scheint Joh eine spezielle Überlieferung über Petrus aufgenommen zu haben, die inhaltlich den synoptischen Erzählungen nahe stand. Wie die synoptischen Evangelien bringt Joh die Ansage seiner Verleugnung Jesu, aber anders als die synoptischen Evangelien deutet er sein sonst nicht überliefertes Martyrium an (vgl. 13,36b; 21,18-19).

V36-38: Petrus fragt betroffen : »Herr, wo gehst du hin?« Die Frage ist keine bloße Frage, sondern für Joh ein literarisches Mittel, um Jesu Worte an Petrus anzuschließen. Diese literarische Kunst von Joh wird von manchen Joh.-Forschern hervorgehoben. Nach Becker sollten die Äußerungen des Petrus nicht zur Ausmalung seines Charakterbildes benutzt werden. Nach ihm ist Petrus primär eine literarische Figur, um dem christologischen Konzept von V31-33.36-38 Ausdruck zu geben. Seine historische Individualität und sein Geschick in diesem Gespräch sind nicht aufgehoben²⁰⁵. Ebenso sieht es Schnackenburg. »Petrus erscheint wie bei der Fußwaschung ohne Verständnis. [...] das ist kein Missverständnis, sondern das Unverständnis, das sich bei Thomas (14,5), Philippus (14,8) und dem anderen Judas (14,22) wiederholt. Es kennzeichnet die Verfassung der Jünger vor der Passion, soll aber auch die Leser für das Ziel des Weges Jesu hellhörig machen.«²⁰⁶ Die Funktion der Fragen der Jünger wird von Dettwiler noch differenzierter betrachtet. Nach ihm haben die Fragen der Jünger eine Gliederungsfunktion, und zwar sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht: »[...] formal, als sie Jesus gleichsam die Möglichkeit geben, das eben Gesagte weiter zu präzisieren und so die Dynamik der Denkbewegung in Gang zu halten; inhaltlich, als in den Fragen offenbar jeweils ein gemeinchristliches Verständnis (die Frage der Nachfolge in Joh 13,36-38) bzw. ein gemeinreligiöses Bedürfnis (die Frage der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung in Joh 14,8) bzw. ein gemein-christliches Problem (das Problem des Unglaubens in Joh 14,22) vertreten wird, das anschließend sofort durch den joh Jesus kritisiert und modifiziert wird und so auf die joh Reflexionsstufe gehoben wird«²⁰⁷.

Angesichts der Frage des Petrus antwortet Jesus: »Wo ich hingehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, aber du wirst mir später folgen«. Genau genommen ist das keine passende Antwort, denn Petrus hatte eigentlich wissen wollen, »wo Jesus hingeht.« Also zielte die Frage des Petrus nicht darauf, ob er Jesus jetzt oder mit zeitlichem Abstand folgen könne, sondern er hat nach dem »Ziel« des Weggangs Jesu gefragt. Die passende Antwort bleibt dem nächsten Abschnitt vorbehalten. In diesem Abschnitt wird zunächst »das Folgen Jesu« thematisiert. Dieses Thema ist eine Unterbrechung des Gedankengangs, weil Jesus angesichts der Frage des Petrus nach dem Ziel seines Weggangs mit dem jetzigen Nicht-Folgen des Petrus geantwortet hat. Joh scheint nicht direkt auf das Thema »das Ziel des Weggangs Jesu« einzugehen, sondern will zunächst eine den synoptischen Evangelien nahe stehende

sondern zunächst als *neugeschenkte* Lebensmöglichkeit, die freilich auch gebieterisch zur Verwirklichung ruft und drängt. Die Erfahrung der Liebe Jesu ist Voraussetzung und Antrieb für eine Liebe, die um dieser Erfahrung willen neu ist und neue Gemeinschaft stiftet. Die Liebe als Erkennungszeichen der Jünger Jesu weist in die Zukunft der Gemeinde«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 59-61; Ebenso ist es bei Brown und Dettwiler. Vgl. R. E. BROWN, *John*, II, 612-614 und A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, 76-77.

²⁰⁵ J. BECKER, *Johannes*, 536.

²⁰⁶ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 61-62.

²⁰⁷ A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, 112.

Überlieferung, d.h. die Verleugnung des Petrus, am Anfang des Dialogs behandeln. Das Thema »das Folgen Jesu« wird von der zweiten Frage des Petrus verstärkt: »Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Ich will mein Leben für dich lassen« (V37).

Die beiden Fragen des Petrus zeigen offenbar sein Unverständnis, besonders hinsichtlich des Ziels des Weggangs Jesu bzw. des Zeitpunkts seines Nachfolgens. Er sollte eigentlich die Antwort wissen, weil er seit langem mit Jesus gereist ist und viele Wundertaten und Worte Jesu gesehen und gehört hat (vgl. 14,9.11). So passen diese Fragen nur »grob« in die äußere Szene, aber dieses Unverständnis wird von Joh als literarisches Mittel benutzt. Joh will in einer besonderen Situation, d.h. in der Abendmahlssituation, die zu einem besonderen Zweck zwischen die öffentliche Wirksamkeit und die Passion gestellt wurde, für das hellhörig machen, was die Jünger nicht verstanden haben und die Leser wissen sollen. Diese Doppeldeutigkeit ist eine literarische Kunst, die auf der gleichen Linie mit den Kyrie-Aussagen im ersten Teil liegt. Erstaunlicherweise werden auch diese doppeldeutigen Fragen des Petrus wie die Kyrie-Aussagen im ersten Teil mit »Kyrie« eingeleitet.

Wenn durch die Verwendung des Kyrios-Titels positive Töne signalisiert werden, muss etwas Positives in diesen Aussagen spürbar sein. Also dürfte auch die in den Fragen sich widerspiegelnde Gestalt des Petrus »nicht gänzlich« negativ dargestellt sein. Wenn man die Fragen des Petrus ohne Antworten Jesu liest, klingen sie nicht völlig negativ: »Herr, wo gehst du hin?«; »Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Ich will mein Leben für dich lassen«. Zumindest kann man sagen, dass Petrus auf jeden Fall Jesus folgen *will*. Die Gestalt des Petrus verkörpert denjenigen, der Jesus folgen will, aber noch nicht weiß, wie er ihm folgen kann. Diese Gestalt – ohne Verständnis, aber mit Willen zur Nachfolge Jesu – nimmt Joh als *Ausgangspunkt* für sein Verbesserungsprogramm, das er im Abschiedsteil darstellt. Die sich in ihren Fragen widerspiegelnden Gestalten der Jünger zeigen in der Abschiedsrede einerseits, dass ihr Verständnis und ihr Glaube noch auf einer niedrigen Stufe bleiben, andererseits, dass sie auf eine höhere Stufe steigen sollen. Das unvollkommene Verständnis der Jünger ist in einen Gesamtplan zur Entwicklung eines besseren Verständnisses integriert und wird von Joh literarisch geschickt benutzt. Joh hat die Jünger als Adressaten der geheimen Verkündigung Jesu in der so wichtigen und exklusiven Situation des Abschieds dargestellt. Ihr Verhältnis zu Jesus ist ein wichtiges Thema im Abschiedsteil (auch im ganzen Evangelium). Generell wird damit gesagt, wenn Christen den Glauben erreichen wollen, sollen sie am Anfang wie Petrus zumindest den Willen zur Nachfolge haben²⁰⁸.

In seiner zweiten Frage bekräftigt Petrus seinen Willen zur Nachfolge Jesu: »Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich lassen« (V37). Jesus antwortet aber: »... du wirst mich dreimal verleugnen« (V38). Wird Petrus hier negativ beschrieben? Es gibt zweifellos eine Spannung zwischen der Aussage des Petrus und der Antwort Jesu, nämlich zwischen dem *Willen zum Folgen* und seinem faktischen *Nicht-Folgen*. In der Aussage des Petrus und in der Antwort Jesu

²⁰⁸ O'Grady betont besonders die individuelle Glaubensreaktion gegenüber dem Gemeindeglauben, denn der Gemeindeglauben ergibt sich grundsätzlich aus dem Glauben einzelner Mitglieder. Nach ihm ist die Betonung der individuellen Glaubensreaktion im JohEv nicht übersehbar. Vgl. J. F. O'GRADY, Individualism and Johannine Ecclesiology, BTB 5 (1975) 227-261.

wird das Verb ἀκολουθέω häufig wiederholt²⁰⁹. Aber Petrus wird in diesem Gespräch nicht gänzlich negativ beschrieben. Bei der Aufnahme der Überlieferung verändert Joh weder das Tempus von ἀκολουθέω noch die ultimative Aussage des Nicht-Folgens. Das heißt, wenn Petrus Jesus nicht folgen wird, so ist das *eine einmalige Handlung*. Dadurch wird die Schuld des Petrus wesentlich vermindert, weil er trotz seiner Verleugnung später Jesus folgen wird. Joh will Petrus nicht gänzlich negativ beschreiben, sondern ihm eine Möglichkeit zum Folgen offen halten, und zwar schon in diesem Gespräch: »... aber du wirst mir später folgen« (V36)²¹⁰.

Die erste Frage des Petrus bleibt unbeantwortet. Das Thema » Ziel des Weggangs Jesu« wird erst im nächsten Abschnitt behandelt.

3. Der 2. Abschnitt: *Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie können wir den Weg wissen?* (14,5)

- 14:1 Euer Herz erschrecke nicht! Glaubt an Gott und glaubt an mich!
 2 In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wenn's nicht so wäre, hätte ich dann zu euch gesagt: Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten?
 3 Und wenn ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten, will ich wieder kommen und euch zu mir nehmen, damit ihr seid, wo ich bin.
 4 Und wo ich hingehe, den Weg wisst ihr.
- 5 Spricht zu ihm Thomas: **Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie können wir den Weg wissen?**
- 6 Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.

V1: Die Frage des Petrus im vorherigen Abschnitt, wo Jesus hingeht, wird erst im zweiten Abschnitt beantwortet. Das heißt, das Ziel des Weggangs Jesu taucht als Thema erst in diesem Abschnitt auf. Zunächst fängt Jesus den neuen Abschnitt mit

²⁰⁹ Die Bedeutung von ἀκολουθέω betrachtet Schnackenburg über dieses Gespräch hinaus im ganzen Evangelium: »mit ἀκολουθεῖν wird das Logion von 12,26 aufgenommen, und in seinem Licht erweist sich die Zusicherung als versteckte Ansage des Zeugentodes sowie der Aufnahme in die Gemeinschaft Jesu beim Vater. Die Verbindungslinie von 12,26 zu 13,36 und 14,3 ist durch die Redeweise ὅπου εἶμι ἐγώ bzw. ὅπου ὑπάγω gut zu erkennen. Das Ziel wird nicht direkt genannt, aber doch deutlich genug umschrieben. Im Nachtragskapitel erzählt die Redaktion, dass der Auferstandene dem Petrus mit einem Bildwort den Zeugentod vorhersagte und ihn zur Nachfolge aufforderte (21,18f). Das Wort ἀκολουθεῖν verbindet beide Stellen. Wenn Petrus in 13,36 zum Warten gemahnt und in 21,19 zur Nachfolge ermuntert wird, erklärt sich das aus der jeweiligen Situation und ist kein Widerspruch. Wer Jesus dienen will (12,26), muss dem eigenen Willen absagen, auf das Wort Jesu hören (13,36ff) und sich führen lassen, auch dorthin, wohin er nicht will (21,18)«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 62.

²¹⁰ Meeks meint sogar, dass das zukünftige Hinaufgehen der Jünger in diesem Gespräch versprochen wird: »Note that the evangelist has constructed this whole dialogue in order to provide a new setting for the traditional logion predicting Peter's denial (vs.38), so that the denial is now reinterpreted in the light of the descent/ascent motif that separates Jesus from all earthly men, even the disciples. [...] the decent/ascent motif has received a further nuance, for the *future* ascent of *the disciples* is promised«. Vgl. W. A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 (1972) 65.

einer tröstenden Aussage an, weil er den vorherigen Abschnitt mit der negativen Voraussage, nämlich der Verleugnung des Petrus, beendet hat. Das Ziel der Abschiedsreden ist keine negative Ankündigung, sondern ein besseres Verständnis. Deswegen dürfte es für Joh notwendig gewesen sein, dass die Jünger zuerst von Jesus Zuspruch erfahren, denn das Ziel der Abschiedsreden ist ja Glaubenzuspruch²¹¹.

V2-3: Jesus erklärt den Jüngern »das Ziel seines Verlassens«²¹² zunächst durch Aussagen über die *Richtung*, in die er geht, und anschließend über den *Grund*, warum er dorthin geht. Die Richtung führt zum Vater. In seinem Haus gibt es viele Wohnungen²¹³, und Jesus geht hin, um die Stätte für die Jünger zu bereiten²¹⁴. Damit sind das Ziel, zu dem Jesus hinget, und der Grund, warum Jesus dorthin geht, deutlich geworden.

In V3 sagt Jesus, dass er wiederkommen und die Jünger zu sich nehmen wird, damit sie dort sind, wo er ist. Wenn diese Aussage sowohl die Initiative Jesu als auch deren eschatologische Bedeutung²¹⁵ zeigt, müssen die Leser auf ein schwieriges

²¹¹ Segovia nennt 14,1-27 mit der Überschrift "a call to courage and faith", vgl. F. F. SEGOVIA, *The Farewell of the Word*, 80.

²¹² Die Kontinuität der Themen zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt wird auch von Schnackenburg beobachtet: »Das Ziel Jesu ist auch das Ziel der Glaubenden, und sein Weggang hat nur den Sinn, ihnen die Erreichung dieses Zieles zu ermöglichen. Damit wird zugleich das Wort vom Weggang Jesu (13,33.36) wiederaufgenommen. [...] Der Rückbezug auf 13,33 ist durch das Sätzchen "wenn es nicht so wäre, hätte ich euch gesagt..." gesichert«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 66.

²¹³ Schnackenburg hat die Überlegungen und Vermutungen der Joh.-Forscher über die »himmlischen Wohnungen« gesammelt. Vgl. ebd., 67-69: Noch ausführlicher ist Dettwiler. Vgl. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, 143-157.

²¹⁴ Nach Becker wird die Frage des Petrus im ersten Abschnitt damit beantwortet: »An den einleitenden Imperativ 14,1 schließt sich zunächst in V2f das im Johannesevangelium auffällige Wort von den himmlischen Wohnungen an. Dieses Wort ist fortführende Antwort auf die im vorangehenden Gesprächsgang von Petrus gestellte Frage: "Herr, wohin gehst du?" War diese bisher in 13,36b nur unzureichend beantwortet, so wird nun konkret ausgesprochen, wohin Jesus geht: in das Haus des Vaters, also dorthin, wo sich auch für die Jünger die ewige Bleibe befindet«. Vgl. J. BECKER, *Abschiedsreden*, 221.

²¹⁵ Schnackenburg interpretiert V2-3 eschatologisch. Nach ihm bezieht sich die Aussage Jesu in 14,3 auf die »Parusieerwartung«: »Erkennt man diese Bezugnahme auf die Parusieerwartung, dann begreift man die Absicht des Evangelisten in 14,3. [...] Πάλιν wird der Evangelist hinzusetzen, weil er vorher vom Weggehen Jesu sprach und für seine Auffassung dazwischen nur eine kurze Zeit liegt (vgl. auch 16,16f). Παραλαμβάνειν wird der Evangelist sagen, weil er vorher das Bild vom Haus gebrauchte und das Verbum auch "aufnehmen in ein Haus" bedeuten kann (vgl. 1,11). "Dort sein, wo Jesus ist" schließlich ist auch in 12,26 und 17,24 die joh. Redeweise für die Vereinigung der Jünger mit Jesus am "Ort" der Vollendung. [...] Das "ich werde euch zu mir holen" *beginnt* bereits nach Ostern, in der gläubigen Existenz, sofern sie gegenwärtige Erfahrung der Gemeinschaft mit Jesus ist, *vollendet* sich aber erst nach dem Tod (bzw. nach der Parusie). So ist schon das Weggehen Jesu, das doch keine wirkliche Trennung ist, sowie sein Wiederkommen, das nicht erst bei der Parusie erfolgt«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 70-71. Auch bei Becker steht das eschatologische Motiv hinter V2-3. Er schließt V2-3 mit der frühchristlichen Tradition an: »Es wird interpretiert als Jesu geistliches Kommen und Wohnen *im* Glaubenden (14,19.21.23), V3 heißt es jedoch: Jesus kommt abermals und holt die Jünger *zu* sich. Das kann man nicht anders verstehen, als auf die Parusie bezogen (vgl. Hebr 9,28 als sachlich und zeitlich nahe Aussage), mit der die endzeitliche Lebensgemeinschaft mit Christus verwirklicht wird (vgl. 1 Thess 4,17c; 5,10 usw.). [...] Denn so ist verkannt, dass auch V3 zu V18ff. in Spannung steht und V2f. von der einheitlichen Vorstellung Erhöhung Christi – Parusie – Zusammensein mit den Seinen lebt, die frühchristliche Tradition ist (vgl. 1 Kor 16,22; 1 Thess 1,9f. usw.)«. Diese Tradition enthält nach Becker folgende einheitliche Theologie: »Jesu Tod und Auferstehung sind Fortgang, um im Hause

Problem stoßen, weil Jesus noch nicht gekommen ist. Obwohl Jesus verkündigt, dass er selbst kommen und die Jünger zu sich nehmen wird, müssen die Christen Jesus nachfolgen, solange sie auf der Erde leben. Dies wird für die Leser eine wichtige Frage werden.

V4: Nach dem eschatologischen Wort gibt Jesus der Rede eine Wendung, die in der Linie der johanneischen Gedankenbewegung liegt: »Und wo ich hingehe, den Weg wisst ihr«. Vom »Ziel« lenkt Jesus den Blick auf den »Weg«. Wie die Erklärung über das Ziel seines Weggehens das Wort vom Weggang Jesu (13,33.36) wieder aufnimmt, erinnert das neue Thema »der Weg« an das Thema im letzten Abschnitt »das Folgen«. Das Verb ἀκολουθέω, das im ersten Abschnitt mit einer einmaligen Handlung verbunden war, wird im zweiten Abschnitt im Nomen (ἡ ὁδός) wieder aufgegriffen. Dass man Jesus folgt, ist nun keine einmalige Handlung mehr, sondern ist in der Dauerhaftigkeit und Festigkeit des Weges fixiert. Jetzt können die Leser nicht nur etwas über die Richtung, wo Jesus hingeht und wohin auch die Jünger gelangen sollen, sondern auch über die konkrete Weise der Nachfolge Jesu hören.

V5: Dieser »Weg«, der das Folgen Jesu dauerhaft und fest macht, wird unmittelbar danach in der Frage des Thomas hervorgehoben: »Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie können wir den Weg wissen?«

Erstens wird die Frage zwar von Thomas gestellt, aber die Frage der Jünger wird vom *Singular* im ersten Abschnitt zum *Plural* im zweiten Abschnitt verändert, wie es vom zweiten Abschnitt an bis zum Ende der Abschiedsreden immer der Fall ist. Die Fragen werden jeweils von einem einzelnen Jünger gestellt, aber man kann sagen, dass dieser Jünger alle Jünger vertritt. Die Persönlichkeit des einzelnen Jüngers ist unwichtig. Was Jesus verkündigt, geht nicht den einzelnen Jünger an, sondern die gesamten Jünger. Allerdings spricht Jesus zu den Jüngern schon von 14,1 an im *Plural*.

Zweitens wird die Frage des Thomas – wie die Fragen des Petrus im ersten Abschnitt – von Joh als literarisches Mittel benutzt. Sie hebt den Kernpunkt des Gesprächs hervor und gibt den Anlass, weitere Explikationen Jesu zu ermöglichen. Bisher ist Folgendes klar: »Wo Jesus hingeht« ist für die Jünger – und auch für die Leser – die Richtung, wo sie hingelangen sollen, und »der Weg« ist die Weise, wie sie es können. Dieser Weg steht durch die Frage des Thomas jetzt im Mittelpunkt.

des Vaters, d.h. dem Ort der Gegenwart Gottes, also im Himmel, Wohnstätten für die Gemeinde vorzubereiten. [...] Nach der Zubereitung kommt der Erhöhte zurück, offenbar bald (vgl. 21,22), denn indessen ist die Gemeinde verwaist, steht im Wartestand des futurischen Heils. Sie hat nicht im Glauben, in der Liebe und im Parakleten den Herrn jetzt bei sich, wie E später auslegt (V18ff.), um die heilsleere Zeit der Hoffenden durch die heilsgefüllte Zeit der Glaubenden zu ersetzen, sondern hofft auf die noch ausstehende Endzeit immerwährender Gemeinschaft mit dem Erhöhten. Dies passt strukturell zu 1 Kor 16,22; 1 Thess 1,9f.; 4,13ff. usw., gehört zur urchristlich-apokalyptischen Menschensohnchristologie (Schulz, Becker) und hat nicht von ungefähr auch in Bezug auf die Vorstellung von den himmlischen Wohnungen in der jüdischen Apokalyptik seine nächsten Parallelen (äthHen 14,15-23; 39,4f.; 41,2; 71,5-10; slavHen 61,2f.; vgl. auch Lk 16,9; Schulz, Fischer). [...] In 14,2f. ist also ein frühjoh apokalyptischer Offenbarungsspruch vom Evangelisten benutzt. Damit werden die Abschnitte V4ff. und V18ff. sachlich zu einer Exegese und entschiedenen Uminterpretation von V2f. [...] Der Uminterpretation der gemeindlichen Eschatologie widmete sich der Evangelist schon 3,17f.; 5,19-30; 11,21-27«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 549-551. Vgl. auch U. SCHNELLE, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 80 (1989) 64-79, bes. 66-67.

Drittens kann die Annahme, dass sich die Frage des Philippus aus einer besonderen Intention von Joh ergibt, durch Verwendung des Kyrios-Titels gestützt werden. Wie die Fragen des Petrus und die Kyrie-Aussagen im ersten Teil wird die Frage des Philippus nochmals durch ein Kyrie eingeleitet. Das kann kein Zufall sein. Joh leitet die Fragen der Jünger in der ersten Abschiedsrede mit dem Kyrios-Titel ein, um zu signalisieren, dass die Fragen der Jünger in einer besonderen Absicht an den »Herrn« gestellt werden.

Viertens zeigt der sich in dieser Frage widerspiegelnde Thomas sein Unverständnis. Er weiß nicht, wo Jesus hingeht. Aber dabei wird seine *ernsthafte Haltung* sichtbar, weil er trotz seines Unverständnisses nach dem Weg fragt: »Wie können wir den Weg wissen?« Diese ernsthafte Haltung wird durch den Gebrauch des Kyrios-Titels verstärkt. Vor allem ist die Frage des Thomas im Zusammenhang notwendig. Obwohl Jesus über den Weg als Weise, ihm nachzufolgen, spricht, bleibt es unklar, *welchen Weg* er konkret meint. Wie die Frage des Petrus hat die Frage des Thomas eine ambivalente Bedeutung. Einerseits zeigt sie das Unverständnis, andererseits aber zeigt sie den »Willen« zum besseren Verständnis. Die Frage »Wie können wir den Weg wissen?« kann keine Gegenfrage sein, weil V5b und V5c jeweils isolierte Sätze sind. Für den Fall, dass V5c eine Gegenfrage wäre, wie etwa »weil wir nicht wissen, wo du hingehst, deswegen können wir den Weg nicht wissen, nicht wahr?«, müsste V5b als Kausalsatz durch ὅτι eingeleitet werden. Aber da V5b und V5c isoliert gelesen werden, kann man in V5c den ernsthaften Willen zum besseren Verständnis des Fragestellers finden.

V6: Jesus antwortet, dass er selbst der Weg sei. Niemand kommt zum Vater außer durch ihn. Man kann von dieser Antwort überrascht sein, wenn man als Antwort auf die Frage des Philippus nach dem Weg etwa konkrete Anweisungen erwartet hat, Jesus nachzufolgen. Eigentlich hat Philippus nach dem Weg gefragt, weil Jesus sagt: »wo ich hingeh, den Weg wisst ihr«. Kann man V6 als passende Antwort zur Frage des Philippus verstehen?

