

V&R unipress

Bonner Biblische Beiträge

Band 167

herausgegeben von

Rudolf Hoppe und Ulrich Berges

Johannes Beutler

Neue Studien zu den johanneischen Schriften

New Studies on the Johannine Writings

V&R unipress

Bonn University Press

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-921-5

ISBN 978-3-86234-921-0 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2012, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
Gesetz und Gebot in Evangelium und Briefen des Johannes	11
1. Das »Gesetz« im Johannesevangelium	12
2. »Gebot« und »Gebote« im Johannesevangelium	16
3. »Gebot« in den Johannesbriefen	21
Johannesevangelium, Johannesbriefe	25
1. Verfasser des Evangeliums und der Briefe	25
2. Ziel des Evangeliums und der Briefe	27
3. Berührungen mit der Antike	28
Der erste Johannesbrief als Zeugnis der johanneischen Schule	43
1. Ein erster Eindruck, erste Fragen	43
2. Eine erste Antwort	43
3. Literarische Form	44
4. Der Aufbau	45
5. Die Gegner	46
6. Das Ziel	48
7. Der Verfasser und sein Kreis	49
Die Hermeneutik der Apokalypse und ihrer Bildersprache angesichts ihrer fundamentalistischen Deutungen	53
1. Das Endzeitfieber	53
2. Die Apokalypse als Nährstoff von Endzeiterwartungen	55
3. Versuch eines Gegenmodells	57
4. Schluss: Leben im Blick auf den Horizont	67
The Identity of the »Jews« for the Readers of John	69
1. The Johannine »Jews«	69

2. The ›Jews‹ in the rest of the New Testament	71
3. Consequences for the Readers of John	73
4. What to Do?	75
Jesus in Conflict. History and Theology in John 5–12	79
1. The Role of Jewish Institutions	79
2. The centre of the debate	84
Synoptic Jesus Tradition in the Johannine Farewell Discourse	89
1. The Introduction (John 13:31–38)	91
2. The First Farewell Discourse (John 14)	93
3. The Second Discourse (John 15:1–16:4a)	95
4. The Third Discourse (John 16:4b–33)	96
5. The Final Prayer of Jesus (John 17)	97
Faith and Confession: The Purpose of John	101
1. Johannine Texts about Faith and Confession	103
2. Johannine Figures Confessing Their Faith	105
3. Conclusion	113
Die Ehre Gottes und die Ehre der Menschen im Johannesevangelium	115
1. Sprachlicher Überblick	116
2. Die Wahl zwischen der Ehre Gottes und der Ehre der Menschen	117
3. Der Glanz der Vollendung	121
»Ich habe gesagt: Ihr seid Götter«. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36	125
1. Der Kontext	126
2. Das Verständnis von Ps 82 in der jüdischen Tradition	127
3. Der Gebrauch des Psalmworts in Joh 10,34–36	131
4. Folgerungen aus der Argumentation von Joh 10,34–36	135
»Steht auf, wir wollen von hier weggehen« (Joh 14,31). Eine Einladung zu einer geistlichen Reise?	139
1. Die wörtliche Deutung	140
2. Die bildliche und symbolische Deutung	144
3. Bewertung und Zusammenfassung	146

Unterwegs von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben. Jesu Gespräch mit Marta in Joh 11,20–27	153
1. Einleitung	153
2. Jesu Gespräch mit Marta: von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben	157
3. Offene Fragen für den interreligiösen Dialog	162
Joh 6 als christliche »relecture« des Pascharahmens im Johannesevangelium	165
1. Joh 6 im Kontext des Johannesevangeliums – Fragen und Hypothesen	165
2. Joh 6 als christliche »relecture« des Pascharahmens im Johannesevangelium	169
Ein neuer Zugang zu Joh 21	181
Resurrection and the Forgiveness of Sins. John 20:23 against Its Traditional Background	187
1. John 20:23 in Its Johannine Context	188
2. New Testament Traditions	193
3. Old Testament and Jewish Traditions	196
»Und die Finsternis hat es nicht ergriffen«. Zur Deutung von Joh 1,5	203
1. Der lexikalische Befund	204
2. Der Vers im Kontext des Johannesprologs	207
3. Der Vers im Licht der Traditions- und Formgeschichte	210
4. Ergebnis	213
Der Johannes-Prolog – Ouvertüre des Johannesevangeliums	215
1. Der Johannes-Prolog in der neueren exegetischen Diskussion	216
2. Auslegung des Johannes-Prologs	221
3. Die literarische und theologische Bedeutung des Johannes-Prologs	233
Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der »relecture«	239
1. Joh 13,31f. in der neueren Diskussion	239
2. Textgestalt und Übersetzung	241
3. Der Kontext	242
4. Das Zeitgefälle	243
5. Die Lösung der Spannungen durch die Annahme einer »relecture«	245