Auch Schenke stellt die Frage, weshalb der Weg als unbekannt erscheint und auf welches Ziel hingewiesen wird²¹⁶, und er versucht, Thomas zu charakterisieren. Dieser wolle heroisch und wagemutig sein. Er wolle den Weg mit Jesus gehen, aber *wissen*, wohin er führe. Nur dann meine er, sich des zu gehenden Weges gewiss sein zu können. Er wiederhole die Frage des Petrus (13,36): "Wir wissen nicht, wohin du weggehst. Wie können wir den Weg kennen?" »Nach wie vor erkennt er an, dass der Jünger Jesus zu folgen hat. Das will er tun, aber als ein *Wissender*, nicht als ein *Wagender*. Darum fragt er, *wohin* Jesus weggeht«²¹⁷. Nach Schenke genügt die eschatologisch-mythische Rede Jesu (14,2f) dem Philippus nicht, weil in ihr in keiner Weise davon gesprochen werde, wie die Jünger zum Haus des Vaters

²¹⁶ L. SCHENKE, Johannes, 284:»Bisher hat Jesus über sein *Weggehen/Sterben* und über die *Nachfolge* gesprochen (13,36-38), dann über das Ziel der Jünger, wohin er sie holen wird (14,1-3). Schließlich hat er auf den Weg zum Ziel hingewiesen (14,4). Eigentlich sollten die Jünger den Weg kennen, ist doch ein "Weg" die Strecke zwischen einem Ausgangspunkt und einem Ziel. Dass Jesus der "Ausgangspunkt" ist, hatte Petrus durch seine Bereitschaft zur Nachfolge schon anerkannt. Ziel jedoch ist der jenseitige Vater und seine *Wohnungen*. Ist dann der Weg nicht bekannt? [...] Worin besteht er also? Und warum kennt Thomas ihn dennoch nicht? Wollte er nicht mit Jesus sterben (11,16)? Hatte er damit nicht den Weg erkannt? «

²¹⁷ Ebd.

gelangen werden. » [...] Jesus wird sie dorthin abholen. Von ihrem eigenen Weg, den sie gehen sollen, findet sich kein Wort«²¹⁸.

Im Textzusammenhang scheint die Frage des Philippus nicht genügend beantwortet worden zu sein, wenn man angesichts der Frage nach dem Weg konkrete Anweisungen, Jesus nachzufolgen, erwartet hat. Ist eine solche Erwartung also falsch? Die Frage wird aber dann doch beantwortet, zwar nicht direkt im Anschluss an die Frage des Philippus, sondern im weiteren Gespräch. Also wird die Problematik des Weges von nun an im ganzen Abschiedsteil erörtert und das weitere Gespräch bietet die konkreten Anweisungen zur Nachfolge. Dass im Text über die Art und Weise, wie die Jünger zum Ziel gelangen, nichts gesagt zu werden scheint, ergibt sich aus einer überraschenden Gedankenbewegung. Von der Richtung des Weggangs Jesu richtet Joh den Blick auf die Identität Jesu²¹⁹. In V6 wird der Weg durch Jesus selbst autorisiert²²⁰. Jesus ist der einzige Weg, der die zum Leben führende Wahrheit ist²²¹. Aber bevor Joh die konkreten Anweisungen,

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ So auch Becker: »Das räumliche Wegverständnis aus V2 wird also zugunsten des Gedankens der christologischen Selbstoffenbarung zurückgestellt«. Vgl. J. BECKER, Abschiedsreden, 223; Dettwiler meint, dass die Diskontinuität der Bedeutung vom Weg schon ab V4 anfängt: »Von V2.3 her gelesen, scheint der Weg dasjenige Mittel zu sein, das zum Ziel – dem jenseitig-zukünftigen Heil – führt. Warum aber dann die nochmalige Thematisierung des Weges durch den Übergangsvers V4, da ja V2.3 mit aller Deutlichkeit klar gemacht hat, sowohl was Heil ist, als auch, dass Jesus die Instanz ist, die den Jüngern den Weg vom diesseitigen Hier zum jenseitigen Dort ermöglicht? Der Bruch wird noch verstärkt durch den fragend-unverständigen Thomas in V5. Der andere logische Bruch besteht darin, dass Jesus in V3 von seinem Gehen zum Vater spricht, sich aber in V6 selbst als Weg definiert. Der Duktus von V2-6 ist, pointiert formuliert, nichts als eine Reihe fortlaufender logischer Diskontinuität«. Vgl. A. DETTWILER, Die Gegenwart des Erhöhten, 159; Aber anders als Dettwiler meint, taucht das Diskontinuitätsproblem der Bedeutung vom Weg selbst bis zur Frage des Thomas im Textzusammenhang nicht auf. Die entscheidende Blicksänderung befindet sich erst in der selbstdefinierenden Antwort Jesu in V6.

²²⁰ Die Autorisierung des Weges durch Jesus wird von Schnackenburg zu Recht betont: »Das Selbstoffenbarungswort Jesu, das durch den folgenden Satz: "Niemand kommt zum Vater außer durch mich" in seiner Schärfe und Absolutheit präzisiert wird, stellt einen Höhepunkt joh Theologie dar. Es ist eine klassische Zusammenfassung der johanneischen, ganz auf Jesus Christus begründeten Heilslehre: In Jesus Christus hat sich der unsichtbare und unbegreifliche Gott in seinem den Menschen zugewandten Heilswillen so greifbar und begreiflich gemacht, dass sie auf diesem Weg, in der gläubigen Annahme der ihnen in Jesus Christus erschlossenen Wahrheit und in der Teilhabe an seinem Leben, das Ziel ihrer Existenz erreichen können«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 73-74.

²²¹ V6 ist nach Schnackenburg die einzige Stelle, in der die Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι drei Prädikate hat: »Nach dem unsicheren Fragen des Thomas klingt Jesu Antwort wie eine Offenbarung von höchster Gewissheit, ein souveränes Wort, das bis heute nichts von seiner Strahlungskraft verloren hat. Der hoheitliche Klang ist allein schon durch die Offenbarungsformel ἐγώ εἰμι gegeben, wird aber noch durch die Dreizahl der Prädikate verstärkt. Ein zweites mit καί angeschlossenes Prädikat findet sich in der Antwort Jesu an Marta 11,25; aber nur an unserer Stelle folgt noch ein drittes, das wieder mit καί angereicht wird«. Vgl. ebd., 72; Die drei Prädikate haben die innerlichen Entsprechungen. Das erste und das zweite beigefügte Prädikat, "die Wahrheit" und "das Leben", erläutern und verdeutlichen das erste Prädikat »Jesus ist der Weg«. Darüber äußert Schnackenburg, »Trotz der Parataxe ist klar, dass aller Nachdruck auf die Aussage fällt: "Ich bin der Weg." Das ergibt sich aus dem Zusammenhang: ἡ ὁδός nimmt das Stichwort von V4 auf und wird als der einzige Blickpunkt durch V6b (δι' ἐμοῦ) bestätigt. Wenn die beiden höchst bedeutungsvollen Begriffe "die Wahrheit" und "das Leben" beigefügt werden, so lässt sich der Sinn dieses Verfahrens von 11,25 her begreifen. Auch dort wurde ἡ ἀνάστασις wegen des Kontextes betont an den Anfang gestellt, aber dieser auf eine Person bezogene abstrakte Begriff sogleich durch das beigefügte ἡ ζωή und die angeschlossene satzhafte Explikation erläutert. Auch "der Weg" bleibt, für sich genommen, ein ungewöhnliches Bildwort für eine Person; sein Sinn wird deutlicher, wenn dazugesagt wird, dass

Jesus nachzufolgen, bietet, will er das Gespräch durch diese selbstdefinierende Aussage zu einem neuen Thema führen: »die wahre Identität Jesu«. Denn die Jünger müssen Jesus selbst richtig erkennen, bevor sie die konkreten Anweisungen hören, ihm nachzufolgen.

4. Der 3. Abschnitt: *Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns* (14,8)

- 7 Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Und von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.
- 8 Spricht zu ihm Philippus: **Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.**
- 9 Jesus spricht zu ihm: So lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht den Vater! Wie sprichst du dann: Zeige uns den Vater?
- 10 Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst aus. Und der Vater, der in mir wohnt, der tut seine Werke.
- 11 Glaub mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir; wenn nicht, so glaubt mir doch um der Werke willen.
- 12 Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und er wird noch größere als diese tun; denn ich gehe zum Vater.
- 13 Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun, damit der Vater verherrlicht werde im Sohn.
- 14 Was ihr mich bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun.

Bisher werden die Themen in der ersten Abschiedsrede immer kohärent fortgesetzt. Im ersten Abschnitt wird das Thema »Jesus nachfolgen« durch das Gespräch zwischen Jesus und Petrus hervorgehoben. Dieses Thema, das mit einer einmaligen Handlung verbunden war, wird im nächsten Abschnitt in einer Dauerhaftigkeit und Stetigkeit erhaltenden Weise als »Weg« fixiert. Während man diesen Weg als konkrete Anweisung zur Nachfolge Jesu erwartet, hört man überraschend, dass Jesus selbst der Weg sein soll. Weil Jesus in V4 gesagt hat: »Wo ich hingehere, wisst ihr den Weg«, hat Thomas gefragt: »Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie können wir den Weg wissen?« Aber die Antwort in V6 ist kein Durchbruch. Die passende Antwort ist dem weiteren Dialog vorbehalten, und zunächst folgt dieser Frage eine selbstdefinierende Aussage Jesu. Diese Aussage hat die Funktion, den Gedankengang kohärent weiterzuführen. Zum einen autorisiert sie angesichts der Frage diesen Weg durch Jesus und zum anderen führt sie zu einem neuen Thema im nächsten Abschnitt²²².

sich in dieser Person "die Wahrheit" und "das Leben" verkörpern. Fast könnte es wie eine Begründung klingen; doch ist es eher eine Erläuterung und Verdeutlichung: "Ich bin der Weg, nämlich die Wahrheit und das Leben" für jeden, der zu jenem Ziel gelangen will. Das heißt mit anderen Worten: Dadurch, dass Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der sie im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, "zum Vater", und so wird er zum "Weg"«. Vgl. ebd., 72-73.

²²² Ebenso ist es auch bei Dettwiler. V7, der gerade dieser selbstdefinierenden Aussage Jesu folgt, ist nach ihm sowohl ein Übergangsvers als auch eine erste Explikation von V6. Vgl. A. DETTWILER, Die Gegenwart des Erhöhten, 168.

»Die Identität Jesu« wird als Thema im dritten Abschnitt vorgestellt. Jesus ist der Weg. Außer durch ihn kommt niemand zum Vater. Jesus ist der Weg und die Wahrheit und das Leben. Aber trotz des hoheitlichen Klangs dieser drei Prädikate sind sie nicht ausreichend, um die *wahre Identität* Jesu zu erkennen. In diesem Abschnitt will Joh die wahre Identität Jesu noch stärker zu Bewusstsein bringen und den entsprechenden Glauben an Jesus festigen.

V7: Wer ist Jesus eigentlich? In V7 sagt Jesus: »Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Und von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen«. Joh definiert die wahre Identität Jesu durch »sein Verhältnis zum Vater«. Wenn die Jünger Jesus erkannt haben (ἐγνώκατε V7a), werden sie auch den Vater erkennen (γνώσεσθε V7b). In V7b kommt das Verb γινώσκω im Futur vor, weil die Bedingung für das Erkennen in V7a erfüllt werden muss. Wenn man den Vater erkennen will, muss man zuerst Jesus richtig erkennen. Aber da die Jünger Jesus gesehen und jetzt sein Wort gehört haben, sagt Jesus: » ... Und von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen«, freilich unter der Bedingung, dass sie Jesus richtig erkennen. Im tieferen Sinn von Joh ist »das Sehen Jesu« nichts anderes als »das Sehen Gottes«, denn Jesuserkenntnis und Gotteserkenntnis fallen zusammen.

V8: Trotz der hohen christologischen Verkündigung Jesu bittet Philippus: »Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns«. Die in dieser Bitte sich spiegelnde Gestalt des Philippus zeigt äußerlich gesehen ein Unverständnis, besonders hinsichtlich der Bedeutung des Sehens Jesu. Obwohl die Jünger so lange bei Jesus geblieben sind (vgl. 14,9), erkennen sie nicht, was sie wirklich gesehen haben. *Sie* (Plural) wollen Gott sehen, obwohl sie ihn jetzt vor Augen haben. Diese Bitte des Philippus scheint deswegen negativ zu klingen, aber man kann wie bei der Frage des Petrus und der Frage des Thomas eine ambivalente Bedeutung in ihr finden. Auch diese Bitte des Philippus wird nochmals mit »Kyrie« eingeleitet. Daher kann man versuchen, wie in den anderen Kyrie-Aussagen auch in ihr etwas Positives zu suchen.

Philippus *will* trotz seines Unverständnisses auf jeden Fall Gott sehen. Die Bitte des Philippus enthält einerseits Unverständnis, was das Sehen Jesu bedeutet, aber andererseits den *Willen*, Gott zu sehen. Dies ist sein allerhöchster Wunsch (ἀρκεῖ ἡμῖν)²²³.

Auch die Bitte des Philippus wird von Joh als literarisches Mittel genutzt. Sie betont den Zusammenhang – in diesem Fall »das Sehen Gottes und Jesu« – und gibt Jesus die Gelegenheit, weitere Erläuterungen zu geben. Das betont Schnackenburg: »Die Bitte des Philippus: "Herr, zeige uns den Vater!" hat, ähnlich

²²³ Philippus bringt die Sehnsucht aller Religion zum Ausdruck: Gottesschau. Mose durfte nur den Rücken Gottes anschauen (vgl. Ex 33,18-23). Obwohl Philippus Gott sehen will, hat er ihn schon »von vorne« gesehen, freilich im Angesicht Jesu; Nach Schnackenburg liegt eine gewisse Ironie in der Phrase »und es genügt uns«. Er sagt, »[...] denn sehr genügsam zeigt sich der Jünger nicht. Ist es Zufall, dass dieses Verbum sonst nur noch im Munde des Philippus beim Speisungswunder vorkommt (6,7)? Soll sich der Leser durch diesen (rein äußerlichen) Anklang daran erinnern, dass Philippus jenes große Zeichen miterlebt hat und ihm dennoch die Offenbarung Jesu nicht genügt?« Nach Schnackenburg wird Philippus sonst nicht unsympathisch gezeichnet. »Er ist derjenige, der ein zum Glauben bereiter und andere zum Glauben hinführender Mann ist (vgl. 1,43-47; 12,21f). [...] Vielleicht erscheint er dem Evangelisten gerade deswegen geeignet, den noch mangelhaften Jüngerglauben durch die unverständliche Bitte zu beleuchten«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 77.

wie die Einrede des Thomas, vor allem eine literarische Funktion. Sie ermöglicht es Jesus, in seiner Antwort noch schärfer den Kerngedanken zu formulieren«²²⁴.

V9-11: Jesus stellt Philippus eine Rückfrage als Antwort: »... Wer mich sieht, der sieht den Vater! Wie sprichst du dann: Zeige uns den Vater?« (V9c,d). Wer Jesus gesehen hat, hat den Vater gesehen. Das sollten die Jünger eigentlich erkannt haben: »... So lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus?« (V9b). Diese Frage und Antwort konzentrieren den Blick auf die Identität Jesu. Die Jünger sehen jetzt Jesus, aber sie erkennen nicht, wer eigentlich in Jesus steht. Obwohl die Jünger so lange bei Jesus gewesen sind, haben sie Jesus nicht richtig erkannt.

Die Jünger haben Jesus nicht richtig erkannt. Das gibt Jesus die Gelegenheit, seine wahre Identität zu erläutern. Die Bitte des Philippus zeigt das Unverständnis der Jünger hinsichtlich des Sehens Jesu und Gottes, aber sie wird von Joh als literarisches Mittel benutzt, um das Gespräch auf die wahre Identität Jesu zu konzentrieren und von da aus die johanneische Theologie über das Verhältnis Jesu zum Vater zu entwickeln. Durch die Bitte des Philippus veranlasst, lässt Joh Jesus sein unmittelbares Verhältnis zum Vater erklären. Jesus ist im Vater und der Vater ist in ihm (14,10a). Die Worte, die er zu den Jüngern sagt, hat er nicht aus sich selbst, sondern der Vater, der in ihm bleibt, tut seine Werke (14,10 b,c), denn er ist im Vater und der Vater ist in ihm (14,11a)²²⁵. Durch eine typisch literarische Formulierung, nämlich durch einen Chiasmus: A (14,10a) → B (14,10 b,c) → A' (14,11a), wird die wahre Identität Jesu dargestellt. Jesus hat ein unmittelbares Verhältnis zum Vater, was die Jünger eigentlich erkannt haben sollten. Vorher hat Jesus zu den Juden deutlich gesagt, dass er und der Vater eins sind (vgl. 10,30).

Nun verlangt Jesus von den Jüngern, dass sie seine wahre Identität erkennen, spricht aber jetzt nicht vom Sehen, sondern vom Glauben: πιστεύω. Während πιστεύω in 14,10 einmal im Indikativ vorkommt, wird es in 14,11 zweimal im Imperativ von Jesus gebraucht: »Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist; wenn nicht, glaubt wenigstens aufgrund der Werke« (V11). Jesus fordert von den Jüngern zu glauben, dass er in einem unmittelbaren Verhältnis zum Vater existiert. Die Jünger, die die wahre Identität Jesu noch nicht erkennen, sollen in der »Dimension des Glaubens« Fortschritte machen. Wenn sie glauben, dann können sie Jesus richtig erkennen, denn, dass man die wahre Identität Jesu erkennt, gehört zur Dimension des Glaubens²²⁶.

V12-14: Es gibt noch einen weiteren Schritt für ein besseres Verständnis der Jünger. Die Aufforderung zum Glauben in V11 (πιστεύω **Verb**) wird in V12 im **Partizip πιστεύων** fixiert. Wie ἀκολουθέω im ersten Abschnitt, das mit einer einmaligen Handlung verbunden war und im zweiten Abschnitt in einer Festigkeit und Dauerhaftigkeit erhaltenden Weise (ἡ ὁδός) fixiert wurde, wird auch das Verb

²²⁴ Ebd., 76.

²²⁵ Nach Schnackenburg ist diese »reziproke Immanenzformel«, dass Jesus im Vater und der Vater in ihm ist, ein sprachliches Ausdrucksmittel, um die völlige Einheit Jesu mit dem Vater zu beschreiben. Vgl. ebd., 78.

²²⁶ Schnackenburg formuliert: »Man muss Jesus mit den Augen des Glaubens sehen und wird dann die verborgene Tiefe seines Wesens erkennen: seine völlige Bindung an den Vater, so dass er ganz "im Vater" ist. Ebenso ist der Vater in ihm und offenbart sich vollkommen durch ihn, spricht sich gleichsam in ihm aus. Darum sind Jesu Worte nicht seine eigenen Worte, sondern solche, die er vom Vater gehört (vgl. 8,26), die ihm der Vater aufgetragen hat (vgl. 12,49f)«. Vgl. ebd., 78.

πιστεύω durch eine *Nominalisierung* – durch das Partizip πιστεύων – fixiert. Die Jünger sollen nicht nur als einmalige Handlung die wahre Identität Jesu erkennen und glauben, sondern zu einem *Stand der Stetigkeit* als »Glaubende« gelangen.

Durch die Beteuerungsformel gibt Jesus dann den Jüngern Verheißungen für die Zeit nach seinem Scheiden. Damit motiviert und verstärkt er zugleich die Glaubensforderung. Es sind zwei eng zusammengehörige Zusagen: das Tun von Werken, wie Jesus sie getan hat, und sogar von größeren Werken²²⁷, sodann die Erfüllung von Bitten, die sie in seinem Namen aussprechen.

5. Der 4. Abschnitt: *Herr, was bedeutet es, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?* (14,22)

- 15 Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten.
- 16 Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit:
- 17 den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.
- 18 Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch.
- 19 Es ist noch eine kleine Zeit, dann wird mich die Welt nicht mehr sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe, und ihr sollt auch leben.
- 20 An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.
- 21 Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.
- 22 Spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariot: **Herr, was bedeutet es, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?**
- 23 Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.
- 24 Wer aber mich nicht liebt, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat.
- 25 Das habe ich zu euch geredet, solange ich bei euch gewesen bin.
- 26 Aber der Tröster, der heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.

Im vierten Abschnitt findet man nochmals die Fortsetzung der Themen. Im dritten Abschnitt wird das Thema »die wahre Identität Jesu« behandelt. Dass man die wahre Identität Jesu erkennt, gehört zur Dimension des Glaubens. Wenn man Jesus mit den Augen des Glaubens sieht, wird man die verborgene Tiefe seines Wesens erfassen: sein unmittelbares Verhältnis zum Vater. Nach dieser Glaubensforderung

²²⁷ Nach Dietzfelbinger ist der nachösterliche Blick besonders am Begriff »die größeren Werke« zu spüren. Vgl. C. DIETZFELBINGER, Die größeren Werke (Joh 14,12f.), NTS 35 (1989) 27-47; DERS, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, ZThK 82 (1985) 397.

kehrt Joh zum Thema »der Weg« zurück. Im vierten Abschnitt findet man keine direkten Hinweise, die auf das Wiederauftauchen des Themas »der Weg« hinweisen, aber dieser Abschnitt steht diesem Thema nah, denn in diesem vierten Abschnitt wird dargestellt, wie die Jünger nach dem Scheiden Jesu in der irdischen Welt als Glaubende leben sollen.

V15: Der *Glaube* soll durch ein *Tun* fortgesetzt und dadurch anerkannt werden. Wenn die Jünger die wahre Identität Jesu mit den Augen des Glaubens richtig erkennen, sollen sie »seine Gebote« halten. Das Gebote-Halten ergibt sich allerdings aus der Liebe zu Jesus, weil das Gebote-Halten und die Liebe zu Jesus unmittelbar verbunden sind (14,15.21.23f)²²⁸. Wie die Jünger in ihrer irdischen Existenz Jesus folgen können, ist nun klar. Sie sollen Jesus lieben und aufgrund dieser Liebe seine Gebote halten. Das kann man als eine konkrete Anweisung verstehen, Jesus nachzufolgen.

Es gibt noch weitere Anweisungen dazu, solange die Jünger in der irdischen Welt leben. Nach dem Scheiden Jesu wird der Paraklet zu ihnen kommen und bei ihnen bleiben (V16-17). Sie sollen das Wiederkommen Jesu in Hoffnung erwarten (V18-20).

V16-17: Der Paraklet wird den Jüngern als Beistand in ihrer irdischen Existenz auf die Bitte Jesu hin vom Vater gesendet und er wird bei ihnen für immer bleiben. Es ist der erste Parakletspruch von insgesamt fünf, die sich in den Abschiedsreden finden (vgl. 14,26; 15,26; 16,7-11.13-14)²²⁹.

Wer ist der Paraklet eigentlich? Was ist seine Identität? Warum hat Jesus ihn einen »anderen« Paraklet genannt? Welches Verhältnis hat er zu Jesus? Manche Joh.-Forscher sind zu dem Ergebnis gekommen: »Der Paraklet ist nichts anders als eine neue Gestalt von Jesus selbst«.

²²⁸ Was meint »das Gebote-Halten« selbst? Welche Gebote sollen die Jünger halten? Schnackenburg verbindet zu Recht das Gebote-Halten mit der ganzen Offenbarungstätigkeit Jesu und seiner Glaubensforderung: »Was ist mit dem "Gebote-Halten" gemeint? Die Wiederaufnahme der ἐντολαί (vgl. V21) mit λόγος bzw. λόγοι V23 und vor allem der Schlussvers 24 sollten davon abhalten, an moralische Vorschriften, speziell an das "neue Gebot" der Liebe (vgl. dagegen den Plural!), zu denken. Das "Wort", das nicht Jesu eigenes ist, sondern von dem stammt, der ihn gesandt hat (V24), bezieht sich sonst auf seine ganze Offenbarungstätigkeit (vgl. 8,28.31.43.51; 12,48ff) und die Forderung τηρεῖν τὸν λόγον Jesu auf den Glauben (8,51f; 15,20; vgl. 17,6). So dürfte der Evangelist auch mit der Mahnung von 14,15 die Glaubenstreue der Jünger im Sinn haben, freilich einschließlich aller Forderungen, die sich daraus für die christliche Existenz ergeben. Dann hat der Satz im Zusammenhang den Sinn: Jesus wird bei seinem Vater alles für die Jünger tun; aber er erwartet auch, dass sie ihm in Liebe und Treue verbunden bleiben«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 83-84.

²²⁹ Schnackenburg vermutet, dass die Parakletsprüche in Kap. 14 ursprünglicher als die in Kap. 15 sein dürften, weil der Vater in Kap. 14 als Sender bezeichnet wird: »Das κἀγὼ am Anfang reagiert der Erwartung an die Jünger ("ich meinerseits"), schließt sich aber auch an das ἐγὼ ποιήσω von V14 an. Bei seinem Vater will Jesus für die Jünger bitten (hier: ἐρωτήσω), und der Vater wird ihnen den Geist der Wahrheit geben. In Kap. 14 ist es der Vater, der den Geist gibt (V16) bzw. sendet (V26); in 15,26 und 16,7 ist Jesus selbst der Sendende. Sachlich bedeutet das keinen großen Unterschied (vgl. 15,26 παρὰ τοῦ πατρὸς), doch scheint die Blickweise in Kap. 14 ursprünglicher zu sein, weil der Vater in Kap. 14 als Sender bezeichnet wird«. Vgl. ebd., 84; Ebenso ist es bei Painter. Vgl. J. PAINTER, *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, NTS 27 (1981) 525-543 bes. 529.537-540.

Schnackenburg stellt fest, dass wenn der verheißene Geist ein *anderer* Paraklet genannt werde, sich Jesus indirekt selbst als Parakleten bezeichne. In 1 Joh 2,1 fungiere er als *himmlischer* Paraklet; aber an unserer Stelle dürfe Jesus als der bisherige Paraklet der Jünger *auf Erden* vorausgesetzt sein. Denn die nachdrückliche Zusicherung, dass jener Geist der Wahrheit "in Ewigkeit" bei den Jüngern sein werde, gehe davon aus, dass Jesus jetzt von ihnen scheidet und zum Vater gehe (V12d). Jesu bisherige Funktion als Paraklet der Jünger habe in der Sorge für die "Seinigen" gelegen. [...] Doch werde das mehr vorausgesetzt als ausgesprochen. Für den Parakleten deute die Präposition μετά c. gen. seine Schutz und Hilfe gebende Gegenwart an (vgl. 3,2; 8,29; 16,32; 17,2)²³⁰.

Ebenso ist es bei Haenchen: »[...] Der Paraklet aber ist nichts anderes als eine neue Gestalt Jesu; Johannes setzt die Wiederkunft Jesu, den Parakleten und das Kommen des Vaters in eins. Nur so kann er die Geschichte und Tradition mit seiner Gegenwartserfahrung verbinden«²³¹.

Nach Barrett sind bei ἄλλον παράκλητον zwei Übersetzungen möglich. Der Vater wird (a) einen anderen Parakleten, oder (b) eine andere Person als Parakleten senden²³². In (a) wird angedeutet, dass Jesus selbst Paraklet ist (vgl. 1 Joh 2,1 – die einzige Verwendung von παράκλητος im NT außer JohEv – παράκλητον ... Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον). Der Kontext bzw. die anderen Verwendungen von παράκλητος weisen so stark auf die Kontinuität zwischen der Wirksamkeit Jesu und dem Parakleten, dass man die Übersetzung (a) akzeptieren kann.

Der Paraklet ist eine neue Gestalt Jesu. In ihm wird sich Jesus weiter offenbaren. Dieser Paraklet wird nur für die Jünger gesandt. »Die Welt« kann ihn nicht empfangen, nicht in sich aufnehmen (vgl. 7,39; 20,22), und zwar aus innerer Unfähigkeit, weil sie ihn »nicht sieht und nicht erkennt«²³³. Dagegen »erkennen« die Jünger ihn aus innerem Besitz und unmittelbarer Gewissheit²³⁴.

²³⁰ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 84-85.

²³¹ E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 470.

²³² C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 385.

²³³ In diesem Parakletspruch beobachtet Schnackenburg das »Erwählungsbewusstsein« der joh Gemeinde: »Durch den scharfen Trennungsstrich, der zwischen dem "Geist der Wahrheit" und der "Welt" gezogen wird, und die wesentliche Zuweisung des Geistes an die Jünger wird ihr Erwählungsbewusstsein gestärkt (vgl. 15,16.19). [...] Die "geistliche" Erfahrung und das dadurch gestützte Selbstverständnis und Erwählungsbewusstsein der Gemeinde sind in den Parakletspruch eingegangen«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 85-86.

²³⁴ Becker nimmt das joh Christentum als »Geistchristentum« an, weil die *Glaubenserfahrung* zur *Geisterfahrung* fortgesetzt wird: »War die Glaubenserfahrung V4-11 die Erkenntnis der Offenbarungseinheit von Vater und Sohn als Lebensgabe, so wird dem Glauben nun die Geisterfahrung als Folge der Erhöhung aufgewiesen. Man darf still hinzudenken: Auch der Geist gibt ja Leben (6,63). War im Irdischen die Offenbarung des Vaters gegeben, so sorgt der Erhöhte dafür, dass diese Offenbarung unbegrenzt der Gemeinde zugänglich ist. Die bestehende Heilsgegenwart endet nicht mit Jesu Erhöhung, sondern der Erhöhte sorgt so gerade dafür, dass sie nie Vergangenheit werden kann. Das joh Heilsverständnis ist also aufgebaut auf dem Geistverständnis. Geist ist Heilspräsenz, dies konstituiert die Gemeinde. Joh Christentum ist in diesem Sinn Geistchristentum«. Nach Becker entspricht dies strukturell dem Geistverständnis der ersten Generation des Urchristentums: »Geist ist wie im Joh der Gesamtgemeinde gegeben (Gal 3,2.5; 5,26), Zeichen der Gottunmittelbarkeit (1 Thess 4,8f.; 1 Kor 2,10; Röm 8,14ff.) und konstituiert die Heilszeit (Röm 5,1-5; 8,23f.) und das ganze Leben der Geistbegabten (1 Thess 4,8f.; Gal 5,25). Unter diesem Gesichtspunkt ist joh Christentum in der dritten Generation den Anfängen

V18-21: Die zweite Verheißung für die irdische Existenz der Jünger ist das Wiederkommen Jesu. Jesus will die Jünger nicht als Waisen zurücklassen, sondern er wird zu den Jüngern kommen. Noch eine kleine Zeit wird die Welt ihn nicht mehr sehen, aber die Jünger werden ihn sehen. An jenem Tag werden sie erkennen, dass er in seinem Vater ist und sie in ihm und er in ihnen. Wie die Welt den Parakleten nicht sieht und nicht erkennt, wird sie Jesus nicht mehr sehen. Aber wie die Jünger den Parakleten erkennen und bei ihm bleiben, werden sie erkennen, dass Jesus in ihnen ist und sie in ihm.

Steht das »ich komme wieder zu euch« zum »anderen Parakleten« im Konkurrenz? Becker ist der Meinung, dass die beiden nicht in Konkurrenz stehen, weil der gesandte Geist die neue Modalität des gesandten Sohnes ist. Nach ihm schließt Jesus gerade sein irdisches Werk ab und offenbart sich weiter als Erhöhter im Parakleten. Er sagt, »Jesus selbst kommt im Parakleten. Der redende Geist ist sein Mund. [...] Wie dort der Paraklet in den Jüngern ist, so ist es nun Christus. Geisterfahrung und Ostererfahrung fallen zusammen. Der lebendige Christus wird als Geist erfahren«²³⁵. Nach Becker ist Ostern keine einmalige Erfahrung eines begrenzten Kreises, sondern Ostererfahrung ist immer möglich – so wie der Paraklet V16f immer bei der Gemeinde ist. »[...] Er wird Jesu Wortoffenbarung lehrend und erinnernd vollständig und lebendig erhalten: Im Wort des Geistes, also in der Verkündigung der Jesustradition bleibt Jesus bei den Seinen«²³⁶.

Wenn das »ich komme wieder zu euch« zum »anderen Parakleten« nicht in Konkurrenz steht, welchen Zeitpunkt meint Jesus dann mit »noch eine kleine Zeit« und »an jenem Tag«? Hat »an jenem Tag« eine *eschatologische* Bedeutung, oder meint es *Ostern*?

Die zeitlichen Angaben, »noch eine kleine Zeit« und »an jenem Tag«, können zunächst *Ostern* bedeuten. Für Schenke meinen sie eindeutig Ostern. Er behauptet, »Jesus verweist auf sein *eigenes* Kommen. Ohne Zweifel weist er auf sein Erscheinen als Auferstandener hin an "*jenem Tag*", der in 20,19-29 dargestellt wird. Dann werden die Jünger ihn sehen – nicht jedoch die *Welt* –, und die in 13,33 angekündigte Situation zwischen Passion und Ostern, in der sie ihn suchen, ist damit beendet. Es ist – vom Standpunkt der Sprechsituation aus – bis zu diesem Tag nur eine "*kurze Weile*"«²³⁷. Nach Schenke spricht Jesus in 14,18-21 von nichts anderem als in 14,15-17, nur unter einem besonderen Aspekt – Ostern: »"*An jenem (Oster-)Tag*" wird den Jüngern der *Geist* erstmals *geschenkt*. Der vom Vater herkommende Auferstandene (vgl. 20,17) *haucht* ihn ein (20,22). Erst dann kann gesagt werden, dass "*auch sie leben*", nachdem Jesus sein "*Fleisch für das Leben der Welt*" hingegeben (6,51) und sein Leben wieder zurückgenommen hat (vgl. 10,11.15.17). "*An jenem Tag*" werden sie auch *erkennen*, was ihnen bisher verschlossen blieb (14,9f): Jesus ist im Vater. Thomas wird diese Glaubenserkenntnis aller Jünger ausdrücklich formulieren: "*Mein Herr und mein Gott!*" (20,28)«²³⁸.

des Christentums noch näher als das sonst mit ihm gleichzeitige Christentum«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 552-553.

²³⁵ J. BECKER, Johannes, 466-467, und vgl. DERS, Abschiedsreden, 225-226.

²³⁶ Ebd., 469.

²³⁷ L. SCHENKE, Johannes, 290.

²³⁸ Ebd.

Das Argument von Schenke, dass das Wiederkommen Jesu in V18-21 Ostern meint, ist sehr überzeugend. In 7, 33-34 spricht Jesus zu den Juden: » ... Ich bin noch eine kleine Zeit bei euch, und dann gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden; und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen«. Dieses Wort Jesu verwirrt die Juden, und sie erfassen nicht, was Jesus sagen will (7,35-36). Anschließend verkündigt Jesus: »... Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen« (7,37-38). Diese Verkündigung Jesu kommentiert Joh: »Das sagte er aber von dem Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glaubten; denn der Geist war noch nicht da; denn Jesus war noch nicht verherrlicht« (7,39). Erst nach seiner Auferstehung schenkt Jesus den Jüngern den Parakleten (20,22).

Trotzdem kann man die zweite Möglichkeit einer eschatologischen Bedeutung nicht ausschließen²³⁹. In V2-3 hat Jesus bereits über seinen Weggang und sein Wiederkommen gesprochen. Jesus geht zum Vater hin, um die Stätte für die Jünger zu bereiten. Dann wird er wieder kommen und die Jünger zu sich nehmen, damit sie sind, wo Jesus ist. Wenn Jesus als Auferstandener vor Maria erscheint, sagt er: »... Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater. Geh aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.« (20,17). Dann trifft er die Jünger in 20,19-29. Jesus trifft die Jünger als Auferstandener, während er zum Vater noch nicht hinaufgegangen ist. Wenn also das Wiederkommen Jesu in V18-21 ein Zurückkommen »aus dem Tod« meint, bedeuten die zeitlichen Angaben offenbar *Ostern*, wie Schenke behauptet. Aber, wenn Jesus »vom Vater« wiederkommen wird, damit er die Jünger zu ihm nimmt, nachdem er die Stätte für die Jünger im Haus des »Vaters« bereitet hat, haben die zeitlichen Angaben eine eschatologische Bedeutung (Schnelle). Es ist schwer, zwischen beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Aber wenn man das Wiederkommen Jesu in V18-21 in Bezug auf sein Wiederkommen in V2-3 – innerhalb der ersten Abschiedsrede – sieht, bleibt die zweite Möglichkeit überzeugender²⁴⁰, denn Jesus weist im Gesamtschluss der ersten Abschiedsrede daraufhin, dass über seinen Weggang zum Vater die Rede ist: » ...

²³⁹ Die zweite Möglichkeit kann von Schnelle vertreten werden: »[...] Auch eine durchgängige Interpretation der V18-21 vom Ostergeschehen her bereitet Schwierigkeiten, [...]. Für diese Interpretation spricht neben V18 die aus der apokalyptischen Menschensohntradition stammende Kombination vom Kommen und Sehen der zukünftigen Heilsgestalt (vgl. Dan 7,13f; Mk 13,26; 14,62) in V19 sowie der Ausdruck ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, der im Urchristentum *terminus technicus* für die Wiederkunft Christi ist (vgl. Mt 7,22; Lk 10,12; 2Tim 1,12.18). Auch ἔρχεται in Joh 20,19.26 vermag eine durchgängige Interpretation von Joh 14,18-21 auf dem Hintergrund der Ostererscheinungen des Auferstandenen nicht zu begründen, denn dort ergibt sich der Gebrauch von ἔρχεται aus der Logik der Erzählung, während ἔρχεσθαι in Joh 14,2f.18 (21,22) prägnante Bezeichnung für die Wiederkunft ist. Schließlich waren die Erscheinungen des Auferstandenen nur vorübergehender Art, demgegenüber setzt V18 die dauernde Präsenz Jesu voraus (vgl. das Präsens θεωρεῖτε in V19)«. Vgl. U. SCHNELLE, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, 68-69.

²⁴⁰ Segovia ist anderer Meinung. Nach ihm gehen die Verheißungen Jesu nach seiner Auferstehung in Erfüllung: »All these promises can be understood from the perspective of the resurrection appearances«. Mit 14,2-3 hält er etwa offen: »Such promises can be read as well from an eschatological or parousia perspective. Such readings are by no means mutually exclusive but instead reflect the multidimensional nature of these promises«. Aber er urteilt insgesamt zugunsten der Möglichkeit der Auferstehung: »However, the emphasis remains throughout on the first general perspective above – the reading of the promises in the light of both the resurrection appearances and the figure of the successor«. Vgl. F. F. SEGOVIA, The Farewell of the Word. 109-110.

Ich gehe hin und komme wieder zu euch. Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich« (14,28)²⁴¹.

In V21 wird das Gebote-Halten von V15 wiederholt. Die Jünger sollen die Gebote Jesu halten. Sie sollen das Wiederkommen Jesu nicht aufgeben, sondern in Hoffnung erwarten. Obwohl Jesus jetzt äußerlich weggeht und die Jünger in der irdischen Welt bleiben, wird Jesus sie lieben, sich ihnen offenbaren im Parakleten.

V22: Judas, nicht der Iskariot, fragt Jesus über den Unterschied zwischen den Jüngern und der Welt: »Herr, was bedeutet es, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?« Auch die Frage des Judas wird wie die anderen Fragen der Jünger mit »Kyrie« eingeleitet. Wenn man beachtet, dass die das Kyrie einleitende Frage von Joh als literarisches Mittel benutzt wird, um den Kernpunkt des Gesprächs hervorzuheben und weitere Aussagen Jesu zu ermöglichen, zeigt auch diese Frage äußerlich ein Unverständnis, aber sie kann in einem tieferen Sinn mehr als das enthalten. In der Einleitung dieses Abschnitts (V15-21) werden drei Themen behandelt: Das Gebote-Halten aus Liebe zu Jesus, die Sendung des Parakleten und das Wiederkommen Jesu. Auffälligerweise greift die Frage des Judas alle drei Themen zusammen auf.

Als vom Parakleten die Rede war, wurden die Jünger von der Welt scharf getrennt. Während die Jünger den Parakleten erkennen und empfangen, kann die Welt ihn weder erkennen noch in sich aufnehmen (V17). Als Jesus über sein Wiederkommen spricht, werden die Jünger und die Welt nochmals getrennt. Während die Jünger Jesus wiedersehen, kann die Welt dies nicht mehr (V19). Und man kann an der Antwort Jesu deutlich merken, dass das Gebote-Halten aus Liebe zu Jesus als Kriterium²⁴² der Unterscheidung zwischen den Jüngern und der Welt gilt, weil die Welt Jesus nicht liebt und seine Worte nicht hält (vgl. V24).

Durch die klaren Worte Jesu ist die Weise, Jesus in der irdischen Welt nach seinem Weggang zu folgen, für die Jünger verständlich geworden. Sie sollen die Gebote Jesu unter der Betreuung des Parakleten halten und das Wiederkommen Jesu in Hoffnung erwarten. Joh will durch die Frage des Judas nochmals deutlich machen, warum diese Verheißungen nicht der Welt gegeben werden.

V23-26: Aus der Antwort Jesu wird der Unterschied zwischen den Jüngern und der Welt klar. Wer Jesus liebt, wird die Worte Jesu halten. Aber wer Jesus nicht liebt, hält die Worte Jesu nicht. Da die Welt in V17 so definiert wird, dass sie den Parakleten nicht sieht und nicht erkennt, wird sie auch hier identifiziert als diejenige,

²⁴¹ Barrett nimmt die beiden Möglichkeiten gleichzeitig an: »The simplest reference of these words, and one which is suggested by the context and by the parallel in 16,16ff., is to the crucifixion and resurrection. When Jesus is dead and buried the world will see him no more; but the disciples, to whom he will appear in his risen body, will see him. Nevertheless, the words are also applicable, and John, it seems, intended them to be applicable, to the whole of Christian history, throughout which the Church is united to Jesus while the world does not know him. But the thought is extended (see especially v. 20b) to the permanent presence of Christ with his own. Here, as frequently in the last discourses, it is significant that eschatological language is borrowed to describe these events which fall within the time-sequence: they are events of eternal quality and significance«. Vgl. C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 387-388.

²⁴² Nach Segovia ist »Liebe an Jesus / Hass gegen Jesus« das entscheidende für den Unterschied zwischen der joh Gemeinde und der Welt. Vgl. F. F. SEGOVIA, *The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism*, CBQ 43 (1981) 258-272.

die Jesus nicht liebt und seine Worte nicht hält²⁴³. Dagegen werden die Jünger die Worte Jesu halten, denn der Paraklet, den sie erkennen werden, wird für immer bei ihnen sein und sie alles lehren und sie an alles erinnern, was Jesus den Jüngern gesagt hat²⁴⁴. Wenn die Jünger Jesus lieben und seine Worte halten, wird sich Jesus mit dem Vater den Jüngern weiter offenbaren – im Parakleten²⁴⁵. Wie Gott in Jesus immanent war, wird Jesus im Parakleten immanent sein²⁴⁶.

²⁴³ Schnackenburg differenziert zunächst zwischen der Frage des Judas und der Antwort Jesu als innere und äußere Manifestation: »Die Frage des Judas, die an dieses ἐμφανίζειν ἑαυτὸν anknüpft, macht den Abstand zur "Welt" offenkundig. Jesus meint eine innere Manifestation der Liebe, Judas fragt nach der äußeren Manifestation vor dem Kosmos. Die Frage impliziert wohl auch ein falsches Verständnis des Jüngers, das aber hier (anders als bei Philippus) nicht bloßgestellt wird. Der Jünger wundert sich, warum die Welt von Jesu Selbstoffenbarung ausgeschlossen ist«. Er betont aber darauf, dass die Frage des Judas von Joh als literarisches Mittel benutzt wird. »[...] Dennoch bleibt das eine Nebentendenz; vor allem gibt die Zwischenfrage Jesus Gelegenheit, noch deutlicher von der Liebe des Vaters, die sich den Jüngern erschließt, und vom schon gegenwärtigen "Kommen" Jesu und seines Vaters zu sprechen«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 91-93; Bei der Exegese von 14,15-27 betont Segovia durchaus den Unterschied zwischen den Jüngern und der Welt, vgl. *The Farewell of the Word*, 93-110.

²⁴⁴ Die zwei Funktionen des Parakleten in diesem zweiten Parakletspruch, nämlich »alles lehren« und »an alles erinnern«, werden von Schnackenburg mit Recht zum Ausdruck gebracht: »Dieser zweite Parakletspruch ist unmittelbar an die vorherige Aussage angeschlossen; er entwirft das Gegenbild (ὁἶ) zur jetzigen Situation, in der die Jünger nur ein mangelhaftes Verständnis haben. Der Spruch passt so vorzüglich an die jetzige Stelle, dass man seine Formulierung dem Evangelisten zusprechen muss. Weil Jesus in der relativ kurzen Rede nicht alles sagen und nicht alles in voller Begreiflichkeit sagen konnte, überlässt er die weitere Belehrung dem Parakleten. *Die (erste) Funktion* des "Lehrens", die im Judentum zur authentischen Auslegung der Schrift gehört und den "Lehrer der Gerechtigkeit" in Qumran darüber hinaus zum prophetischen Deuter von Gegenwart und Zukunft qualifiziert, ist für Joh ein Offenbarungsgeschehen. Auch die Offenbarungstätigkeit des irdischen Jesus wird als "Lehre" (7,16f) oder "Lehren" (7,28; 8,28 u.a.) bezeichnet. So setzt der Paraklet nur die Offenbarung Jesu fort, und zwar nicht mit neuen Lehren, sondern nur in neuer Vertiefung dessen, was Jesus selbst "gelehrt" hat (vgl. auch 16,13). Denn *die zweite Funktion*, die ihm zugesprochen wird, die Erinnerung an alles, was Jesus selbst gesagt hat, gehört damit engstens zusammen, ja expliziert nur näher (καί explicativum), worin sein Lehren besteht. [...] Der Evangelist will an die Tradition anknüpfen, deutet aber das Wirken des heiligen Geistes vor allem als ein Erschließen der Verkündigung Jesu für die Gemeinde – das besondere Verständnis des Joh, der damit auch sein Evangelium ins rechte Licht stellt und rechtfertigt«. Vgl. ebd., 94-95.

²⁴⁵ Nach Schenke wird die Geschichte der Präsenz Gottes in der Welt trotz des Weggangs Jesu durch den Parakleten weiter fortgesetzt: »Die Geschichte der Präsenz Gottes in der Welt endet nicht etwa mit dem *Weggang* Jesu, sondern fängt durch den "*Geist der Wahrheit*" neu an. Dieses Mal wird sie, anders als im Menschen Jesus, kein Ende nehmen. Denn der Geist wird *bei* den Jüngern sein, indem er "*in ihnen*" ist. Er wird ihnen kein "Fremder" sein wie Jesus, den sie erst mühsam kennenlernen mussten (14,9), sondern als "das Wie der gläubigen Existenz" (R. Bultmann) ist er ihnen innigst vertraut. Sie werden ihn durch und durch erkennen, weil sie in ihrem Glauben "*aus dem Geist geboren*" sind (3,6). Anders dagegen die ungläubige *Welt*: Wie sie sich gegen das Wirken Gottes in Jesus verschlossen hat, bleibt sie auch von der Gabe des "Geistes der Wahrheit" ausgeschlossen. Das bedeutet nicht, dass die Welt nicht doch noch zum Glauben gelangen könnte oder sollte (vgl. 17,18.21.23), aber wenn sie glaubt und den Geist empfängt, hört sie im selben Augenblick auf, *Welt* zu sein: „*das aus dem Geist Geborene ist Geist*“ (3,6)«. Vgl. L. SCHENKE, *Johannes*, 289.

²⁴⁶ Ein Argument von Fee ist überlegenswert. Nach ihm schimmert der nachösterliche Blick von Joh im ganzen Evangelium durch, denn *Joh selbst lebte in der Zeit des Parakleten* und erkannte deutlich die innerliche Kontinuität zwischen der Wirksamkeit Jesu und dem danach folgenden Wirken des Parakleten. Vgl. G. D. FEE, *John 14:8-17, Int 31* (1977) 170-174; So auch Dietzfelbinger; Vgl. C. DIETZFELBINGER, *Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium*, 394.397.

6. Der Schluss der ersten Abschiedsrede

- 27 Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.
- 28 Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe: Ich gehe hin und komme wieder zu euch. Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich.
- 29 Und jetzt habe ich's euch gesagt, ehe es geschieht, damit ihr glaubt, wenn es nun geschehen wird.
- 30 Ich werde nicht mehr viel mit euch reden, denn es kommt der Herrscher der Welt. Er hat keine Macht über mich;
- 31 aber die Welt soll erkennen, dass ich den Vater liebe und tue, wie mir der Vater geboten hat. Steht auf und lasst uns von hier weggehen.