Der Abschluss des Johannesevangeliums (Joh 21,20–25)	251
1. Der Text in seinem Kontext	251
2. Deutungen des Textes um 1909	254
3. Deutungen des Textes um 2009	263
Lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben (Joh 11,16)	271
1. Das Wort des Thomas in der neueren Diskussion	271
2. Das Wort des Thomas in seinem näheren Kontext	274
3. Das Wort des Thomas in seinem weiteren Kontext	277
Register	285

Vorwort

Dreizehn Jahre seit dem Erscheinen eines ersten Sammelbandes »Studien zu den johanneischen Schriften« (SBAB 25, Stuttgart 1998) schließt sich nun dieser zweite an. Im Vergleich beider Bände gibt es Kontinuität und Wandel. Die Überzeugung hält sich durch, dass das Alte Testament und das zwischentestamentarische Judentum einen erheblichen Einfluss auf das Vierte Evangelium ausgeübt haben und dass auch die synoptischen Evangelien ihre Spuren hinterlassen haben. Vor allem die früheren Beiträge in diesem Band gehen noch solchen entstehungsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Frage nach.

Nach und nach hat sich freilich das Interesse auch verschoben. Zum einen kommt jetzt zunehmend die letzte Schicht des Johannesevangeliums in den Blick. Mit dem Modell der »relecture« wird es möglich, die Beziehung von Texten zu analysieren, ohne gleich Hypothesen zu Autoren oder Quellen aufstellen zu müssen. Zum ändern wird es leichter, vom vollendet vorliegenden Evangelium aus erneut die Frage nach seiner Botschaft einst und heute zu stellen. Mein Wechsel von Frankfurt nach Rom 1998 hat dazu beigetragen, meinen Blick auf die Probleme der Christenheit und der Welt heute zu schärfen und zu erweitern. Der Austausch mit Studierenden aus fast allen Kontinenten und gelegentliche Reisen in ihre Heimat trugen zu dieser Sicht bei. Allen, die mich gerade in diesen römischen Jahren 1998 – 2007 begleitet haben, gilt mein besonderer Dank.

Die Internationalität meiner Lebenswelt schlägt sich auch in der Form dieses Bandes wieder. Fünf Beiträge wurden in ihrer englischen Originalsprache beibehalten. Einen (über die Offenbarung des Johannes) habe ich aus dem Spanischen übersetzt, zwei aus dem Italienischen. Die unterschiedlichen Originalsprachen und Orte der Erstveröffentlichung ließen es angeraten erscheinen, in der Zitationsweise jeweils der Erstveröffentlichung zu folgen. Die Abkürzungen folgen jetzt S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin: de Gruyter ²1992. Die Einteilung der Artikel wurde auf Wunsch des Herausgebers der »Bonner Bibli-

schen Beiträge«, Prof. Rudolf Hoppe, vereinheitlicht. Ihm und seinem Mit-herausgeber Prof. Ulrich Berges sei für die Aufnahme des Bandes in die Reihe gedankt, dem Verlag V&R unipress für die gute Zusammenarbeit, den Verlagen der Erstpublikationen für die Nachdruckerlaubnis.

Frankfurt am Main, am 30. September 2011

Johannes Beutler SJ

Gesetz und Gebot in Evangelium und Briefen des Johannes*

Das Johannesevangelium scheint zugleich das jüdischste und das antijüdischste der Evangelien zu sein. Keiner der vier Evangelisten scheint eine so genaue Ortskenntnis von Jerusalem zu besitzen wie der vierte. In keinem der Evangelien tritt Jesus so ausgedehnt als Lehrer im Tempel auf wie bei Johannes. In keinem anderen Evangelium ist der Gesamtaufbau so stark von den Pilgerreisen nach Jerusalem und vom jüdischen Festkalender bestimmt wie im Johannesevangelium. Keiner der Evangelisten nennt Mose so häufig wie Johannes. Und doch schildert uns keiner der Evangelisten Jesus so durchgehend in Auseinandersetzung mit den »Juden« wie gerade der vierte. Vor allem die Kapitel 5 – 10 sind von diesen Konflikten bestimmt. Eine traurige Berühmtheit hat dabei der Abschnitt 8,31 – 59 erlangt, in dem die »Juden«, die nicht an Jesus glauben wollen, als »Kinder des Satans« bezeichnet werden (8,44). Wie also steht der Evangelist zum Judentum? Diese Frage wird bis zur Stunde sehr kontrovers beantwortet.¹