Im Gesamtschluss (V27-31) wird das Ziel der ersten Abschiedsrede deutlich gemacht. Es ist die Ermutigung zum Glauben: »Und jetzt habe ich's euch gesagt, ehe es geschieht, damit ihr glaubt, wenn es nun geschehen wird« (V29). Ursprünglich dürfte diese Abschiedsrede wohl mit diesem Gesamtschluss abgeschlossen sein. Da das ἔρχεται κτλ. in V30; 18,1ff im Auge hat, das ἐγείρεθε κτλ. in V31 die Szene äußerlich schließt und nur 18,1 die angemessene Fortsetzung ist, haben V30-31 ursprünglich zum Passionsgeschehen übergeleitet²⁴⁷.

In diesem Gesamtschluss machen zwei Begriffe in unserem Zusammenhang besonders hellhörig: Der »Friede« und der »Herrscher der Welt«. Steht ein politisches Motiv dahinter, oder hat Joh sie unabhängig im religiösen Sinn gebraucht? Diese Frage ist für unseren Zusammenhang wichtig, wenn wir darauf achten, dass der Kyrios-Titel auch für den römischen Kaiser verwendet worden ist (Sueton, Domitian, XIII. 1-2).

Zunächst urteilt Schnackenburg negativ über ein mögliches politisches Motiv. Über den »Herrscher der Welt« sagt er, »[...] Vielleicht denkt der Evangelist ganz konkret an Judas, der bereits mit dem Verhaftungstrupp "kommt" (18,3) und für ihn ein Werkzeug des Satans ist (vgl 13,27)«²⁴⁸. Mit dem »Frieden« lehnt er den Bezug auf die »Pax Romana« streng ab: »Nichts deutet daraufhin, dass Joh an die Pax Romana oder an sonstigen Frieden dächte, den die Welt geben könnte; der Kosmos ist für ihn ein dem Frieden Christi verschlossener Raum. Darin liegt freilich auch eine Beschränkung auf das unweltliche Reich Christi (18,36), der Verzicht auf äußere Friedensbemühungen in der Welt. Die joh Gemeinde will in der Welt ein Hort und Zeichen des wahren Friedens sein«²⁴⁹.

²⁴⁷ Vgl. R. BULTMANN, Johannes, 349.

²⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 99.

²⁴⁹ Ebd., 97; Becker ist der Meinung, dass der »Friede« in V27 unter dem urchristlichen Einfluss steht. »"Friede" ist als endzeitlicher Heilsbegriff gewählt (Röm 5,1; 14,17; Eph 2,14). Abschließende Friedenszusprüche sind typisch (vgl. Röm 15,33; 16,20; 2 Kor 13,11; Gal 6,16; 1 Thess 5,23). E benutzt den Begriff wohl unter solchem Einfluss«. Nach Becker wird der Friede ausdrücklich als Christi Friede definiert (vgl. Eph 2,14): »Christi Friede ist dort, wo die Verheißungen aus 14,1-26 Wirklichkeit sind, also wo der Geist-Paraklet wirkt. Friede und Freude (V27) sind traditionellerweise Gaben des Geistes (Röm 14,17; Gal 5,22). Solchen Frieden gibt die

Das Gegenteil behauptet Theißen. Nach ihm wird der »Friede Jesu« mit der »Pax Romana« kontrastiert. Es sagt, »Bevor der "Herrscher der Welt" angekündigt wird, hinterlässt Jesus seinen Frieden (Joh 14,27). Wenn er "seinen Frieden" mit dem Frieden kontrastiert, wie ihn die Welt gibt, so kontrastiert er ihn m. E. mit der pax romana«²⁵⁰. Nach Theißen ist das politische Motiv nicht nur durch diese beiden Begriffe, sondern auch im ganzen Evangelium sichtbar. Nach ihm trachten die joh Juden Jesus nach dem Leben nicht aufgrund ihres eigenen Willens, sondern unter dem Einfluss des Satans – und, wer hinter dem Satan steckt, das ist der »Herrscher der Welt« (12,31; 14,30; 16,11), der im JohEv auf *die Römer* gedeutet wird²⁵¹. Für die Begründung nennt Theißen zwei Beobachtungen.

Nach der ersten Beobachtung vertritt Judas im JohEv die Rolle als »Herrscher der Welt«, der römische Soldaten befehligt. »Nachdem der Satan in Judas hineingefahren ist, um Jesus ans Kreuz zu bringen (13,27), wird dieser Judas in Joh 14,30 als "Herrscher der Welt" angekündigt und kann in Joh 18,3 "eine Kohorte nehmen", um Jesus zu inhaftieren. Im Römischen Reich wussten damals alle Leser: Eine Kohorte kann nur von einem römischen Mandatsträger befehligt werden. Dieser Judas, in dem sich der Herrscher der Welt verbirgt, befehligt römische Soldaten«²⁵².

Zweitens beobachtet Theißen die politische Anklage gegen Jesus: »Die zweite Beobachtung ergibt sich aus der Verurteilung Jesu. Unverkennbar ist, dass die jüdische Aristokratie den realen Weltherrschern zuliebe Jesu Tod betreibt. Sie erpresst Pilatus dazu, Jesus hinzurichten mit dem Argument: Dieser hat sich selbst zum König gemacht. Wenn du ihn frei lässt, bist du kein Freund des Kaisers mehr (19,12). Weil die jüdischen Ankläger Jesu behaupten, nur einen König zu haben, nämlich den Kaiser, lehnen sie Jesus ab (19,15). Das entscheidende Argument gegen Jesus, das den Ausschlag zu seiner Tötung gibt, ist die Loyalität gegenüber dem Kaiser«²⁵³.

Nach Theißen spielen Judas, der Herrscher der Welt, der Satan und Pilatus jeweils eine Rolle auf einer politisch bedingten Bühne. Judas und die römischen Weltherrscher gehören zusammen und der Satan ist eine symbolische Verdichtung der politischen Macht, von der die Juden abhängig sind. Dazu gehört auch Pilatus. Er ist eine Marionette in diesem politisch bedingten Spiel. Der Herrscher der Welt hat nur eine Scheinselbstständigkeit und auch er ist eine Marionette in diesem Drama. Aber das Drama wird letztlich von Gott bestimmt²⁵⁴.

Wie Theißen behauptet, kann das politische Motiv im JohEv durchaus spürbar sein. Man kann für das politische Motiv im JohEv noch ein Argument anführen. Wenn die Juden Pilatus erpressen, Jesus hinzurichten, sprechen sie: » ... Lässt du diesen frei, so bist du Freund des Kaisers nicht; denn, wer sich zum König macht, der ist gegen den Kaiser« (19,12). Der Begriff »Freund des Kaisers« kann ein Schlüsselwort für den von Jesus neu vorgestellten Freundschaftsgedanken in 15,9-

Welt nicht, d.h. ihr ist wie Geistesgabe und der österliche Christus so auch der Friede fremd«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 569.

²⁵⁰ Vgl. G. THEISSEN, Die Religion, 276.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd., 276-277.

²⁵³ Ebd., 277.

²⁵⁴ Ebd.

17 sein. Nach Abschluss der ersten Abschiedsrede lehnt Jesus die Bezeichnung »Sklave«, die dem Kyrios-Titel korrespondiert, als Bezeichnung der Jünger ab und nennt die Jünger unmittelbar »Freunde« (15,15). Hatte der Kyrios-Titel die Funktion, in der ersten Abschiedsrede die Fragen der Jünger einzuleiten, so wird in 15,9-17 unmittelbar die Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern selbst mit dem Kyrios-Titel behandelt.

Aber bevor wir auf das entscheidende Thema »Freunde Jesu« in 15,9-17 eingehen, sei hier unser Ergebnis zum Kyrios-Titel in der ersten Abschiedsrede zusammengefasst: Der Kyrios-Titel kommt insgesamt fünfmal in der ersten Abschiedsrede vor und er leitet immer die Fragen der Jünger ein. Die Fragen der Jünger werden von Joh geschickt als literarisches Mittel benutzt, um den Kernpunkt des Gesprächs hervorzuheben und Jesus die Gelegenheit zu weiteren Ausführungen zu geben²⁵⁵. Wie die Kyrie-Aussagen im ersten Teil weisen auch die Fragen der Jünger in der ersten Abschiedsrede auf eine Doppeldeutigkeit. Zum einen zeigen sie ein Unverständnis und zum anderen enthalten sie trotz des Unverständnisses den Willen, Jesus zu folgen. Sie stehen nicht bloß vor Jesus, sondern sie stehen vor dem »Herrn«, weil sie ihre Fragen zum Glaubensverhältnis immer mit dem Kyrios-Titel stellen.

²⁵⁵ Woher ist Joh die Idee gekommen, die erste Abschiedsrede zu dialogisieren? Man kann Folgendes vermuten. Die Idee scheint ihm im ersten Abschnitt gekommen zu sein. Bis zum Gespräch mit Petrus – Ankündigung seiner Verleugnung – entsprechen die meisten joh Erzählungen den synoptischen Evangelien. Dazu wollte Joh die Worte Jesu über das Glaubensverhältnis anfügen, die zuvor in der joh Gemeinde vorhanden waren und in den Abschiedsreden entfaltet worden sind. Die Abendmahlsituation ist eine besonders gute Gelegenheit für Joh, das Glaubensverhältnis zu vertiefen und seine Theologie im kompakten Rahmen darzustellen, weil Jesus gerade seine öffentliche Wirksamkeit abgeschlossen hat und eine solche Gelegenheit in der Passionsgeschichte kaum zu finden ist. Das Entscheidende für die Dialogisierung ist m. E., dass die Ankündigung der Verleugnung des Petrus aus einem Gespräch besteht. Die Erzählung wurde nicht von Joh dialogisiert, weil das Gespräch auch in den synoptischen Evangelien zu finden ist. In der Tat ist der erste Abschnitt anders als andere Abschnitte nicht glatt in drei Teile abzugrenzen (zweimalige Frage und Antwort). Nach dem ersten Abschnitt hat Joh 14,1-31 angefügt, und zwar durch Dialogisierung entsprechend dem ersten Abschnitt. Im Prinzip kann man die Schwerpunkte der Inhalte durch ein Gespräch besser verstehen. (Dass 14,1-31 eine bewusste Komposition des Joh ist, wurde von Becker zu Recht beobachtet: »14,1 beginnt ein neuer größerer Abschnitt, der unter anderen Gesichtspunkten als 13,31ff. den Fortgang Jesu reflektiert. Das neu einsetzende, einleitende Trostwort samt Glaubensaufforderung (14,1): "Euer Herz erschrecke nicht! Glaubet an Gott und glaubet an mich!" wendet den Blick nicht nur von dem einzelnen Jünger Petrus auf alle Jünger, sondern wird auch mit seinem ersten Satz im Schlussabschnitt 14,27-31 mit geringfügiger Erweiterung wörtlich wieder aufgegriffen: "Euer Herz erschrecke nicht und verzage nicht!" (14,27b). Da dieser Imperativ sonst im Johannesevangelium nicht mehr Verarbeitung fand, darf um so eher gefolgert werden, dass 14,1 und 14,27b als aufeinander bezogen verstanden sein wollen. Es liegt also bewusste Komposition vor. [...] Diese Erkenntnis zeigt, dass 13,31-38 (ohne V34f.) der einleitende Abschnitt innerhalb der Gesamtkomposition 13,31-14,31 sein will und dass der Verfasser dieser Redekomposition selbst in 14,27ff. den Abschluss sah, also damit auch in 14,1-26 den großen Mittelteil der Rede«. J. BECKER, Abschiedsreden, 220-221). 14,1-31 ist eine bewusste Komposition, die Joh dialogisiert hat. Es ist anzunehmen, dass auch 14,1-31 außer dem Gespräch mit Petrus schon in der Form eines Gesprächs Joh überliefert wurde, weil eine zusammenhängende Gedankenlinie von Joh sowohl in Worten Jesu als auch in den Fragen der Jünger bruchlos erkennbar ist. Joh wollte die Schwerpunkte des Gesprächs durch die Fragen der Jünger hervorheben und sie nochmals mit Worten Jesu verstärken.

C. Weinstockrede

Der Aufbau von 15,1-17

Der Aufbau der Weinstockrede (15,1-17) wird von Joh.-Forschern verschieden bestimmt. Zunächst ist klar, dass sich die Weinstockrede inhaltlich in zwei Abschnitte unterteilt. Ein Problem ist dabei die Zugehörigkeit der Redeeinheit V9-11.

Die erste Möglichkeit besteht darin, dass die Redeeinheit V9-11 zur vorherigen Rede gehört. Diese Möglichkeit wird von Schnackenburg vertreten²⁵⁶. Er betont die kontinuierliche Gedankenlinie zwischen V1-8 und V9-11 und nennt dafür folgende Gründe. Zum einen seien die Angesprochenen in V1-8 in die Liebe Jesu in V9 aufgenommen. »In der Erwählung und Annahme von Jüngern (vgl. V16) gibt Jesus die Liebe des Vaters, die ihn selbst umfängt und zu seinem Werk vorantreibt, weiter (vgl. 17,26). Daraus aber entspringt die neue Mahnung: Bleibt in meiner Liebe, nämlich indem ihr euch als meine Jünger erweist und bewährt! Darum wird man damit auch keinen neuen Abschnitt beginnen dürfen«²⁵⁷. Nach Schnackenburg ist es eine vertiefende Weiterführung der Weinstockrede im Blick auf das Fruchtbringen der Jünger, weil sich das Fruchtbringen zutiefst als Liebe enthüllt. Zum anderen zeigt nach ihm der Vater in V9.10 eine enge Verbindung zu V8, denn der Blick in V9.10 bleibt wie in V8 immer noch auf den Vater gerichtet²⁵⁸.

Die zweite Möglichkeit besteht in der Annahme, dass V9-11 zur folgenden Rede gehört²⁵⁹. Für diese Möglichkeit können folgende Argumente genannt werden: Erstens wird in dieser Redeeinheit ein neuer Begriff eingeführt. In V9 kommt das Motiv »Liebe« zum ersten Mal in der Weinstockrede vor. Dieser neu eingeführte Begriff kann den Anfang eines neuen Abschnittes bezeichnen. Zweitens ist eine kontinuierliche Gedankenlinie zwischen V9-11 und V12-17 erkennbar. Zum einen wird der neue Begriff »Liebe« in V12-17 vertiefend weitergeführt und zum anderen bilden die Gebote V10 (ἐντολάς) mit dem Gebot V12 (ἐντολή) eine Verbindungslinie.

Neben der ersten und zweiten Möglichkeit kann man sich noch eine dritte Möglichkeit vorstellen. Es besteht die Annahme, die Redeeinheit V9-11 als Übergangsvers anzusehen²⁶⁰. Trotz der Kontinuität zwischen V1-8 und V9-11 (der ersten Möglichkeit) und zwischen V9-11 und V12-17 (der zweiten Möglichkeit) ist auffallend, dass V11 einen abschließenden Charakter hat, besonders mit der Wendung ταῦτα λελάληκα ὑμῖν²⁶¹. Und nach diesem abschließenden Vers entsprechen V12 und V17 einander. V12-17 bilden einen zusammenhängenden

²⁵⁶ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 103-108; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 269.

²⁵⁷ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 116.

²⁵⁸ Vgl. ebd.

²⁵⁹ Vgl. R. BULTMANN, *Johannesevangelium*, 406-421; J. BECKER, *Johannes*, 575-577; DERS., *Abschiedsreden*, 229-236; U. SCHNELLE, *Abschiedsreden*, 73; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 409-416; K. WENGST, *Johannesevangelium*, II, 138-147; Für eine andere Unterteilung vgl. L. SCHENKE (1-2/ 3-8/ 9-17), *Johannes*, 297-304; R. E. BROWN (1-6/ 7-17), *John*, II, 665-684.

²⁶⁰ Vgl. A. DETTWILER, *Erhöhten*, 80.94-97.

²⁶¹ Für den abschließenden Charakter von der Wendung ταῦτα λελάληκα ὑμῖν vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 104-106.117.

Redeblock, und dabei markiert V12 die Einleitung und V17 den Schluss – mit der Wendung ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν. Daher kann man vermuten, dass die Weinstockrede in mehreren Schichten gewachsen ist.

Die erste Schicht ist V1-8. Sie variiert in zwei Durchgängen, jeweils beginnend mit dem ἐγὼ εἰμι (V1.5), denselben Grundgedanken »Bleiben in Jesus«. V8 kehrt in gewisser Weise zu V1.2 zurück²⁶². Die zweite Schicht ist V9-11. Inhaltlich bringen diese Verse eine Vertiefung des bisher Ausgeführten. Sie stellen eine komprimierte Auslegung des ersten Redeblocks V1-8 dar²⁶³. Der Grundgedanke »Bleiben in Jesus« wird in dieser Redeeinheit durch einen neu eingeführten Begriff »Liebe« ausgelegt. »Bleiben in Jesus« heißt nun in konkreter Weise »Bleiben in der Liebe Jesu«. Nach der Mahnung »Bleibt in meiner Liebe!« in V9 werden weitere Verse, immer wieder dasselbe erläuternd, dazugefügt. Die konkrete Weise, wie die Jünger die Aufforderung »Bleibt in meiner Liebe!« erfüllen können, wird in V10 erklärt. Wie Jesus die Gebote seines Vaters hält und so in seiner Liebe bleibt, sollen die Jünger die Gebote Jesu halten, dann können sie in der Liebe Jesu bleiben. V11 formuliert abschließend mit ἵνα den Sinn und Zweck, der als Abschluss nicht nur für die Redeeinheit V9-11, sondern auch für das ganze bisher Ausgeführte gelten kann.

Die dritte Schicht ist V12-17. In V12 werden die Gebote Jesu von V10 aufgenommen und fortsetzend erläutert. Jesus sagte in V10, dass die Jünger in der Liebe Jesu bleiben sollen, indem sie seine Gebote halten. Was ist dann der »Inhalt« dieser Gebote Jesu? Was sollen die Jünger konkret halten? Das ist die gegenseitige Liebe V12, die im Schluss V17 nochmals wiederholt wird: »Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe« (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους vgl. 13,34-35).

Der Freundschaftsgedanke in der Weinstockrede

Im dritten Redeblock V12-17 wird der Begriff »Liebe« vertiefend exegesiert. Höchster Erweis der Liebe ist die Hingabe des Lebens, wie ein Allgemeinsatz sagt, der durch die Zufügung »für seine Freunde« auffällt (V13). Dieses Stichwort »Freunde« wird in V14f aufgenommen und das Verhältnis Jesu zu den Jüngern als Freundschaftsverhältnis erklärt. Jesus nennt die Jünger »Freunde«.

Der gegensätzliche Begriff vom Freund ist im joh Kontext »Sklave«²⁶⁴. Der Unterschied zwischen dem Freund und dem Sklaven ist »Freiheit«. In der Auseinandersetzung mit den Juden war die Freiheit in Bezug auf das Sklavenverhältnis schon einmal als Thema aufgetaucht (8,30-36). Da sagte Jesus: »Wenn ihr an meinem Wort bleiben werdet, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen«. Aber die Juden verstehen sich nicht als Sklaven und protestieren: »Wir sind Abrahams

²⁶² V1-8 sind eine Bildrede aus dem »Weinstockmotiv«. Für den Hintergrund dieses Motivs vgl. ebd., 118-123; R. E. BROWN, John, II, 669-672; A. DETTWILER, Erhöhten, 87-89.

²⁶³ Dettwiler geht davon aus, dass sämtliche Aussagen der V9.10 auf die V1-4a Bezug nehmen: »Die V9a-c erläutern die V1.3.4a, der Kommentarsatz V10 erläutert V2«. Vgl. ebd., 95; Aber aufgrund des inhaltlichen Rahmens der Thematik kann man annehmen, dass V9-11 die Auslegung des ganzen Abschnitts V1-8 ist, weil der zweite Durchgang (V5-8) eine Duplikation des ersten (V1-4) ist, der denselben Grundgedanken variiert.

²⁶⁴ In V15 sagt Jesus: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte ... «.

Kinder und sind niemals jemandes Sklave gewesen. Wie sprichst du dann: Ihr sollt frei werden?«. Jesus antwortete zu ihnen: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer Sünde tut, der ist der Sünde Sklave. Der Sklave bleibt nicht ewig im Haus; der Sohn bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei«. Nur der Sohn kann die Sklaven frei machen, damit sie im Haus des Vaters für immer bleiben können.

Noch entscheidender für den Unterschied zwischen dem Freund und Sklaven ist im Joh Sinn ein »Wissen«. Jesus will die Jünger nicht mehr Sklaven nennen, denn der Sklave *weiß nicht*, was sein Herr tut. Vielmehr hat Jesus die Jünger Freunde genannt, denn er hat den Jüngern *alles mitgeteilt*, was er von seinem Vater gehört hat (V15). Das Wissen als Kriterium zur Unterscheidung von Freunden und Sklaven wird von Barrett zu Recht betont: »the difference between a δούλος and a φίλος lies not in doing or not doing the will of God, but in understanding or not understanding it. The disciples are φίλοι because Jesus has declared to them the whole counsel of God. [...] It is characteristic of John that that which (according to him) distinguishes the friend from the slave is knowledge, and that knowledge should be very closely related to love«²⁶⁵.

Eigentlich können die Jünger nicht Freunde Jesu sein, denn sie reden Jesus mit dem Kyrios-Titel an. Solange sie Jesus mit dem Kyrios-Titel anreden, betrachten sie sich implizit als Sklaven. Aber Jesus lehnt die Bezeichnung »Sklave« für die Jünger ab und nennt sie unmittelbar Freunde. Wie kann man dann dieses neue Verhältnis Jesu zu den Jüngern definieren? Es ist auffallend, dass der Kyrios-Titel im JohEv trotz Erklärung der Jünger als Freunde nicht aufgegeben wird. Obwohl der Kyrios-Titel in den folgenden Nachträgen – in der zweiten Abschiedsrede und im Gebet Jesu – und in der Passionsgeschichte nicht vorkommt²⁶⁶, wird er im Ostergeschehen intensiver verwendet (vgl. Kap. 20-21). Daher kann man dieses neu vorgestellte

²⁶⁵ C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 398; Schnackenburg betont dagegen das Tun als Kriterium der Freundschaft. Er sagt, »Der Satz hat appellative Kraft: Die Jünger dürfen sich als Freunde Jesu betrachten, wenn sie *tun*, was er ihnen aufträgt«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 125; Schenke verbindet das Wissen konkret mit dem Tod Jesu. Nach ihm hat Jesus an dieser Stelle die Jünger Freunde genannt, damit sein Tod durch das Nicht-Verstehen der Jünger als Sklaven nicht vergeblich wird: »Jesus will nicht, dass sein Tod als das Sterben eines "Kyrios" für seine Sklaven angesehen wird, denn dann könnte niemand ihn verstehen: "Ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut". Der Abstand zwischen Herr und Knecht wird durch das Denken entscheidend bestimmt. Jesus dagegen hat, obwohl "Lehrer und Herr" (13,13), seine Jünger zu *Freunden* gemacht und damit zu Gleichgesinnten, sodass sie seinen Tod als Sterben für die Freunde von innen heraus begreifen können. Als Freunde sind sie nämlich befähigt worden, ebenso zu lieben«. Vgl. L. SCHENKE, *Johannes*, 303.

²⁶⁶ Die einzige Ausnahme ist 15,20: »... Der Sklave ist nicht größer als sein Herr«. Das ist der gleiche Spruch wie 13,16. Wenn Jesus die Jünger Freunde nennt, sollte die Sklavenbezeichnung nicht mehr erscheinen. Warum kommt dann die Sklavenbezeichnung nach der Weinstockrede nochmals vor? Dazu kann man Folgendes vermuten. Der Spruch wird wie bei der Fußwaschung für die Betonung der Zugehörigkeit der Jünger zu Jesus verwendet. In der zweiten Abschiedsrede wird die Verfolgung der Jünger von der Welt vorausgesetzt, wie die Einleitung der zweiten Abschiedsrede zeigt: »Wenn euch die Welt hasst, so wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasst euch die Welt« (15,18-19). Dann hat der Spruch in 15,20 die Funktion, die Verfolgung der Jünger unter die Passion Jesu unterzuordnen: »Gedenkt an das Wort, das ich euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie eures auch halten« (15,20). Also wird der Spruch unabhängig vom Freundschaftsverhältnis zur Betonung der Zugehörigkeit der Jünger zu Jesus verwendet.

Verhältnis Jesu zu den Jüngern folgendermaßen definieren: Es ist weder ein Kyrios-Sklave-Verhältnis noch ein Freund-Freund-Verhältnis, sondern ein Kyrios-Freund-Verhältnis.

Woher ist Joh diese Idee gekommen? Hat Joh den Gedanken »des Kyrios-Freund-Verhältnisses« allein geschaffen, oder kann man dafür ein Vorbild in der Antike finden? Abgesehen von der Frage, ob die Jüngerschaft neu definiert und für alle Glaubenden erweitert wird, weil Jesus zu den Juden sagt: »Wenn ihr an meinem Wort bleiben werdet, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger ...« (8,30) und weil sich wahre Jüngerschaft im Fruchtbringen erweist (15,8), zielt unser Interesse auf die *Herkunft* dieses Gedankens. Also, nicht die Gültigkeit dieses Gedankens (in der Zukunft), sondern seine Herkunft (aus der Vergangenheit) interessiert in unserem Zusammenhang, denn im Prinzip ist klar, dass die Herkunft eines Gedankens zuerst berücksichtigt werden soll, bevor man seine Gültigkeit betrachtet. Wenn die Herkunft dieses Kyrios-Freund-Verhältnisses einleuchtend geklärt wird, können wir weiter fragen, in welchem Sinn und unter welchen Umständen Joh diesen Gedanken verwendet hat, und wie weit dieser Gedanke erweitert werden kann.

Der Titel »Philos« in der Antike

Kortenbeutel hat bewiesen, dass »Philos« in der Antike häufig als Titel verwendet wird: »In griechischen Monarchien der klassischen und hellenistischen Zeit wurden die Männer aus der engeren Umgebung eines Königs oder Tyrannen häufig als P. bezeichnet. In den verschiedensten Lagen ruft sie der König zusammen und legt ihnen seine Pläne zur Beratung vor. Häufig sind die P. Offiziere«²⁶⁷. Während die Bezeichnung »Philos« unter Alexander dem Großen in ihrer Bedeutung zurücktritt, wächst ihre Bedeutung unter den Diadochen. Einen Wendepunkt für die Bezeichnung »Philos« sind die hellenistischen Monarchien. Besonders seit den Zeiten Ptolemaios V. Epiphanes bedeutet der Zusatz τῶν φίλων lediglich, dass der Betreffende zu der Hofrangklasse der Philoi gehört²⁶⁸. Die Bezeichnung τῶν φίλων ist nach Kortenbeutel von daher ein reiner Titel geworden. Nicht nur im ptolemäischen Ägypten, sondern auch in den anderen hellenistischen Monarchien, wie in Makedonien, im Pergamenischen Reich, im Seleukidenreich, im Pontischen Reich und im Partherreich, findet man zahlreiche Belege dafür, dass Philos eine Hofrangklasse bezeichnet²⁶⁹.

Die Verwendung des Philos als Titel im Römischen Reich wird besonders von Bammel erhellt. Er geht davon aus, dass der Ausdruck »Freund des Kaisers« in 19,12, der meist als paraphrasierender Ausdruck einer allgemeineren Bezeichnung der Freundschaft verstanden wurde, einen konkreteren Bezug auf die römische Titulatur hat²⁷⁰. Er sagt, »Im augusteischen Rom gab es die Gruppe der amici Augusti; unter Tiberius blieb es so. Dies ist um so bedeutsamer, als die Einrichtung direkt vom Ptolemäerhofe übernommen zu sein scheint und so indirekt auch die seleukidische Institution eine Erneuerung erfahren hat. Damit war auch der φίλος-Begriff der Makkabäerbücher wieder höchst aktuelle Gegenwart. Amici Caesaris waren generell alle Senatoren, Ritter nur, soweit sie besonders dazu berufen waren.

²⁶⁷ H. KORTENBEUTEL, Art. Philos, in: Pauly-Wissowa, XX-1, 95.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 96.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 96-103; Für weitere Belege vgl. G. STÄHLIN, Art. φίλος, in ThWb IX, 149-151.

²⁷⁰ E. BAMMEL, φίλος τοῦ Καίσαρος, ThLZ (1952) 205-210.

Pilatus aber war Ritter, so dass sich über seine Zugehörigkeit zu den amici a limine nichts aussagen lässt²⁷¹.

Aber Bammel vermutet, dass Pilatus die Titulatur φίλος bekommen haben mag, weil er in der Nähe von Aelius Sejanus gewesen ist: »Das Einzige, was wir über seine Stellung in Rom erschließen können, ist, dass er eine Kreatur Sejans war. [...] So darf man schließen, dass auch der Ritter Pilatus, der mit der in Rom immer für wichtig gehaltenen Prokuratur Judäa betraut und zudem von Sejan mit einem Sonderauftrag in Marsch gesetzt wurde, unter die amici aufgenommen war. Die Bezeichnung des Pilatus als φίλος τοῦ Καίσαρος entspricht so ganz dem Bild, das uns die anderen Quellen vermitteln²⁷².

Pilatus ist nach Bammel in unsichere Lage geraten, nachdem Sejanus gestürzt worden war. Pilatus hatte eigentlich an Jesus keine Schuld gefunden und daraufhin in mehrfacher Weise versucht, sich über seine Freilassung mit den Juden zu einigen. Aber er begegnet einem immer hartnäckiger werdenden Tötungswillen der Juden. In dieser Situation drohten nach Bammel die Juden Pilatus mit der Aussage »οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος«: »Das war einsichtig, dass Pilatus in der Gefahr stand, aus der φιλία τοῦ Καίσαρος auf höchst unsanfte Weise entfernt zu werden, das war klar, dass auch nur der Anschein der Begünstigung eines Hochverrätters dies drohende Verhängnis zu einem unentrinnbaren machen konnte, und dass in Rom in diesem Augenblick auch eine wenig begründete Anzeige aufmerksame Ohren finden würde; und darum wird das Zweideutige der Prämisse von dem bezwingenden Klang jener Formel überdeckt²⁷³.

Bammel nimmt als sicher an, dass den Juden in Jerusalem die innenpolitische Situation des Römischen Reiches wohl bekannt war. Er meint, Kaiphas wäre ein schlechter Politiker gewesen, wenn er das nicht ausgenutzt hätte. Dass er ein guter Politiker war, beweise die Tatsache, dass er sich so lange wie kein anderer Hohepriester in herodianisch-römischer Zeit in seinem Amte hielt²⁷⁴.

Das Argument von Bammel hat in unserem Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Denn das Problem, ob Joh Philos als römische Titulatur kannte, hat eine unmittelbare Beziehung zu dem neuen Verhältnis Jesu zu den Jüngern in V13-16. Es ist auch entscheidend dafür, ob die Jünger durch die Verkündigung Jesu als Freunde in einen besonderen Status, wie die Senatoren oder Ritter im Römischen Reich, gehoben wurden. Barrett urteilt negativ über das politische Motiv von »Philos«: »The existence of a superior group of φίλοι, distinguished from δοῦλοι, recalls both gnosticism and the mystery cults (cf. Clement of Alexandria, *Strom.* VII, II, where the γνωστικός is τέλειος, φίλος, and υἱός); but it must always be remembered that for John the distinguishing marks of those who become φίλοι are the obedience and humility shown by Jesus himself. φίλος probably became a technical term for "Christian"²⁷⁵.

²⁷¹ Ebd., 207.

²⁷² Ebd., 207-208.

²⁷³ Ebd., 209-210.

²⁷⁴ Ebd., 210.

²⁷⁵ C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 398.

Stählin nimmt dagegen an, dass ein politisches Motiv hinter dem Ausdruck »Freund des Kaisers« steht und der Ausdruck an den geläufigen Hofitel anknüpft: »Bei Johannes kommt auch einmal, nur hier im Neuen Testament, der politische φίλος-Begriff vor. Dem mit der Verurteilung Jesu zögernden Pilatus rufen die Juden zu ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος (19,12). Ob dieser Titel hier im technischen Sinn gebraucht ist, mag bezweifelt werden; denn die Juden vermögen Pilatus den Titel nicht zu entziehen, sie geben vielmehr ein Urteil über das Verhältnis des Pilatus zum Kaiser ab. Wohl aber knüpft das Wort an den geläufigen Hofitel an«²⁷⁶. Nicht nur bei Stählin, sondern auch in manchen Kommentaren hat Bammel Zustimmung gefunden²⁷⁷. Vor allem ist das Argument von Bammel, dass der Ausdruck »Freund des Kaisers« in 19,12 einen konkreten Bezug zur römischen Titulatur habe, überzeugend. Wie Bammel behauptet, spielt der Ausdruck eine entscheidende Rolle bei der Änderung des Verhaltens bei Pilatus. Der Entzug des Titels »Freund des Kaisers« wird als Drohung gegen Pilatus eingesetzt und bewirkt mehr als die Vorwürfe gegen Jesus. Wenn Joh die Verurteilung Jesu so berichtet, dass Pilatus anlässlich dieses Ausdrucks sein Verhalten so drastisch ändert, dürfte »Freund des Kaisers« dem Joh als römischer Titel bekannt gewesen sein.

Wenn Joh »Freund des Kaisers« als hochwürdige Titulatur im Römischen Reich kannte, sollte man den Freundschaftsgedanken in V13-16 unter diesem Aspekt betrachten. Der Freundschaftsgedanke in V13-16 erklärt sich dann aus den damaligen politischen Umständen. Einerseits wurden damals Offiziere oder Ritter vom Kaiser oder König berufen und konnten den Titel φίλος erhalten. So ist es auch im JohEv. Nicht die Jünger haben Jesus erwählt, sondern Jesus hat sie erwählt²⁷⁸. Und Jesus hat die Jünger Freunde genannt, wie der König die Titulatur φίλος den Offizieren verleiht. Zweitens legt der König seine Pläne den φίλοι vor. Sie sind so nah und eng verbunden, dass es keine Geheimnisse unter ihnen gibt. Im

²⁷⁶ G. STÄHLIN, Art. φίλος, in ThWb IX, 164-165.

²⁷⁷ Das Argument von Bammel wurde allgemein in manchen Kommentaren anerkannt. Vgl. R. E. BROWN, John, II, 879-880.893-894; R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, III, 303; J. BECKER, Johannes, 684-685; G. R. BEASLEY-MURRAY, John, 340-341; B. LINDARS, The Gospel of John, 569-570; Nur das Datum der Verurteilung Jesu war umstritten bei der Behauptung von Bammel, dass Pilatus in unsichere Lage geraten sei, nachdem Sejanus gestürzt wurde. Am 18. 10. 31 wurde Sejanus gestürzt und viele seiner Anhänger wurden in seinen Sturz hineingezogen. Ob das schon vor der Verurteilung Jesu geschah, muss wegen des ungewissen Todesdatums Jesu (im Jahre 30 oder 33?) offen bleiben. Aber es genügt, dass die Juden die Situation des römischen Präfekten gegenüber dem misstrauischen Tiberius geschickt ausnutzen, um ihn unter massiven politischen Druck zu setzen. Tiberius reagierte, wie bekannt, auf jedes Anzeichen eines Majestätsverbrechens äußerst empfindlich und hart.

²⁷⁸ In der ganzen Weinstockrede wird die »Initiative Jesu« durchaus vorausgesetzt. Darüber betont Haenchen zu Recht: »Die Rebe ist keine selbständige Wesenheit gegenüber dem Weinstock, und der Kraftfluss vom Weinstock geht zur Rebe und nicht umgekehrt. Jesus ist, wie darum V14 sagen kann, gegenüber den Seinen der Gebietende, der Auftraggeber. Wenn er (V15) für sie den Namen δοῦλοι, Knechte, ablehnt, so deshalb, weil der Knecht blind, ohne Einsicht dem Befehl des Herrn gehorcht und nicht mit dem freudig verstehenden Herzen des Freundes. Aber das ergibt keine Gleichstellung: Jesus hat die Seinen gewählt, nicht umgekehrt. Er hat sie "gesetzt", bestimmt, dazu gemacht, dass sie bleibende Frucht bringen«. Vgl. E. HAENCHEN, Johannesevangelium, 483; Ebenso ist es bei Wengst: »Jesu Schülerschaft ist mit ihm befreundet, weil er sie ins Vertrauen gezogen hat. Aber nicht ist er in gleicher Weise ihr Freund; zusammen bilden sie keinen Freundschaftsbund. Das im Vergleich von Herr und Sklave ausgesagte Gefälle bleibt bestehen. Das bringt Jesus am Beginn von V16 deutlich zum Ausdruck: "Nicht ihr habt euch mich erwählt, sondern ich habe mir euch erwählt"«. Vgl. K. WENGST, Johannesevangelium, II, 146.

JohEv nennt Jesus die Jünger Freunde, denn er hat ihnen alles mitgeteilt, was er von seinem Vater gehört hat. Nur die Jünger werden für diesen exklusiven Dialog ausgewählt.

Nur ganz wenige Personen werden im JohEv Freunde Jesu genannt: nur Johannes der Täufer, Lazarus und die Jünger. Die Annahme, dass Joh die hochwürdige Titulatur φίλος vom Römischen Reich kannte, wird durch diese beschränkte Verwendung des Begriffs φίλος bestätigt. Wenn nur diese wenigen Personen als Freunde Jesu im JohEv bezeichnet werden, wird hier eine Rangklasse unter den Glaubenden sichtbar.

Aufgrund der Annahme, dass φίλος als Titulatur im Römischen Reich der Anlass für den Freundschaftsgedanken im JohEv war, soll das Verhältnis Jesu zu den Jüngern als *Sonderverhältnis* verstanden werden. Im JohEv werden die Glaubenden »Kinder Gottes« genannt (1,12; 11,51-52). Zu den »Kindern Gottes« gehören auch die Jünger (vgl. 13,33). Das Kinder Gottes-Verhältnis kann also im JohEv als *generelles Verhältnis* zwischen Gott (bzw. Jesus) und den Glaubenden verstanden werden. Darin besitzen die Jünger ein Sonderverhältnis, denn sie werden Freunde Jesu genannt. Im JohEv werden nur die großen Gestalten – Johannes der Täufer, Lazarus und die Jünger – Freunde Jesu genannt, wie auch im AT nur die großen Gestalten – Abraham (Jes 41,8; 2 Chr 20,7 vgl. Jak 2,23) und Mose (Ex 33,11) – als Freunde Gottes gedeutet werden.

Zur Gültigkeit dieses Freundschaftsgedankens kann man Folgendes sagen. Der Freundschaftsgedanke scheint – aufgrund von 8,30 und 15,8 – offen für alle Glaubenden zu sein, aber man kann im JohEv keine direkten Belege dafür finden. Die Frage, ob der Freundschaftsgedanke für alle Glaubenden geöffnet ist, gehört vielleicht schon zur Hermeneutik, aber exegetisch ist festzuhalten, dass Joh in seinem Evangelium nur die großen Gestalten als Freunde Jesu angesehen hat.

V. Der Osterteil

Im Osterteil wird Jesus als Kyrios im christologischen Vollsinn des Wortes bezeichnet. Bisher waren die Kyrios-Aussagen mehrdeutig: Zum einen bezeichneten sie im profanen Sinne einen Höhergestellten, den man mit »Herr« anredet, und zum anderen waren diese profanen Kyrios-Anreden für den Leser des Evangeliums für den vollen Titel Kyrios transparent. Aber im Osterteil wird Jesus im vollen christologischen Sinne unmittelbar als Kyrios angekündigt, indem von ihm als »der Herr« - in der dritten Person mit Artikel - gesprochen wird. Diese Rede vom Kyrios mit Artikel war im ersten Teil nur für den Erzähler charakteristisch (4,1; 6,23; 11,2) und in den Abschiedsreden nur für Jesus (13,13f vgl. 13,16; 15,15.20). Aber im Osterteil übernehmen auch die Jünger diesen Sprachgebrauch (20,2.13.18.25; 21,7).

Bei der Begegnung mit Jesus erhält Maria einen Auftrag gegenüber den Jüngern und bezeugt ihnen: »Ich habe den Herrn gesehen« (20,18). Wie Maria gegenüber ihnen getan hat, bezeugen die anderen Jünger gegenüber Thomas, der am Osterabend nicht anwesend war: »Wir haben den Herrn gesehen« (20,25). Und beim Fischzug spricht der Lieblingsjünger Petrus in einer kurzen Formel: »Es ist der Herr!« (21,7). Bisher wurde Jesus weder von den Jüngern noch von den Personen Kyrios - mit Artikel - genannt. Indem aber die Jünger diesen Sprachgebrauch übernehmen, wird Jesus für sie »der Herr« schlechthin.

Nicht nur die Jünger, sondern auch der Erzähler selbst führt diese Rede vom Kyrios weiter. Bei der ersten Erscheinung Jesu gegenüber den Jüngern findet man das erzählerische »der Herr«: »Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen« (20,20). Auch bei der dritten Erscheinung Jesu findet sich wieder das erzählerische »der Herr«: »Denn sie wussten, dass es der Herr war« (21,12).

Der Kyrios-Titel wurzelt ursprünglich im Osterglauben. Die vorpaulinische Formel (Röm 10,9) weist darauf hin, dass die Auferstehung Jesu von den Toten der Grund für seine Verehrung als »Kyrios« war. Nach Ostern wurde der Auferstandene neben Gott verehrt und durch die Verehrung Jesu als Kyrios wurde Jesus in die Nähe Gottes gerückt. Diese Verehrung Jesu war also eng mit dem Kyrios-Titel verbunden, und das ist auch im JohEv sichtbar. Am Anfang des Auferstehungsberichtes nennt Maria längst Jesus »den Herrn«, bevor sie seine Auferstehung kennt: »Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus und zu dem andern Jünger, den Jesus lieb hatte, und spricht zu ihnen: Sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grab, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben« (20,2 vgl. 20,13). Das ist die erste Verwendung von Kyrios mit Artikel durch eine Person außer Jesus und dem Erzähler im JohEv. Wenn Maria Jesus »den Herrn« nennt, obwohl sie noch nichts von der Auferstehung Jesu weiß, ist dann dieses »Kyrios« von der im Osterglauben wurzelnden Verehrung Jesu weit entfernt? Dazu kann man Folgendes sagen:

Durch die zeitliche Angabe »Am ersten Tag der Woche« und die Einführung einer neuen Person »Maria von Magdala« (20,1a) kann der Leser merken, dass jetzt der Auferstehungsbericht anfängt. Durch die Entfernung des Steins vom Grab kann

man ahnen, dass Jesus schon auferstanden ist (20,1b). Das Nicht-Wissen der Jünger über die Auferstehung Jesu (vgl. 20,2.9.14.25; 21,4) steht in Spannung zu ihrem Wissen (20,8.16.18.20.28; 21,7.12) im Laufe der Erzählung, aber dem Leser wurde die Auferstehung Jesu schon am Anfang durch den Einführungsvers 20,1 angedeutet. Das heißt, was dem Leser von Beginn des Auferstehungsberichtes an signalisiert wurde, ist, dass es jetzt nicht um den gestorbenen Jesus, sondern um den auferstandenen *Herrn* geht. Auch Becker nimmt an, dass »der Herr« in 20,2 als christologische Herrenbezeichnung verwendet wird, die in der Ostererfahrung wurzelt: »Erstmals taucht mit V2 die christologische Herrenbezeichnung (*Kyrios*) im ursprünglichen Evangelium auf (vgl. zu 13,13f). Sie kommt auf E [Evangelist Johannes] durch den PB [Passionsbericht], dem in jedem Fall 20,2.18.20 zuzuschreiben sind. Sie gehört zur sprachlichen Typik bei der joh Formulierung der Ostererfahrung (20,18.20.25: jeweils Verb des Sehens mit *Kyrios* als Objekt; vgl. auch 1 Kor 9,1) und zeigt in 20,28 ihren alten akklamatorischen Haftpunkt (vgl. Phil 2,11)«²⁷⁹. Auch Brown vermutet, dass »der Herr« in 20,2 den Glauben der christlichen Gemeinde ausdrückt: »Perhaps, now that he is describing the post-resurrectional period, the evangelist becomes more free, acknowledging that this title became common as an expression of the faith of the Christian community. One may object that Mary does not yet believe in Jesus as the Lord, but this objection also applies to the use of "my Lord" in 13«²⁸⁰. In diesem Zusammenhang ist die Rede »der Herr« von Maria in 20,2 recht passend. Während Maria nicht weiß, wo der Leichnam Jesu hingelegt wurde, kann der Leser ahnen, warum der Stein vom Grab weggerollt wurde und das Grab leer ist.

In diesem Auferstehungsbericht sind zwei Perikopen für unseren Zusammenhang besonders wichtig. Im Thomasbekenntnis zeigt die Doppelwendung »Mein Herr und mein Gott« den Höhepunkt des *Kyrios*-Titels an, und im Dialog zwischen dem Auferstandenen und Petrus wird das Verhältnis zwischen »Herr-Sein« und »Freund-Sein« thematisiert.

A. Thomasbekenntnis

Das Thomasbekenntnis stellt den Höhepunkt der Verwendung des *Kyrios*-Titels dar: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (20,28). Für dieses Bekenntnis, das aufgrund der Verbindungsform zwischen Gott und *Kyrios* charakteristisch ist, werden von Joh.-Forschern zwei Vergleichsmöglichkeiten dargestellt. Nach dem Bericht von Sueton wurde die Bezeichnung »Dominus et Deus noster« von Kaiser Domitian beansprucht²⁸¹. Anhand der Ähnlichkeit der Form wird das Thomasbekenntnis mit dieser Bezeichnung von Domitian verglichen. Zweitens wird von Gott in der LXX mit dem *Kyrios*-Titel gesprochen. Daher wird das Thomasbekenntnis im Zusammenhang mit der alt. Tradition betrachtet. In Ps 34,23 findet man eine dem Thomasbekenntnis besonders ähnliche Form: ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου (LXX).

²⁷⁹ J. BECKER, Johannes, 720-721; Nach Becker steht diese Auslegung der Ostererfahrung als Inthronisation strukturell nah zu Phil 2,6-11: »Eine strukturelle Nähe zum alten Hymnus in Phil 2,6-11 ist nicht zu verkennen, wie dieses neue Anklingen der Inthronisation zweifelsfrei das Thema des persiflierten Königs als leidenden Gerechten und darum nun von Gott Erhöhten fortsetzt«. Vgl. ebd., 721.

²⁸⁰ R. E. BROWN, John, II, 984.

²⁸¹ C. SUETONIUS TRANQUILLUS, Die Kaiserviten: Domitian 13 (Übersetzung HANS MARINET), 912-913.

Zunächst lehnt Schnackenburg die beiden Vergleichsmöglichkeiten ab. Die Verbindung "Herr und Gott" lasse an die Sprachweise im AT denken, aber sie entspringe hier eher der Reflexion des Evangelisten²⁸². Seiner Ansicht nach hat Joh den Gebrauch des Kyrios-Titels (Thronen zur Rechten Gottes, Herrschaft usw.) nicht übernommen und deswegen fehle er in den Joh-Briefen ganz²⁸³. Über die Vergleichsmöglichkeit mit der von Kaiser Domitian beanspruchten Bezeichnung urteilt er auch negativ: »Eine Spitze gegen den Kaiserkult, wo die gleiche Prädikation "Herr und Gott" auftaucht, ist kaum anzunehmen. [...] Bekannt ist die von Kaiser Domitian beanspruchte Bezeichnung "Dominus et Deus noster" (SUETON, Domit. 13)«²⁸⁴.

Auch Becker äußert sich negativ zu den beiden Vergleichsmöglichkeiten: Bei der Verbindung von "Herr" und "Gott" könnten liturgische Traditionen zwar Einfluss genommen haben, aber sicher sei das nicht, weil klare Parallelen fehlten. Auch die Gottesprädikation in der LXX (Ps 34,23; 85,15; 87,2 usw.) sei nur formal vergleichbar²⁸⁵. Die Vergleichsmöglichkeit mit der Bezeichnung von Domitian lehnt er ab: »Dies gilt auch für die politische Anrede, die Domitian für sich forderte "Dominus et Deus noster" (Sueton, Domitian 13), denn eine Abgrenzung von einem politischen Heilsanspruch ist bei E nicht erkennbar«²⁸⁶.

Aber beide Vergleichsmöglichkeiten werden von anderen Joh.-Forschern angenommen. Hengel nimmt generell an, dass der Kyrios-Titel in der alt. Tradition auf Jesus übertragen wird: »Die letzte Folgerung aus dieser zeitlich sehr rasch fortschreitenden christologischen Entwicklung war, dass man die Aussagen des Alten Testaments, in denen der unaussprechbare Gottesname des Tetragramms, Jahwe, bzw. sein "Qere" in der griechischen Bibel, "kyrios", Herr, gebraucht wurde, nun ohne weiteres auf den "Kyrios Jesus" übertrug«²⁸⁷. Nach Hengel kann schon Paulus das akklamatorische Grundbekenntnis "κύριος Ἰησοῦς" durch die Profetenstelle Joel 3,5 begründen: "Jeder, der den Namen des Kyrios anruft, wird gerettet werden" (Röm 10,13, vgl. Apg 2,21). Im Urtext ist mit dem Kyrios Gott selbst gemeint, für Paulus ist es Jesus, in dem Gott sein Heil ganz erschließt²⁸⁸. Nach Barrett steht auch das Thomasbekenntnis ganz nah am alt. Ausdruck für Gott: »The collocation of κύριος and θεός is common in the LXX where it represents יהוה אלהים and similar expressions. [...] When this confession was interpreted in terms of the Old Testament, where κύριος = θεός, the fuller formula was close at

²⁸² R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 397: »Am nächsten kommen die Anreden an Gott, so Ps 34,23 LXX ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου; ferner Ps 29,3; 85,15; 87,2. Das Bekenntnis ist weniger vergleichbar, weil ὁ Κύριος in LXX Übersetzung für Jahwe ist, vgl. 2 Kön (LXX) 7,28; 3 Kön 18,39; Jer 38,18; Sach 13,9. In Joh 20 wird ὁ κύριος Bezeichnung für den auferstandenen Herrn; traditionsgeschichtlich steht die urchristliche Übertragung des Κύριος-Titels von Jahwe auf den erhöhten Jesus (vgl. Phil 2,11; Röm 10,9.13 u.a.) höchstens entfernt im Hintergrund.

²⁸³ Vgl. ebd.

²⁸⁴ »Die unterschiedliche Κύριος-Prädikation in der Apk, die sicher zum Teil mit dem Kaiserkult zusammenhängt, macht den Abstand von Joh klar. Auch sonstige Vergleichsmöglichkeiten mit ähnlicher Redeweise im Heidentum sind für unsere Stelle kaum von Belang«. Vgl. Ebd.

²⁸⁵ J. BECKER, *Johannes*, 744.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, 120.

²⁸⁸ Ebd.

hand«²⁸⁹. In diese Richtung geht auch Brown: » [...] there is scholarly agreement that John's source for the titles is biblical, combining the terms used by LXX to translate YHWH (= *kyrios*) and Elohim (= *theos*). Actually in LXX the usual translation of the combination *YHWH Elohāy* is "Lord, my God"; the closest we come to the Johannine formula is Ps XXXV 23: "My God and my Lord"«²⁹⁰.

Die beiden Vergleichsmöglichkeiten, zum einen mit der alt. Tradition und zum anderen mit der Bezeichnung von Domitian, werden von einigen Joh.-Forschern abgelehnt und von anderen zum Teil akzeptiert. Um die Diskussion über die beiden Vergleichsmöglichkeiten weiterzuführen, ist hier eine Übersicht über den auf Götter und Herrscher angewandten Kyrios-Titel notwendig.

Die Untersuchung von Foerster hat bewiesen, dass Kyrios als Titel für Götter oder Herrscher nicht weit in die Antike zurückgeht. Der erste Beleg eines auf einen Gott angewandten Kyrios ist überhaupt die »LXX«²⁹¹. Der älteste Beleg für den sich entwickelnden hellenistischen Sprachgebrauch ist der von Polyb 7,9.5 überlieferte Vertrag zwischen Philipp VI von Mazedonien und Hannibal: ἐφ' ᾧ τ' εἶναι σωζομένους ... κυρίου Καρχηδονίου καὶ Ἀννίβαν τὸν στρατηγόν. Dann folgt zeitlich die griechische Übersetzung des ägyptischen Pharaonentitels mit den Wendungen κύριος βασιλειῶν und κύριος τριακονταετηρίδων. Bei den Griechen wird Kyrios zurückhaltend auf Götter und Herrscher angewandt. Diese zurückhaltende Anwendung von Kyrios ergibt sich aus dem Gottesbegriff der Griechen. Die Griechen sehen ihre Götter im Grundansatz nicht als Herren an und sich nicht als δοῦλοι. Im griechischen Gottesbegriff fehlt die Macht, der der Mensch ihre Autorität zuerkennen muss und vor deren Überlegenheit er sich beugen soll. Zwar wurde Kyrios in der klassischen Zeit auf die griechischen Götter angewandt, aber war nicht dominant²⁹².

In Ägypten wird Kyrios auf Götter oder Herrscher etwas häufiger angewandt als bei den Griechen. Aber zeitlich geht die Anwendung auch nicht weiter als in das 1. Jhdt. v. Chr. zurück. Am frühesten ist Kyrios für Isis belegt: CIG 4897a (99-90 v. Chr.): τὸ προσκύνημα ... παρὰ τῆ κυρία Ἴσιδι²⁹³. In Ägypten ist κύριος βασιλεύς für Herrscher zwischen 64 und 50 v. Chr. mehrfach belegt. Es ist interessant, dass einige bekannte Herrscher in ägyptischen Belegen Kyrios genannt werden. Aus dem Jahr 52 v. Chr. wird von Festen τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις gesprochen, womit Ptolemaeus XIII und seine Mitregenten gemeint sind: SAB 1096²⁹⁴. In Ägypten wird Augustus 12 v. Chr. θεὸς καὶ κύριος Καῖσαρ Αὐτοκράτωρ genannt (BGU 1197 I 15); BGU 1200. 10ff: εἰς τὰς ὑπὲρ τοῦ θε[οῦ] καὶ κυρίου Αὐτοκράτορος Κα[ίσαρος καθηκούσας] θυσίας καὶ σπονδάς; POxy VIII 1143,4: θυσίας καὶ σπονδάς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καὶ κυρίου Αὐτοκράτορος (1 n. Chr.). Dieser Sprachgebrauch ist auch für Palästina nachweisbar. Herodes der Große wird Ditt Or 415 βασιλεὺς Ἡρώδης κύριος genannt. Ähnlich Agrippa I und II κύριος βασιλεὺς Ἀγρίππας (Ditt Or 418; 423; 426) und βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας κύριος (Ditt Or 425; Hondius VII 970 B). Demzufolge taucht Kyrios in Ägypten innerhalb eines

²⁸⁹ C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 476.

²⁹⁰ R. E. BROWN, *John*, II, 1047.

²⁹¹ Vgl. FOERSTER, Art. κύριος, in *ThWb* III, 1045.

²⁹² Für die Anwendung von Kyrios auf die griechischen Götter vgl. ebd., 1046.

²⁹³ Vgl. ebd., 1048.

²⁹⁴ Ebd.

Menschenalters in Anwendung auf Götter, Herrscher und hohe Staatsbeamte auf²⁹⁵, in Palästina begegnet Kyrios als Herrscherbezeichnung. Diese vermehrte Anwendung von Kyrios auf Götter und Herrscher in Ägypten kann sich aus dem unterschiedlichen Gottes- bzw. Herrscherbegriff erklären. Anders als bei den Griechen werden Götter und Herrscher in der ägyptischen Tradition allmächtig vorgestellt. Diese traditionelle Vorstellung der Ägypter über Götter und Herrscher als allmächtige Wesen scheint die zunehmende Anwendung von Kyrios zu ermöglichen. Vor allem ist es sehr charakteristisch, dass in den ägyptischen Belegen nicht nur Götter, sondern auch Augustus, Herodes der Große, Agrippa I und II Kyrios genannt werden. Darunter wird Augustus in Ägypten mehrfach »Gott und Kyrios« genannt. Die Verbindungsform »Gott und Kyrios« dürfte daher damals in Ägypten keine unbekannt Formel gewesen sein.

Was den Kyrios-Titel angeht, zeigen römische Belege eine steigende Tendenz zur Vergöttlichung. Kyrios begegnet in der Kaiserzeit anstatt in feierlichen und ausgeführten Formeln oft als kurze Zusammenfassung der Stellung des Kaisers in unbetonten Wendungen, besonders bei Datierungen²⁹⁶. Ältester Beleg ist POxy I 37, 5f: Ζ(ἔτους) Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος τοῦ κυρίου und ein gleichzeitiges Ostrakon²⁹⁷. Für Nero bietet POxy II 246 einen interessanten Beleg: Ein Kleinbauer datiert dort seine Meldung nach dem Jahre Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος und gebraucht dieselbe Formel bei der Beeidigung seiner Angaben (Z 11f. 24f). Die drei bescheinigenden Beamten aber datieren nach dem Jahr Νέρωνος τοῦ κυρίου bzw. Νέρωνος Καίσαρος τοῦ κυρίου (Z 30. 33.36). Diese Art zu datieren beginnt auf den Ostraka eigentlich mit Nero und wird seitdem dort immer mehr vorherrschend: Belegt ist für Nero achtmal die längere Formel, 15mal Νέρων ὁ κύριος, für Vespasian dreimal nur der Name, einmal die längere Formel, achtmal Οὐεσπασιανὸς (Καίσαρ) ὁ κύριος, für Domitian achtmal nur der Name, vier- fünfmal Δομιτιανὸς ὁ κύριος, dreimal Δομιτιανὸς Καίσαρ ὁ κύριος, für Nerva dreimal Νέρουας (ὁ) κύριος, für Trajan je einmal Τραιανὸς und Τραιανὸς Ἄριστος, je 17mal Τραιανὸς Καίσαρ ὁ κύριος und Τραιανὸς ὁ κύριος, einmal Τραιανὸς Ἄριστος Καίσαρ ὁ κύριος²⁹⁸. In den längeren, offiziellen Kaisernamen tritt Kyrios vereinzelt schon unter Nero auf: PLond 280,6: τοῦ κυρίου Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος; Ditt Syll 814,55: εἰς τὸν τοῦ κυρίου Σεβαστοῦ [Νέρωνος οἶκον]. Gebräuchlicher aber wird der Zusatz von Kyrios zum vollen Namen des Kaisers ab Trajan. Zu Kyrios tritt dann in steigendem Maße ἡμῶν: Ditt Or 677,1ff: ὑπὲρ τῆς τοῦ κυρίου Αὐτοκράτορος Καίσαρος Νέρουα Τραιανοῦ Ἄριστου Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Δακικοῦ τύχης; PGIess 7,10ff: ἐπεὶ οὖν ὁ κύριος ἡμῶν Ἀδριανὸς Καίσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς Δακικὸς Παρθικὸς ἐκούφισεν τῶν ἐνχωρίων τὰ βάρη Weiterhin

²⁹⁵ Neben seiner Untersuchung gibt Foerster eine Warnung vor dem möglichen falschen Bild über den damaligen Kyriosbegriff, weil die Lückenhaftigkeit unseres Quellenmaterials im Prinzip vorausgesetzt werden muss. Er sagt: »Da wir eine nicht unbeträchtliche Anzahl griechischer Dokumente jeglicher Art aus den vorhergehenden Jahrhunderten aus Ägypten haben, in denen Kyrios in dieser Anwendung fehlt, ist nicht zu vermuten, dass Lückenhaftigkeit unseres Quellenmaterials uns ein wesentlich falsches Bild von dem Zeitpunkt des Aufkommens von Kyrios in diesen Zusammenhängen gibt, oder dass neue Funde dies Bild wesentlich ändern werden«. Vgl. ebd., 1048.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 1053.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 1053.

heißt es: ἐκ τῶν τοῦ κυρίου ἐντολῶν προνοούμενος, Z 21f; ebd 6 II 11ff: κατὰ τὴν τοῦ κυρίου Ἀδριανοῦ Καίσαρος εὐεργεσίαν²⁹⁹.

In seiner Untersuchung stellt Foerster eine beachtenswerte Analyse über den zunehmenden Gebrauch von Kyrios bei den römischen Kaisern vor. Seiner Ansicht nach ist dieser zunehmende Gebrauch unabhängig von göttlichen Ehren für die Kaiser: »Dieses langsame Eindringen von Kyrios in die Kaiserbezeichnungen ist unabhängig von dem wechselnden Maß, in dem die Kaiser sich göttliche Ehren zuerteilten oder zuerteilen ließen«³⁰⁰. Kyrios wird zwar nicht häufig für die Kaiser verwendet, aber hat stetig zugenommen: »[...] nach der Herrschaft des Nero und des Domitian, die in dieser Beziehung einen Höhepunkt darstellen, verschwindet die genannte Verwendung von Kyrios nicht, nimmt auch nicht an Häufigkeit ab. Obwohl Domitians dominus ac deus noster nach seinem Tode verabscheut wurde, verschwindet weder auf den Ostraka die kurze Formel mit Kyrios noch an anderen Stellen Kyrios bei dem vollen Namen. Es ist also von Nero ab eine stetige Zunahme dieses Gebrauchs von Kyrios wahrzunehmen«³⁰¹.

Später wird das Adjektiv κυριακός als Synonym für »kaiserlich« gebraucht, das in der Verwaltungssprache üblich war, aber bei Beginn der Kaiserzeit spielt das Wort dominus (κύριος) eine andere Rolle. Wenn Cassius in Rhodos als βασιλεὺς καὶ κύριος begrüßt wurde, lehnte er das mit den Worten ab: οὔτε βασιλεὺς οὔτε κύριος, τοῦ δὲ κυρίου καὶ βασιλέως φονεὺς καὶ κολαστής, und Brutus spielt auf Cäsar an, wenn er sagt: οἱ δὲ πρόγονοι ἡμῶν οὐδὲ πρᾶους δεσπότης ὑπέμεινον. Hier wird mit κύριος und δεσπότης eine orientalisches geartete Monarchie abgelehnt. So hat sich Cäsars Erbe Augustus nicht dominus nennen lassen³⁰².

Aber die Situation hat sich allmählich geändert. Das Besondere der Situation der römischen Kaiserzeit ist nun, dass sich unter einer verfassungsmäßigen Decke tatsächlich die absolute Monarchie durchsetzte, für deren Träger der Orient stets den Ausdruck »Herr« gebraucht hat. In dieser Phase setzt sich das Wort »Herr« als Ausdruck zwar langsam, aber insgesamt sicher durch. Es wurde in diesen Wendungen jedoch nicht »mit Hochton« gesprochen³⁰³. Also fehlt nach Foerster die Absolutheit des Wortes Kyrios in dieser Phase.

Aber Foerster beobachtet die in den Wendungen mit »Kyrios« allmählich zunehmende Vergöttlichung der Kaiser. Er sagt: »Es gibt keine Stelle, in der ein auf römische Kaiser angewandtes κύριος für sich allein den Kaiser als Gott bezeichnet. [...] Die Schwierigkeit liegt auf einem anderen Gebiet. Wenn der Kaiser nicht als Gott κύριος ist, so kann er als κύριος Gott sein«³⁰⁴. Als Beispiel nennt Foerster ein Epigramm auf Augustus: Καίσαρι ποντομέδοντι καὶ ἀπείρων κρατέοντι. Ζανί, τῷ ἐκ Ζανὸς πατρός, Ἐλευθερίῳ. δεσπότην Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίδος, ἄστρω ἀπάσας. Ἑλλάδος, [ὅς] σωτ[ῆ]ρ Ζεὺς ἀν[έ]τ[ει]λ[ε] μέγας (CIG 4923)³⁰⁵. In diesem Epigramm kommt Kyrios nicht vor, aber es zeigt die Tendenz nach der

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Vgl. ebd., 1053-1054.

³⁰³ Vgl. ebd., 1054.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 1055.

Vergöttlichung der Kaiser. Dieses Epigramm liest Foerster so, dass alle Prädikate religiöse Sphären berühren: Wie Zeus über alles herrscht, so ist Augustus *ποντομέδων* und *ἀπείρων κρατέων*, und wie Helios über die Weltteile leuchtet, so ist Augustus Herr über die damals bekannte Welt. Diese Tendenz zur Vergöttlichung beobachtet Foerster auch bei anderen Kaisern. Er erkennt deutlicher noch eine Göttlichkeit, die mit der Universalität des Herrschaftsbereichs gegeben ist, z.B. die Ehreninschrift für Nero: *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων*, von Hadrian heißt es in Pergamum: *(πάντων ἀνθρώπων) δεσπότης, βασιλεὺς δὲ (τῶν τῆς γῆς χωρῶν)* und von Antoninus Pius: *ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος θαλάσσης*³⁰⁶. Domitian ließ sich nicht nur im Theater die Akklamation: *domino et dominae feliciter* gefallen, sondern er ließ amtliche Briefe beginnen mit: *dominus et deus noster hoc fieri iubet*. Einige Münzen von Aurelian tragen die Inschrift: *dominus et deus (natus)*³⁰⁷.

In der Untersuchung von Foerster können wir beobachten, dass *Kyrios* als offizielle Bezeichnung für die römischen Kaiser verwendet wird. Ferner pointiert Foerster die durch *Kyrios* signalisierte zunehmende Tendenz zur Vergöttlichung der Kaiser. Es gibt keinen direkten Beweis zwischen Thomasbekenntnis und Bezeichnung von Domitian. Dabei soll man beachten, dass es einige Abweichungen zwischen den beiden Wendungen gibt: im Thomasbekenntnis ein zweimaliges *μου* (Singular) und in der Bezeichnung von Domitian ein einmaliges *noster* (Plural). Aber die Wendung »Gott und *Kyrios*« wird nicht nur für Domitian, sondern auch für andere Kaiser mehrfach bezeugt.

Es ist nicht sicher, ob Joh diese Bezeichnungen des Kaisers kannte. Aber aufgrund der Stellen im JohEv, wo ein politisches Motiv zu spüren ist, kann man annehmen, dass Joh mit diesen politischen Umständen vertraut ist. Und zeitlich ist Joh nah zu Domitian, der neben Nero bei der Verwendung des *Kyrios*-Titels einen Höhepunkt darstellt. Wenn Joh diese politischen Bezeichnungen des Kaisers kannte, ist es aber noch wahrscheinlicher, dass er nicht nur an die von Domitian beanspruchte Bezeichnung, sondern an alle Bezeichnungen der Kaiser – soweit er sie kannte – gedacht hat, die den Weg zur Vergöttlichung der Kaiser kennzeichnen.

Es gibt noch ein anderes Sprachmilieu von *Kyrios*. In der LXX wird *Kyrios* als Bezeichnung für Gott verwendet. *Kyrios* kommt in der LXX insgesamt über 9000mal vor³⁰⁸. Ca. 190mal bezieht sich *Kyrios* auf Menschen, zumeist für *'adon(im)*, steht aber auch 17mal für *ba'al*, wo es wie im Bundesbuch um Herrschaft aus Besitzverhältnissen geht (z.B. Ex 21,28f.34.36; 22,7.10f.13f)³⁰⁹. Beschreibt also *ba'al* eher Besitzrechte, so *'adon* eher den Gebietenden und Verantwortlichen, wobei das Wort allerdings oft nur höfliche Anrede ist: Die Frau zum Gatten (1 Kön 1,17); zum Fremden (Ri 4,12); Tochter zum Vater (Gen 31,35); Bruder zum höherrangigen Bruder (Gen 31,6); König zum Prophet (2 Kön 8,12) und auch oft zum König. Eine Form der Totenklage um den König hieß *hoj 'adon* (Jer 22,18; 34,5). Menschen als Gebieter gibt es für Sklaven, für ein Land (Josef Gen 42,30; 45,9), für ein herrschaftliches Haus (Josef Gen 45,8), für ein Gebiet

³⁰⁶ Vgl. ebd.

³⁰⁷ Vgl. ebd.

³⁰⁸ Vgl. H. BIETENHARD, Art. herrschen/dienen, in ThBNT I, 927-928.

³⁰⁹ Ebd.

(1 Kön 16,24); und Kyrios kann außerdem auch für *gebir*, *sallit* und aram. *mara'* stehen³¹⁰.

Aber an der überwiegenden Zahl der Stellen, nämlich 6156mal, gibt Kyrios den hebräischen Eigennamen Gottes יהוה (das Tetragramm) wieder, sowie in der Verbindung יהוה צבאות und in der Kurzform יהי³¹¹. Nur ausnahmsweise erscheinen auch die Appellativa für »Gott« als κύριος: 60mal אלה, 23mal אלוה, 193mal אלהים, 3mal יהוה צבאות אלה. Die Wendungen κύριος θεός, κύριος ὁ θεός und ὁ κύριος θεός meinen meist ein masoretisches יהוה mit oder ohne Apposition אלהים. δεσπότης aber entspricht יהוה nur Jer 15,11 (im Vokativ); sonst steht gelegentlich δέσποτα κύριε für יהוה אדוני (Gen 15,2.8; Jer 1,6; 4,10), das sonst gewöhnlich mit κύριος κύριος übersetzt wird³¹².

Unter diesen zahlreichen Verwendungen von Kyrios in der LXX bietet Ps 34,23 eine ähnliche Formel wie das Thomasbekenntnis: ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου. Eine Abweichung ist die Reihenfolge von θεός und κύριος. Im Thomasbekenntnis steht κύριος vorne, aber in Ps 34,23 wird θεός vorangestellt. Bei der Gottesbezeichnung in Ps 34,23 ist das zweimalige Possessivpronomen Singular μου auffällig. Es könnte das Verhältnis zwischen den beiden Bezeichnungen verstärken. Insgesamt ist es kaum vorstellbar, dass Joh die Gottesbezeichnung Kyrios in der LXX nicht im Sinne hatte. Für Joh sind das Gesetz und die Propheten die Zeugen über Jesus: »Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben« (5,46) und »Das hat Jesaja gesagt, weil er seine (d.h. Jesu) Herrlichkeit sah und redete von ihm« (12,41).

Das entscheidende Merkmal der beiden Bezeichnungen ist vor allem, dass sie sowohl θεός als auch κύριος enthalten. Das passt zur joh Theologie. Für Joh ist Jesus der auferstandene *Herr*, der längst im Prolog als *Gott* bezeichnet worden ist (1,1.18). Dazu sagt Becker zu Recht: »Wahrscheinlich hat E auf die Herrenbezeichnung des Auferstandenen im PB [Passionsbericht] zurückgegriffen (vgl. zu 20,2) und die Gottesprädikation absichtlich hinzugesetzt, wird doch so der Kreis zu 1,1.18 geschlossen und gerade die Gottgleichheit, an der die Juden mit der Konsequenz der Tötung Jesu Anstoß nehmen (vgl. 5,18; 8,58f; 10,30f usw.) nun abschließend dem Auferstandenen zugesprochen«³¹³.

Man sollte sagen, dass es keinen direkten Beweis für das Verhältnis zwischen dem Thomasbekenntnis und den Bezeichnungen von Domitian bzw. dem Titel in Ps 34,23 gibt. Aber aus den obigen Untersuchungen kann man Folgendes schließen: Es ist vorstellbar, dass Joh den Kyrios-Titel von römischen Kaisern, der von Weltherrschern als offizieller Titel verwendet wurde und eben die höchste Autorität

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ QUELL, Art. κύριος, in ThWb III, 1056-1057.

³¹² Ebd.

³¹³ J. BECKER, Johannes, 744-745; Das Thomasbekenntnis, das fast am Ende des Evangeliums liegt, schlägt den Bogen zu dem Prolog am Anfang. Dazu sagt Schenke: »Mit seinem Bekenntnis ist endlich der Bogen geschlossen und die der Darstellung des JohEv vorausgehende Spitzenaussage über den Logos eingeholt: "Und Gott war Er, das Wort" (1,1; vgl. 1,18). Vom Bekenntnis des Thomas her erweist sich, dass alle Hochaussagen über den Menschen Jesus auf diesen Höhepunkt ausgerichtet waren (vgl. 1,34; 3,35; 6,69; 9,33; 10,30.36.38; 14,7.9ff; 16,27; 17,11.21)«. Vgl. L. SCHENKE, Johannes, 380; So auch bei K. WENGST, Johannesevangelium, II, 299; R. E. BROWN, John, II, 1046-1047.

der damaligen Welt bezeichnete, in seine Überlegungen einbezogen hat, weil dieser gleiche Titel auch auf Jesus übertragen wurde. Die römischen Kaiser haben sogar indirekt göttliche Autorität durch den Kyrios-Titel gewonnen. Und der Kyrios-Titel bezeichnet Gott auch in der LXX, was Joh zweifelsfrei bekannt war. Die Zeit des JohEv war durch zwei Umstände gekennzeichnet: zum einen durch die gegenwärtige politische Situation und zum anderen durch die vergangene religiöse Tradition. In beiden Zusammenhängen wurde der Kyrios-Titel als ein die höchste Autorität bezeichnender Titel gebraucht. In diesem Zusammenhang kann es kein Zufall sein, dass Joh den Kyrios-Titel in seinem Evangelium ausschließlich für *Jesus* verwendet hat.

B. Das Gespräch des Auferstandenen mit Petrus

Im Anschluss an die Erscheinung Jesu vor den Jüngern am See von Tiberias wird für unseren Zusammenhang ein bedeutsames Gespräch des Auferstandenen mit Petrus erzählt. In diesem Gespräch wird das »Kyrios-Freund-Verhältnis« nochmals thematisiert, denn die Frage Jesu ist immer: »Liebst du mich ...«, und die Antwort des Petrus fängt immer mit Kyrie an. Diesen Kyrios-Freundschaftsgedanken kann man als eines der wichtigsten theologischen Themen von Joh annehmen, weil das Verhältnis Kyrios-Freundschaft in allen drei Teilen des JohEvs angesprochen wird. Im ersten Teil noch sehr verhalten und indirekt in der Täuferperikope und in der Erzählung von Lazarus, im Abschiedsteil direkt in zentralen Offenbarungsworten Jesu, im Osterteil im Gespräch des Auferstandenen mit Petrus.

Im Abschiedsteil haben wir betrachtet, dass »Freund« entsprechend antiker Kategorien der Freundschaft als ein offizieller Titel verwendet wurde, und dass Joh von diesem politischen Sprachgebrauch nicht weit entfernt ist. Petrus wollte Jesus folgen und Jesus nannte die Jünger Freunde. Aber als die satanische Macht im Gestalt des Judas zu Jesus kam, sind die Jünger Jesus nicht gefolgt, obwohl sie ihre Freundschaft durch den Tod erweisen sollten (vgl. »Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde« 15,13). Petrus, der Vertreter der Zwölf, hat sogar Jesus dreimal verleugnet. Die Ankündigung Jesu, »Ihr seid meine Freunde«, sollte aber nicht vergeblich sein. In den drei Erscheinungen des Auferstandenen haben die Jünger ihren Herrn erkannt, aber die Jünger sollen als »Freunde Jesu« noch rehabilitiert werden, denn ein Sonderstatus wird in diesem Begriff »Freund« vorausgesetzt. Im JohEv werden nur wenige Personen als Freunde Jesu genannt. Sie haben die engste Beziehung zu Jesus. In Kap. 20 haben die Jünger den auferstandenen Jesus erkannt und ihren Glauben bekannt, aber trotz ihres Bekenntnisses soll noch geschildert werden, wie sie über das Erkennen des Auferstandenen hinaus ihre »Freundschaft« mit Jesus im konkreten Sinne erweisen und wie sie ihm »nachfolgen« sollen.

Beim Leser muss noch der negative Eindruck der Jünger bewältigt werden. In der Passionsgeschichte folgten sie Jesus nicht und dabei hinterließ Petrus stellvertretend für alle besonders durch seine dreimalige Verleugnung einen negativen Eindruck. Durch diese Verleugnung wurde die Ankündigung Jesu in der Abschiedsszene: »Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast« (13,38) im Passionsbericht erfüllt, aber das Wort des Petrus zum Nachfolgen: »Herr, warum kann ich dir diesmal nicht folgen? Ich will mein Leben für dich lassen« (13,37) und die andere Ankündigung Jesu: »Wo ich hingehe,

kannst du mir diesmal nicht folgen; aber du wirst mir später folgen« (13,36) bleiben bis Kap. 21 unerfüllt. Wie die Ankündigung Jesu über die Verleugnung des Petrus erfüllt worden ist, soll auch die andere Ankündigung Jesu über das spätere Nachfolgen des Petrus nun in konkreter Weise erfüllt werden.

Es gibt noch einen anderen Grund, warum die dreimalige Verleugnung des Petrus in diesem Nachtrag behandelt werden soll. In der markinischen Erzählung »weinte« Petrus, nachdem er Jesus dreimal verleugnet hat (καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν Mk 14,72). Dieses κλαίω wird in der matthäischen und lukanischen Erzählung durch das Adverb πικρῶς verstärkt (καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς Mt 26,75; Lk 22,62). Also wird die Verleugnung des Petrus nach den synoptischen Erzählungen *sofort* korrigiert. Aber Joh hat die Reue des Petrus nach seiner dritten Verleugnung gänzlich ausgelassen (vgl. 18,27ff). Die dreimalige Verleugnung des Petrus wird also nach der johanneischen Erzählung gar nicht korrigiert. Damit sollte Petrus auf den Leser einen massiv negativen Eindruck machen, zudem spielt er bei der ersten und zweiten Erscheinung Jesu keine entscheidende Rolle³¹⁴. Darum soll seine dreimalige Verleugnung nochmals als Thema behandelt werden, damit seine Bereitschaft zum Folgen durch den Tod als Erweis der Freundschaft gezeigt wird, und die Ankündigung Jesu über das spätere Nachfolgen des Petrus erfüllt wird.

Das Petrusbild und sein Verhältnis mit dem Auferstandenen

Im Gespräch zwischen dem Auferstandenen und Petrus werden »dreimal« Frage und Antwort wiederholt, und dadurch bekennt Petrus nachdrücklich, dass er den Herrn liebt. Diese dreimalige Wiederholung wird von Joh.-Forschern einstimmig so gedeutet, dass Petrus damit bezüglich seines dreimaligen Versagens im Hof des Hohenpriesters rehabilitiert wird³¹⁵. Einige Joh.-Forscher vermuten, dass wohl auch das »Kohlenfeuer« bei der Erinnerung an die dreimalige Verleugnung des Petrus eine Rolle spielt (21,9; vgl. 18,18.25)³¹⁶. Aber diese dreimalige Wiederholung wird nicht schematisch durchgeführt, sondern es sind einige Varianten zu beobachten. Zunächst findet man πλέον τούτων nur bei der ersten Frage Jesu. Für die Bedeutung von πλέον τούτων gibt es zwei Möglichkeiten: Zum einen »mehr als, was du hast« und zum andern »mehr als andere Jünger«, aber die zweite Möglichkeit wird von vielen Joh.-Forschern bevorzugt. Schnackenburg sagt: »τούτων ist sicher nicht neutratisch zu verstehen ("mehr als diese Dinge", nämlich Netze und Fischfang) [...], es ist auch nicht auf das Objekt zu beziehen: "mehr, als du diese (anderen Jünger) liebst", [...] weil zu einer solchen Frage kein Grund besteht«. Nach Schnackenburg bedeutet πλέον τούτων wohl die anderen Jünger, weil eine ähnliche verkürzte Ausdrucksweise in Joh 5,36 zu finden ist³¹⁷.

³¹⁴ Darüber sagt Schnackenburg: »Die Gestalt des Petrus, der in 20,3-10 eine nicht unwichtige Rolle, aber kein besonderes persönliches Profil erhält, tritt in Kap. 21 stark hervor. Er wird in seinem Charakter beleuchtet (V7b) und mit einem Amt betraut (V15-17), schließlich wird sein Todesgeschick in der Nachfolge Jesu aufgedeckt und gedeutet (V18-19). Das Interesse an ihm wird also aufgenommen und weitergeführt, und zwar über die österliche Situation hinaus in den Raum der Gemeinde«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 408.

³¹⁵ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 431-435; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 485; R. E. BROWN, *John*, II, 1081-1085; J. BECKER, *Johannes*, 770; E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 588; K. WENGST, *Johannesevangelium*, II, 321.

³¹⁶ Vgl. K. WENGST, *Johannesevangelium*, II, 320; L. SCHENKE, *Johannes*, 383.

³¹⁷ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, III, 431 und so auch K. WENGST, *Johannesevangelium*, II, 319; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 486; Nach seiner

Es ist auch auffällig, dass die Ausdrücke für »Lämmer/Schafe« und »Weiden« in dieser Wiederholung variieren: βόσκει (V15.17) – ποιμαίνει (V16) und ἀρνία (V15) – πρόβατα (V16.17). Der entscheidende Unterschied zwischen den Ausdrücken ist kaum erkennbar. Nach seinem literarkritischen und textkritischen Vergleich schließt Brown damit, dass sich kein entscheidender Unterschied zwischen den Wörtern finden lässt, wobei ποιμαίνει ein etwas breiteres Feld als βοσκείν umfasst. Aber er betont, dass mit beiden Verben in der LXX das gleiche hebräische Wort rā'ah übersetzt wird³¹⁸.

Die Antwort des Petrus wird dramatisch dargestellt. Anders als bei der ersten und zweiten Frage Jesu wird Petrus traurig, als er zum dritten Mal gefragt wurde. Diese Betrübnis wird besonders vom Kommentar des Erzählers betont (V17). Bei seiner dritten Antwort bekräftigt Petrus seine ernsthafte Haltung mit einem zweimaligen ού: einmal mit οἶδας und zum anderen Mal mit γινώσκεις.

An diesen Varianten kann der Leser merken, dass Joh jede schematische Wiederholung vermeidet. Joh macht das Gespräch durch variierende Ausdrücke lebendig.

Während die schematische Wiederholung durch Varianten vermieden wird, ist der Kernpunkt von Frage und Antwort deutlich erkennbar. Wiederholend bekennt Petrus nachdrücklich, dass er den Herrn liebt, und Jesus beauftragt Petrus »dreimal« mit dem Hirtenamt: Petrus soll Jesu Schafe weiden. Durch diesen dreimaligen Auftrag wird Petrus als Hirte³¹⁹ in der Nachfolge Jesu anerkannt. Dieses Hirtenamt wird aber gleich durch ein Orakelwort Jesu mit dem Martyrium des Petrus verbunden (V18f). Über das Hirtenamt und das Martyrium des Petrus sagt Schnackenburg zu Recht: »darüber hinaus [über das Rehabilitieren von der dreimaligen Verleugnung des Petrus hinaus] bringt die Szene zwei wichtige Daten der Petrusgeschichte zur Sprache: seine Betrauung mit dem Hirtendienst und seinen Tod in der Nachfolge Jesu. Aus freier Güte und Verfügungsmacht weist der Auferstandene dem Jünger, der menschlich versagt hat, eine hervorragende Aufgabe zu. Er bekräftigt seine Todesprophetie (13,36), doch jetzt wie eine Auszeichnung: der Jünger, der allen Stolz und Eigensinn aufgegeben hat, darf und soll ihm folgen. Der Auferstandene "rehabilitiert" Petrus nicht nur, sondern macht ihn auch zu einem anderen Menschen, der in Amt und persönliche Nachfolge hineingestellt wird. So deckt die Petrus-Szene von Joh 21 den neuen Horizont auf, der mit Ostern geschaffen ist«³²⁰.

ausführlichen Analyse für die beiden Möglichkeiten schließt Brown ab, dass der Ausdruck πλέον τούτων keine besondere Bedeutung hat, weil Petrus nicht mit einem Komparativ antwortet. Brown nimmt die Ansicht von Bultmann auf, dass πλέον τούτων nur die überleitende Funktion hat, die anderen Jünger V1-13 in das Gespräch zwischen Jesus und Petrus V15-17 einzubeziehen. Vgl. R. E. BROWN, John, II, 1103-1104; In der Tat bleiben die anderen Jünger auffälligerweise durchaus schweigend in diesem Gespräch. Meines Erachtens hängt πλέον τούτων damit zusammen, dass die anderen Jünger in diesem Gespräch schweigend bleiben oder gänzlich verschwinden.

³¹⁸ R. E. BROWN, John, II, 1104-1106; Auch Becker sagt: »Der Wechsel im griechischen Vokabular zwischen beiden Objekten des Hirtenamtes ist dabei theologisch ohne Bedeutung«. Vgl. J. BECKER, Johannes, 771; Nach Schnackenburg sollen die beiden Verben – βοσκείν und ποιμαίνειν – durch ihren Wechsel die »allumfassende« Hirtensorge zeichnen, die Jesus dem Petrus aufträgt. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, III, 433.

³¹⁹ Im Gespräch wird Petrus ausdrücklich nicht als »Hirte« angeredet, aber durch den Auftrag Jesu mit βοσκείν und ποιμαίνειν kann man verstehen, dass er mit dem Hirtenamt beauftragt wird.

³²⁰ R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, III, 431-432.

Sein Martyrium hat zwei Bedeutungen. Erstens wird Petrus als Hirte beauftragt und soll sein Leben für die Schafe hingeben: »Der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe hin« (10,11). Nun wird Petrus von Jesus in seiner Nachfolge anerkannt und er soll Jesu Schafe weiden³²¹. Also soll Petrus als Hirte seine Bereitschaft für die Schafe Jesu bis zum Tod erweisen.

Zweitens wird Petrus seine Nachfolge Jesu durch sein Martyrium erweisen. In der Abschiedsszene wollte Petrus aus eigenem Impuls Jesus nachfolgen und sein Leben für ihn hingeben (13,36f). Damals konnte er Jesus noch nicht in den Tod folgen, jetzt wird er beim Wort genommen. Nun soll er nachfolgen und, wenn er alt wird, tatsächlich von einem anderen ins Martyrium geführt werden³²², also sein Leben hingeben (21,19). Damit werden das Wort des Petrus zum Folgen: »Ich will mein Leben für dich lassen« (13,37) und die Ankündigung Jesu: »Wo ich hingehe, kannst du mir diesmal nicht folgen; aber du wirst mir später folgen« (13,36) endlich in Erfüllung gehen. Und ferner wird Petrus seine Freundschaft aus Liebe zum Herrn durch sein Martyrium erweisen: »Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde« (15,13). Jesus fragt: »Liebst du mich ...«, und Petrus antwortet, dass er den Herrn liebt. In dieser dreimaligen Frage und Antwort wechseln ἀγαπάω (V15.16) und φιλέω (V15.16.17) einander ab, der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Wörtern ist im joh Kontext kaum erkennbar³²³. Vor allem taucht hier durch φιλέω die Freundschaft zwischen Jesus und Petrus als Hauptthema auf. Petrus ist Jesu Freund, wie Jesus ihn seinen Freund genannt hat (15,14.15). In diesem Gespräch wird diese Freundschaft endgültig anerkannt. Für diese Freundschaft wird die dreimalige Verleugnung des Petrus korrigiert und verziehen, um die Freundschaft zu festigen und ihn als Nachfolger Jesu einzusetzen. In dieser Freundschaft wird allerdings ein Sonderverhältnis vorausgesetzt. Obwohl er immer noch Jesus mit dem Kyrios-Titel anredet (V15.16.17), ist er trotzdem sein Freund. Als Freund Jesu unterscheidet sich Petrus von den normalen Gläubigen. Er wird als Hirte in die Nachfolge Jesu gestellt, die normalen Gläubigen sind die Schafe Jesu.

³²¹ Es sind »meine Schafe«, d.h. die Schafe Jesu. Das Possessivpronomen μου wird in diesem dreimaligen Auftrag nie ausgelassen (V15 τὰ ἀρνία μου; V16 τὰ πρόβατά μου; V17 τὰ πρόβατά μου).

³²² War die Todesart des Petrus die Kreuzigung? Zu den Spekulationen darüber vgl. K. WENGST, Johannevangelium, II, 321-322; R. E. BROWN, John, II, 1108.

³²³ Barrett sagt: »The usage of these verbs throughout the gospel makes it impossible to doubt that they are synonyms«. Vgl. C. K. BARRETT, The Gospel according to St John, 486 und so auch R. E. BROWN, John, II, 1102-1103; Auch bei Schnackenburg werden ἀγαπᾶν und φιλεῖν im JohEv synonym gebraucht: »Ebenso können alle Erklärungen, die von einem Bedeutungsunterschied zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν ausgehen, nicht überzeugen. Warum gebraucht Jesus in den ersten beiden Fragen ἀγαπᾶν und in der dritten φιλεῖν? Wird Petrus betäubt, weil Jesus ihn beim dritten Mal fragt: φιλεῖς με, oder zum dritten Mal nach seiner Liebe fragt? (V17) Petrus antwortet immer: φιλω σε, und jedesmal erhält er den Auftrag zum Weiden der Lämmer bzw. der Schafe Jesu. Gewiss wird φιλεῖν in Joh 11,3.36 für die Freundesliebe Jesu zu Lazarus gebraucht und es kann das Sprachgefühl mitschwingen, φιλεῖν eigne sich besser im Munde des Petrus (emotionale Liebe); aber einen Unterschied aus den Fragen Jesu herauszulesen ist künstlich. Die beiden Verben werden auch sonst im Joh-Ev synonym gebraucht«. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Johannevangelium, III, 432-433; Aber seine folgende Aussage ist beachtenswert: »Für die Liebe der Jünger zu Jesus wird φιλεῖν auch in 16,27 gebraucht; wenn Kap. 16 nicht vom Evangelisten stammt, ist diese Parallele beachtlich. Der Evangelist gebraucht in Kap. 14 für die Liebe der Jünger zu Jesus durchweg ἀγαπᾶν«. Vgl. ebd., 432.

Aber die Autorität des Petrus als Hirte ist nicht absolut. Er soll die Schafe weiden, aber die Schafe gehören zu Jesus (»meine – d.h. Jesu – Schafe«). Darüber sagt Becker zu Recht: »Zwischen dem petrinischen Amt und Jesus als Hirten wird dabei kein Ausgleich versucht. [...] Wichtig ist jedoch, dass Petrus als Hirte nun wie sein Herr sein Leben lassen soll (10,11-18), allerdings mit bedeutsamen Unterschieden: Für die Schafe lässt nur der Herr sein Leben; er tut es zudem freiwillig. Petrus steht solche göttliche Freiheit nicht zu Gebote (21,18); auch wird er wohl in seinem Amt, aber nicht für die Gemeinde Märtyrer werden. Er darf für seinen Herrn (13,37), d.h. im gehorsamen Dienst für seinen Herrn sterben«³²⁴.

Petrus wird als Hirte von *Jesus* beauftragt. Er soll die Schafe *Jesu* weiden. Sein Martyrium wird auch von *Jesus* angekündigt (V18f). Dass er nach seiner dreimaligen Verleugnung wieder Jesus folgt, wird auch von *Jesus* gefordert (ἀκολουθεῖ μοι V19)³²⁵. Das ist charakteristisch für den joh Freundschaftsgedanken. Petrus ist Jesu Freund, aber er redet Jesus immer noch mit Kyrie an, und zwar im christologischen Vollsinn. Petrus erhält einen wichtigen Auftrag und wird als Hirte der Gemeinde beauftragt, aber seine Autorität basiert völlig auf der Autorität Jesu.

³²⁴ J. BECKER, Johannes, 771; Auch Brown sagt: »As shepherd, Peter's authority is not absolute«. Vgl. R. E. BROWN, John, II, 1115-1116.

³²⁵ Wie Thyen zu Recht pointiert, wendet sich Petrus nach der Aufforderung Jesu um und erblickt den Lieblingsjünger als einen, der bereits schon immer nachfolgt. Als der so neuberufene Petrus sich umwendet, bemerkt er, dass er auf seinem Weg nicht allein ist, denn als einen, der auch nachfolgt (ἀκολουθοῦντα V20), erblickt er den Lieblingsjünger. Zuvor eröffnete der Lieblingsjünger Petrus durch sein Wort: "Es ist der Herr" (21,7). Kap. 21 ist eindeutig Lieblingsjüngertext, wobei die Verse V20,30f – der sogenannte erste Buchschluss – eine Brückenfunktion haben: Sie schließen nicht nur das Zeugnis des Evangeliums für Jesus ab, sondern leiten zugleich das nun folgende Zeugnis Jesu für dieses Evangelium ein. Also nimmt Kap. 21 die Funktion eines Schlüsseltexes ein, von dem her sich das ganze Evangelium erschließen lässt. Vgl. H. THYEN, Noch einmal: Johannes 21 und "der Jünger, den Jesus liebte", in: Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. FS L. HARTMANN, Oslo/ Kopenhagen/ Stockholm/ Boston 1995, 147-189; Segovia liest 20,30-21,25 als einen kohärenten Text, der den letzten Abschied Jesu darstellt. In 20,30-21,25 ist nach ihm ein zusammenhängender Aufbau sichtbar, der aus einer chiastischen Formulierung besteht. Dabei markieren der sog. 1. Buchschluss (20,30f) und der sog. 2. Buchschluss (21,24f) die Außenrahmen. Vgl. F. F. SEGOVIA, The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30-21:25, Semeia 53 (1991)167-190:

outer unit 20,30-31	explicit comments by the narrator: The Charakter and Purpose of Jesus' Biography	A 30	The specific Character of Jesus' Biography and the brief Account of the whole of his Mission and Ministry
		B 31	The Outline of the fundamental Purpose
central unit 21,1-23	The Final Farewell of Jesus	1-14	Jesus and the Disciples
		15-23	Jesus and the Two Disciples: Peter and the Beloved Disciple
outer unit 21,24-25	explicit comments by the narrator: The Origins and Character of Jesus' Biography	B 24	The Origins of the biographical Account
		A 25	The specific Character of Jesus' Biography and the brief Account of the whole of his Mission and Ministry

Im joh Freundschaftsgedanken wird Petrus von seiner ehemaligen Schuld rehabilitiert und ferner als Hirte in der Nachfolge Jesu beauftragt, aber er ist nicht der Herr. Für Joh ist »der Herr« schlechthin Jesus, vor dem alle ihre Knie beugen sollen.

VI. Schluss

Im ersten Teil des JohEv wird Jesus von den Jüngern und anderen Personen oft mit Kyrie angeredet. Im ersten Teil hatte dieses Kyrie eine doppelte Bedeutung. Zum einen scheint es auf den ersten Blick profan zu sein und zum anderen wird auf den zweiten Blick eine tiefere religiöse Bedeutung für den Leser transparent. Diese Kyrie-Anreden stehen in Textabschnitten, die in Bekenntnissen zu Jesus münden oder Jesus eine göttliche Macht zutrauen. Daraus kann man schließen, dass dieses Kyrie eine religiöse Bedeutung hat, wie wir sie in verschiedenen Bekenntnissen im Urchristentum finden, und dass dieses Kyrie von Joh indirekt als christologischer Kyrios-Titel literarisch geschickt verwendet wird.

Der Kyrios-Titel ist eigentlich im Osterglauben verwurzelt, und der irdische Jesus wurde von Joh aufgrund des Osterglaubens rückwirkend in neuem Licht gesehen. Diese Perspektive des Rückblicks wird durch die Stellen bestätigt, an denen Joh selbst Jesus »den Herrn« nennt (4,1; 6,23; 11,2).

Das ambivalente Kyrie wird im Abschiedsteil weiter geführt. Das »Kyrie« leitet immer die Fragen der Jünger ein. Diese Fragen werden von Joh geschickt als literarisches Mittel benutzt, um den Kernpunkt des Gesprächs hervorzuheben und Jesus die Gelegenheit zu weiteren Ausführungen zu geben. Wie die Kyrie-Anreden im ersten Teil haben auch die Kyrie-Anreden der Jünger im Abschiedsteil eine doppelte Auslegungsmöglichkeit. Aber anders als die Doppeldeutigkeit, die im ersten Teil zwischen profanem und religiösem Sinne liegt, weist die Doppeldeutigkeit der Kyrie-Anreden der Jünger im Abschiedsteil auf die andere Alternative. Zum einen zeigen sie, dass die Jünger Jesus nicht verstehen, und zum anderen signalisieren sie trotz dieses Unverständnisses den Willen, Jesus zu folgen.

Im Osterteil wird Jesus als Kyrios im christologischen Vollsinn des Wortes bezeichnet. Hier wird Jesus im vollen christologischen Sinne unmittelbar als Kyrios angekündigt, indem von ihm als »dem Herrn« in der dritten Person mit Artikel gesprochen wird. Diese Rede vom Kyrios war im ersten Teil nur für den Erzähler charakteristisch und in den Abschiedsreden nur für Jesus, aber im Osterteil übernehmen auch die Jünger diesen Sprachgebrauch (20,2.13.18.25; 21,7). Bisher wurde Jesus weder von den Jüngern noch von den Personen als Kyrios – mit Artikel – angesprochen. Indem aber die Jünger diesen Sprachgebrauch übernehmen, wird Jesus für sie »der Herr« schlechthin.

Hinsichtlich des Verhältnisses der Kyriosbeziehung zum Freundschaftsgedanken kann man für das JohEv Folgendes feststellen: Das Verhältnis Kyrios-Freundschaft wird in allen drei Teilen des JohEv angesprochen. Im ersten Teil noch sehr verhalten und indirekt in der Lazarusperikope und in der Erzählung von Lazarus, aber im Abschiedsteil direkt in zentralen Offenbarungsworten Jesu. Im Abschiedsteil lehnt Jesus die Bezeichnung Sklave, die mit dem Kyrios-Titel korrespondiert, als Bezeichnung für die Jünger ab und weist auf ein inzwischen überholtes Verhältnis der Jünger zu Jesus. Da Jesus im Abschiedsteil selbst von sich als Kyrios spricht, lehnt er auf jeden Fall den Kyrios-Titel nicht ab – verbindet ihn aber mit dem Freundschaftsgedanken. Jesus nennt die Jünger unmittelbar

»Freunde« (15,15). Obwohl die Jünger Jesus mit dem Kyrios-Titel anreden, sind sie keine Sklaven, sondern Freunde Jesu. Dieses neue Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern kann man ein »Kyrios-Freund-Verhältnis« nennen. Da Joh den Jüngern das Bekenntnis in ihren Mund legt (16,30), das die Bedingung für das neue Verhältnis, d.h. ein besonderes religiöses »Wissen«, erfüllt, wird das Kyrios-Freund-Verhältnis im Abschiedsteil musterhaft dargestellt.

Im Osterteil wird das Kyrios-Freund-Verhältnis vollendet. Indem Jesus Petrus mit dem Hirtenamt beauftragt, und Petrus seine Bereitschaft zur Nachfolge Jesu durch den Tod als Erweis für seine Freundschaft zeigt, wird diese Freundschaft endgültig anerkannt.

An manchen Stellen ist auch ein politisches Motiv im JohEv spürbar, besonders durch die Wendungen: σωτήρ τοῦ κόσμου (4,42) und φίλος τοῦ Καίσαρος (19,42), dazu auch durch den Titel κύριος. Sie wurden im Römischen Reich als offizielle Titel verwendet und das war Joh bekannt, wie der Textzusammenhang zeigt. In der damaligen antiken Gesellschaft bezeichnet »Philos« eine Hofrangklasse. Daher kann es kein Zufall sein, dass Joh in seinem Evangelium nur die großen Gestalten, wie Johannes den Täufer, Lazarus und die Jünger, als Freunde Jesu angesehen hat.

Der Kyrios-Titel wurde auch von römischen Kaisern verwendet. Dass dieser Titel von Weltherrschern als offizieller Titel verwendet wurde und eben die höchste Autorität der damaligen Welt bezeichnete, sollte Joh in seine Überlegungen einbeziehen, weil der gleiche Titel auch auf Jesus übertragen wurde. Und der Kyrios-Titel bezeichnet Gott in der LXX, was Joh offensichtlich bekannt war. Also war die Zeit des JohEv durch zwei Umstände gekennzeichnet: zum einen durch die gegenwärtige politische Situation und zum anderen durch die vergangene religiöse Tradition. In beiden Umständen wurde der Kyrios-Titel als ein die höchste Autorität bezeichnender Titel gebraucht: römische Kaiser und Gott. In diesem Zusammenhang kann es kein Zufall sein, dass Joh den Kyrios-Titel in seinem Evangelium ausschließlich für Jesus verwendet hat.

Literaturverzeichnis

A. Kommentare, Hilfsmittel, Textausgaben

1. Kommentare zum Johannesevangelium

- Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John*, London ²1976.
- Beasley-Murray, G. R., *John (WBC 36)*, Texas 1987.
- Becker, J., *Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4)*, Bd. I-II, Gütersloh/Würzburg ³1991.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John (AncB 29.29a)*, Bd. I: New York 1966; Bd. II: London 1971.
- Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes (KEK 2)*, Göttingen 1941.²¹1986.
- Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954.
- Haenchen, E., *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1980.
- Lindars, B., *The Gospel of John (NCBC)*, London 1972.
- Schenke, L., *Johannes*, Düsseldorf 1998.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium (HThK IV)*, Bd. I-IV, Freiburg/Basel/Wien Bd. I: ³1972; Bd. II: 1971; Bd. III: ⁴1982; Bd. IV: 1984.
- Wengst, K., *Das Johannesevangelium*, Bd. I-II, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

2. Textausgaben und Hilfsmittel

- Aland, K./Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart ²1989.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1983.
- Blass, F./Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen ¹⁷1990.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, sechs Bände, dritte, völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von K. Galling, Tübingen 1957-1962.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, drei Bände, hrsg. von H. Balz und G. Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln ²1992.
- Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988.
- 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 ³1987.
- Novum Testamentum Graece*, hrsg. von K. Aland u.a., Stuttgart ²⁷1995.
- Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen (NTApo 1/2)*, Bd. 1: Evangelien, Tübingen ⁵1987; Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁵1989.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit A. Rahlfs, Stuttgart 1935.1982.
- Suetonius Tranquillus, G., *Die Kaiserviten. Berühmte Männer*, hrsg. und übers. von H. Martinet, Düsseldorf/Zürich ²2000.
- Ders., *Das Leben der Caesaren*, hrsg. von A. Lambert, München 1972.

- Synopsis Quattuor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit K. Aland, Stuttgart ¹⁵1997.
- P. Cornelius Tacitus, Historien, hrsg. von J. Borst u. a., München ⁴1979.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bände, hrsg. von G. Kittel und G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979.
- Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament, hrsg. von K. Aland, Berlin/New York Bd. I: 1983; Bd. II: 1978.

B. Monographien und Aufsätze

- Ashton, J., The Interpretation of John, Philadelphia 1986.
- Ders., The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel, NTS 32 (1986) 161-186.
- Bammel, E., φίλος τοῦ Καίσαρος, ThLZ (1952) 205-210.
- Bartholomew, G. L., Feed My Lambs. John 21:15-19 As Oral Gospel, Semeia 39 (1987) 69-96.
- Bass, A., Martha and Jesus, BibToday 32 (1994) 90-94.
- Bassler, J. M., The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research, CBQ 43 (1981) 243-257.
- Beck, D. R., The Narrative Funktion of Anonymity in Fourth Gospel Characterization, Semeia 63 (1993) 143-158.
- Becker, J., Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium, ZNW 61 (1970) 215-246.
- Ders., Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, ZNW 65 (1974) 71-87.
- Ders., Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie, ThZ 39 (1983) 138-151.
- Ders., Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-1984), ThR 51 (1986) 1-78.
- Belle, G. van, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis (BETL 116), Leuven 1994.
- Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977.
- Ders., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- Ders., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testament, Tübingen/Basel 1994.
- Bietenhard, H., Art. herrschen / dienen, in: ThBNT I, 926-933.
- Blinzler, J., Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht (SBS 5), Stuttgart 1965
- Borgen, P., Logos Was the True Light, NT 14 (1972) 115-130.
- Ders., Observations on the Targumic Character of the Prologue of John, NTS 16 (1970) 288-295.
- Boring, M. E., The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, NTS 25 (1979) 113-123.
- Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen ²1921.
- Brown, R. E., The Paraclete in the Fourth Gospel, NTS 13 (1966/67) 113-132.
- Ders., The Community of the Beloved Disciple, New York 1979.
- Ders., Johannine Ecclesiology. The Community's Origins, Int 31 (1977) 379-393.

- Ders., Other Sheep Not of This Fold. The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century, *JBL* 97 (1978) 5-22.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1921⁹1979.
- Ders., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quelle für das Verständnis des Johannesevangeliums, *ZNW* 24 (1925) 100-146.
- Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953⁹1984.
- Cahill, D. J., The Johannine Logos As Center, *CBQ* 38 (1976) 54-72.
- Caird, G. B., The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics, *NTS* 15 (1969) 265-277.
- Carson, D. A., The Function of the Paraclete in John 16:7-11, *JBL* 98 (1979) 547-566.
- Clark, D. K., Signs in Wisdom and John, *CBQ* 45 (1983) 201-209.
- Cullmann, O., Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975.
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- Ders., The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBLDS 26), Missoula 1975.
- Ders., The Johannine Hypodeigma. A Reading of John 13, *Semeia* 53 (1991) 133-152.
- Ders., The Pivot of John's Prologue, *NTS* 27 (1981) 1-31.
- Dauer, A., *Johannes und Lukas* (FzB 50), Würzburg 1984.
- Denaux, A. (Hrg.), *John and the Synoptics* (BETL 101), Leuven 1992.
- Dettwiler, A., Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995.
- Dietzfelbinger, C., Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, *ZThK* 82 (1985) 389-408.
- Ders., Die größeren Werke (Joh 14,12f), *NTS* 35 (1989) 27-47.
- Doohan, L., *John: Gospel for a New Age*, Santa Fé 1988.
- Dornseiff, F., Art. Σωτήρ, in: Pauly-Wissowa, *Z. R. (R-Z) III*, 1211-1221.
- Dunn, J. D. G., The Washing of the Disciples' Feet in John 13:1-20, *ZNW* 61 (1970) 247-252.
- Eller, V., *The Beloved Disciple, His Name, His Story, His Thought*, Michigan 1987.
- Evans, C. A., On the Prologue of John and the Trimorphic Proténnoia, *NTS* 27 (1981) 395-401.
- Faure, A., Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, *ZNW* 21 (1922) 99-121.
- Fee, G. D., John 14,8-17, *Int* 31 (1977) 170-174.
- Fennema, D. A., John 1:18. 'God the only Son', *NTS* 31 (1985) 124-135.
- Foerster, Art. κύριος, in: *ThWb III*, 1038-1056.1081-1098.
- Fortna, R. T., *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970.
- Ders., Source and Redaction in the Fourth Gospel's Portrayal of Jesus' Signs, *JBL* 89 (1970) 151-166.
- Ders., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh 1989.

- Fredrickson, D. E., Eucharistic Symbolism in the Gospel of John, *Word World* 17 (1997) 40-44.
- Freed, E. D., Samaritan Influence in the Gospel of John, *CBQ* 30 (1968) 580-589.
- Ders., Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?, *NT* 12 (1970) 241-256.
- Ders./Hunt, R. B., Fortna's Signs-Source in John, *JBL* 94 (1975) 563-579.
- Fuller, R. H., *The Foundations of New Testament Christology*, New York 1965.
- Gager, J. G., *Kingdom and Community. The social World of Early Christianity*, New Jersey 1975.
- Giblin, C. H., Two Complementary Literary Structures in John 1:1-18, *JBL* 104 (1985) 87-103.
- Grayston, K., The Meaning of Παράκλητος, *JSNT* 13 (1981) 67-82.
- Grigsby, B., The Reworking of the Lake-Walking Account in the Johannine Tradition, *ExpT* 100 (1989) 295-297.
- Gunther, J. J., The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve, *ThZ* 37 (1981) 129-148.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen³ 1966.
- Hanson, A., John 1.14-18 and Exodus XXXIV, *NTS* 23 (1976/77) 90-101.
- Harnack, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924.
- Hasitschka, M., Die beiden 'Zeichen' am See von Tiberias. Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1-14, *SNTU* 24 (1999) 85-102.
- Hengel, M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen² 1977.
- Ders., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.
- Ders., Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, *JBTh* 4 (1989) 249-288.
- Hooker, M., John the Baptist and the Johannine Prologue, *NTS* 16 (1969) 354-358.
- Hurtado, L. W., Forschungen zur neutestamentlichen Christologie seit Bousset, *ThBeitr* 11 (1980) 158-171.
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich⁷ 1965.
- Karrer, M., *Jesus Christus im Neuen Testament* (JCNT 11), Göttingen 1998.
- Kee, H. C., *Jesus in History*, New York 1970.
- Ders., *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources*, Philadelphia 1979.
- Ders., *Understanding the New Testament*, New Jersey 1983.
- Ders., Christology and Ecclesiology. Titels of Christ and Models of Community, *Semeia* 30 (1985) 171-192.
- Kleinknecht, K. T., Johannes 13, die Synoptiker und die Methode der johanneischen Evangelienüberlieferung, *ZThK* 82 (1985) 361-388.
- Koester, C. R., The Savior of the World (John 4,42), *JBL* 109 (1990) 665-680.
- Ders., R. E. Brown and J. L. Martyn: Johannine Studies in Retrospect, *BTB* 21 (1991) 51-55.
- Kortenbeutel, H., Art. Philos, in: Pauly-Wissowa, XX-1, 95-103.
- Kraus, W., Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, *ZNW* 88 (1997) 1-23.
- Kysar, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis 1975.
- Ders., *John's Story of Jesus*, Philadelphia 1984.

- Ders., Community and Gospel. Vectors in Fourth Gospel Criticism, *Int* 31 (1977) 355-366.
- Lacomara, A., Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31-16:33), *CBQ* 36 (1974) 65-84.
- Lieu, J. M., Blindness in the Johannine Tradition, *NTS* 34 (1988) 83-95.
- Lindars, B., John and the Synoptic Gospels: A Test Case, *NTS* 27 (1981) 287-294.
- Ders., Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11, *NTS* 38 (1992) 89-104.
- Loisy, L., *Le quatrième évangile*, Paris 1903²1921.
- Malatesta, E., The Spirit / Paraclete in the Fourth Gospel, *Biblica* 54 (1973) 539-550.
- Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville²1979.
- Ders., *The Gospel of John in Christian History*, New York 1979.
- Maynard, A. H., The Role of Peter in the Fourth Gospel, *NTS* 30 (1984) 531-548.
- McKay, K. L., Style and Significance in the Language of John 21:15-17, *NT* 27 (1985) 319-333.
- Meager, J. C., John 1:14 and the New Temple, *JBL* 88 (1969) 57-68.
- Meeks, W. A., Galilee and Judea in the Fourth Gospel, *JBL* 85 (1966) 159-169.
- Ders., The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, *JBL* 91 (1972) 44-72.
- Ders., "Am I a Jew?" - Johannine Christianity and Judaism, in: *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, ed. Jacob Nensher, Leiden 1975.
- Metzner, R., Der Geheilte von Johannes 5 - Repräsentant des Unglaubens, *ZNW* 90 (1999) 177-193.
- Miller, E. L., The Logic of the Logos Hymn: A New View, *NTS* 29 (1982) 552-561.
- Minear, P. S., The Beloved Disciple in the Gospel of John, *NT* 19 (1977) 105-123.
- Ders., The Audience of the Fourth Gospel, *Int* 31 (1977) 339-354.
- Moloney, F. J., A Sacramental Reading of John 13:1-38, *CBQ* 53 (1991) 237-256.
- Ders., The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11,17-40, *Biblica* 75 (1994) 471-493.
- Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge 1977.
- Müller, U. B., Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, *ZThK* 71 (1974) 31-77.
- Neiryneck, F., John and the Synoptics, in: M. de Jonge (Hrg.), *L'Évangile de Jean. Source, redaction, théologie* (BETL 44), Leuven 1977, 73-106.
- Ders., John and the Synoptics 1975-1990, in: A. Denaux, *John and the Synoptics* (BETL 101), Leuven 1992, 3-62.
- Neyrey, J. H., *Christ Is Community. The Christology of the New Testament*, Wilmington 1985.
- Ders., *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia 1988.
- Ders., "I said: You are Gods". Psalm 82:6 And John 10, *JBL* 108 (1989) 647-663.
- O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986.
- Ders., *Narrative Mode and Theological Claim: A Study in the Fourth Gospel*, *JBL* 105 (1986) 657-668.
- Ders., *The Word Disclosed. John's Story and Narrative Preaching*, St Louis 1987.
- Ders., "I Have Overcome the World" (John 16:33). Narrative Time in John 13-17, *Semeia* 53 (1991) 153-166.
- O'Grady, J., Individualism and Johannine Ecclesiology, *BTB* 5 (1975) 227-261.
- Ders., *Johannine Ecclesiology. A Critical Evaluation*, *BTB* 7 (1977) 36-48.

- Painter, J., The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity, NTS 27 (1981) 525-543.
- Ders., Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel, NTS 30 (1984) 460-474.
- Ders., John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel, JSNT 28 (1986) 31-61.
- Pamment, M., The Fourth Gospel's Beloved Disciple, ET 94 (1982/83) 363-367.
- Ders., The Son of Man in the Fourth Gospel, JTS 36 (1985) 56-66.
- Pancaro, S., The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St John, NTS 21 (1975) 396-405.
- Perkins, P., "I Have Seen the Lord" (Jn 20:18). Women Witnesses to the Resurrection, Int 46 (1992) 31-41.
- Pevec, A. E., A Eucharistic Reflection on John 6:24-35, Emmanuel 105 (1999) 398-401.
- Pollard, T. E., Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970.
- Pryor, J. W., Of the Virgin Birth or the Birth of Christians? The Text of John 1:13 Once More, NT 27 (1985) 269-318.
- Purvis, J. D., The Fourth Gospel and the Samaritans, NT 17 (1975) 161-198.
- Quell, Art. κύριος, in: ThWb III, 1056-1080.
- Rahner, J., Missverstehen um zu verstehen. Zur Funktion der Missverständnisse im Johannesevangelium, BibZeit 43 (1999) 212-219.
- Rawlinson, A. E. J., The New Testament Doctrine of Christ. The Bampton Lectures for 1926, London 1926.
- Reese, J. M., Literary Structure of Jn 13:31-14:31; 16:5-6,16-33, CBQ 34 (1972) 321-331.
- Reinmuth, E., Lazarus and His Sisters - What Was John's Point? Narratological Observations on John 11:1-44, Review of theological Literature 1 (1999) 7-20.
- Rensberger, D., Johannine Faith and Liberating Community, Philadelphia 1988.
- Richard, E., Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John, NTS 31 (1985) 96-112.
- Ridderbos, H., The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John, NT 8 (1966) 180-201.
- Rissi, M., John 1:1-18. The Eternal Word, Int 31 (1977) 394-401.
- Robinson, J. A. T., The Priority of John, London 1987.
- Ders., The Destination and Purpose of the Johannine Epistles, NTS 6 (1960) 117-131.
- Ders., The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John, NTS 9 (1962) 120-129.
- Rösel, M., Theo-logie der griechischen Bibel zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, VT 48 (1998) 49-62.
- Ders., Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: Ernten, was man sät (FS K. Koch), hrsg. von D. R. Daniels, U. Gleßmer, M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377.
- Ruckstuhl, E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, Diss. 1945, erschienen (SF, NF 3), Freiburg/Schweiz 1951; 2. Aufl.: Sprache und Stil im johanneischen Schrifttum. Die Frage ihrer Einheit und Einheitlichkeit (NTOA 5), Freiburg/Schweiz Göttingen 1987.
- Ruckstuhl, E./Dschulnigg, P., Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen

- Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17), Freiburg/Schweiz Göttingen 1991.
- Sabbe, M., 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: M. de Jonge, *L'Évangile de Jean. Source, redaction, théologie* (BETL 44), Leuven 1977, 203-234.
- Ders., John and the Synoptics: Neiryck vs. Boismard, *ETHL* 56 (1980) 125-131.
- Schmithals, W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin New York 1992.
- Schnackenburg, R., Synoptische und johanneische Christologie. Ein Vergleich, in: F. van Segbroeck / C. M. Tuckett / G. van Belle / J. Verheyden (Hrg.), *The Four Gospels 1992 III* (FS F. Neiryck) (BETL 100), Leuven 1992, 1723-1750.
- Schneider, G., Auf Gott bezogenes "mein Vater" und "euer Vater" in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: F. van Segbroeck / C. M. Tuckett / G. van Belle / J. Verheyden (Hrg.), *The Four Gospels 1992 III* (FS F. Neiryck) (BETL 100), Leuven 1992, 1751-1781.
- Schneider, M., The Words Was Made Flesh, *CBQ* 31 (1969) 344-356.
- Schneiders, S. M., Death in the Community of Eternal Life. History, Theology, and Spirituality in John 11, *Int* 41 (1987) 44-56.
- Schnelle, U., Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, *ZNW* 80 (1989) 64-79.
- Ders., Johannes und die Synoptiker, in: F. van Segbroeck / C. M. Tuckett / G. van Belle / J. Verheyden (Hrg.), *The Four Gospels 1992 III* (FS F. Neiryck) (BETL 100), Leuven 1992, 1799-1814.
- Schweizer, E., *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT, NF 38), Göttingen 1939²1965.
- Schwartz, E., *Aporien im vierten Evangelium*, Berlin 1907/8.
- Scobie, C. H. H., The Origins and Development of Samaritan Christianity, *NTS* 19 (1973) 390-414.
- Segovia, F. F., *Love Relationship in the Johannine Tradition. Agape / Agapan in I John and the Fourth Gospel*, California 1982.
- Ders., The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism, *CBQ* 43 (1981) 258-272.
- Ders., John 15:18-16:4a. A First Addition to the Original Farewell Discourses, *CBQ* 45 (1983) 209-231.
- Ders., The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31-14:31, *JBL* 104 (1985) 471-493.
- Ders., The Final Farewell of Jesus. A Reading of John 20:30-21:25, *Semeia* 53 (1991) 167-190.
- Ders., *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991.
- Smalley, S. S., Diversity and Development in John, *NTS* 17 (1970) 276-292.
- Smith, D. M., *Johannine Christianity. Essays on Its Setting, Source, and Theology*, Columbia 1984.
- Ders., *The Composition and Order of the Fourth Gospel*, New Haven 1965.
- Ders., The Presentation of Jesus in the Fourth Gospel, *Int* 31 (1977) 367-378.
- Soltau, W., Das Problem des Johannesevangeliums und der Weg zu seiner Lösung, *ZNW* 16 (1915) 24-53.

- Spencer, P. E., Narrative Echoes in John 21. Intertextual Interpretation and Intratextual Connection, JSNT 75 (1999) 49-48.
- Stählin, G., Art. φίλος, in: ThWb IX, 144-169.
- Stibbe, M. W. G., The Elusive Christ. A New Reading of the Fourth Gospel, JSNT 44 (1991) 19-38.
- Strecker, G., Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB 1682), Göttingen 1992.
- Suh, J. S., Discipleship and Community. Mark's Gospel in Sociological Perspective, Claremont 1991.
- Ders., Interpreting the Four Gospels, koreanisch, Seoul 1991.
- Ders., The Glory in the Gospel of John. Restoration of Forfeited Prestige, Oxford 1995.
- Theißen, G., Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974.
- Ders., Soziologie der Jesusbewegung, München ⁶1991.
- Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ³1989.
- Ders., Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution, NTS 35 (1989) 243-360.
- Ders., Lokalkolorit und Zeitgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg/Schweiz Göttingen ²1992.
- Ders., Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm, EvTh 51 (1991) 308-332.
- Ders., Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, JBTh 7 (1992) 101-123.
- Ders., Der historische Jesus, Göttingen ²1997.
- Ders., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.
- Thomas, J. C., "Stop Sinning Lest Something Worse Come upon you": The Man at the Pool in John 5, JSNT 59 (1995) 3-20.
- Thyen, H., Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1988) 200-225.
- Ders., Seht, euer Gott. Sieben Auslegungen zu Passions- und Ostertexten aus dem Johannesevangelium, Texte zur Bibel 4, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Ders., Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: A. Denaux, John and the Synoptics (BETL 101), Leuven 1992, 81-107.
- Ders., Art. Ich-Bin-Worte, RAC 17 (1994) 147-213.
- Ders., Noch einmal: Johannes 21 und "der Jünger, den Jesus liebte", in: Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts (FS L. Hartmann), Oslo/Copenhagen/Stockholm/Boston 1995, 147-189.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.
- Wahlde, U. C., A Redactional Technique in the Fourth Gospel, CBQ 38 (1973) 520-533.
- Weiss, H., The Sabbath in the Fourth Gospel, JBL 110 (1991) 311-321.
- Weisse, C. H., Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838.
- Wellhausen, J., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
- Wengst, K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München ⁴1992.
- Wessel, F., Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19, BibNotiz 68 (1993) 26-34.

- Whitacre, R. A., *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*, California 1982.
- Woll, D. B., *Johannine Christianity in Conflict. Authority, Rank and Succession in the First Farewell Discourse*, California 1981.
- Zanzenberg, J., ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen 1994.
- Ders., *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditions-geschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* (TANZ 27), Tübingen 1998.
- Zumstein, J., *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*, ThLZ 122 (1997) 417-528.