Mehr Konsens besteht bei der Antwort auf die Frage, wieweit jüdisches Erbe in den Johannesbriefen noch eine Rolle spielt. In der Regel wird hier davon ausgegangen, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum fast völlig zurücktritt, da sie verdrängt erscheint durch einen innergemeindlichen Konflikt um das Wesen und die Heilsbedeutung Jesu Christi sowie um das christliche Ethos. Dazu steht freilich in Kontrast, dass zumindest in den ersten beiden Johannesbriefen zwar nicht vom »Gesetz«, wohl aber durchgehend von den »Geboten« die Rede ist. Sie erscheinen dort durchweg als die Gebote oder das Gebot Jesu, freilich rückgebunden an das Gebot der Liebe, wie es seine Wurzeln im Pentateuch (Lev 19,18) hat. Auch die durchgehende Rede vom »Halten« der »Gebote« lässt sich als vom Alten Testament, näherhin von der deuteronomischen Tradition her bestimmt aufzeigen

* Erstveröffentlichung in J. Mrázek u. a., Hrsg., ЕПІТОАУТО (FS P. Pokorný), Prag 1998, 9 – 22.

1 Vgl. R. E. Brown, *The Gospel According to John I* (AncB 29), Garden City, NY, 1966, LVII – LXIV; seitdem die Literaturangaben bei G. van Belle, *Johannine Bibliography 1966 – 1985* (BETHL 82), Leuven 1988, 105 – 109.

(s. u., 2.2). So bleibt auch hier in den Johannesbriefen die Frage nach dem jüdischen Erbe.

Der hier vorgelegte Beitrag hat sich ein sehr begrenztes Ziel gesetzt. Es geht nicht um das Verhältnis der johanneischen Schriften zum Judentum insgesamt, sondern nur um die Rolle von »Gesetz« und »Gebot« in den johanneischen Schriften im engeren Sinne (Evangelium und Briefe). Da vom »Gesetz« in den Johannesbriefen nicht die Rede ist, gehen wir seiner Behandlung nur im Evangelium des Johannes nach. Die Rolle der »Gebote« soll dann sowohl im Evangelium als auch in den Briefen des Johannes zur Sprache kommen.

1. Das »Gesetz« im Johannesevangelium²

1.1 Überblick

Insgesamt ist im Johannesevangelium (Joh) fünfzehnmal vom »Gesetz (νόμος)« die Rede, wenn man die umstrittene Stelle in der Perikope von Jesus und der Ehebrecherin (Joh 8,5) mitzählt. Das Wort begegnet stets in der Einzahl und ist durchweg mit dem bestimmten Artikel verbunden außer in Joh 19,7, wo die Juden zu Pilatus sagen: »Wir haben ein Gesetz ...«. Doch auch hier ist derselbe Sinn gegeben wie an den übrigen Stellen: es geht stets um das mosaische Gesetz als Lebensordnung des jüdischen Volkes und »Heilige Schrift«.

Aufschlussreich ist die Verteilung der Stellen, an denen vom »Gesetz« die Rede ist, auf verschiedene Sprecher. In Joh 18,31 ist es der Nicht-Jude Pilatus, der zu den Juden sagt: »Nehmt ihr ihn doch, und richtet ihn nach eurem Gesetz«. An allen übrigen Stellen sind es Juden, Jesus selbst oder seine Jünger, die vom Gesetz sprechen. Dabei ist der Übergang von den Juden zu den Jüngern Jesu fließend. Eindeutig aus jüdischer Perspektive ist in Joh 7,49; 12,34 und 19,7 vom »Gesetz« die Rede. Die Pharisäer rümpfen die Nase über die Volksscharen, die Jesus nachlaufen, als »Volk, das das Gesetz nicht kennt« (7,49). Juden, die an Jesu messianischem Anspruch zweifeln, berufen sich auf das »Gesetz«, nach dem der Messias ewig bleiben werde (12,34). Die Juden, die Jesu Tod fordern, berufen sich schließlich auf das Gesetz, nach dem er sterben müsse, da er sich zum Sohne Gottes gemacht habe (19,7). Schon hier fällt auf, dass das »Gesetz« durchweg in seiner Relevanz für oder gegen den Anspruch Jesu zur Sprache kommt, der von Gott gesandte Heilbringer, Messias oder »Sohn« zu sein.³ Auf der Schwelle zum Jüngerkreis steht hier Nikodemus, der zumindest eine Vorverurteilung Jesu vom Gesetz her ausschließt (7,51).

2 Wichtigste Monographie zum Thema ist S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (NTS 42), Leiden 1975. Vgl. unsere Besprechung in Bib. 60 (1979) 144 f.

3 Vgl. Pancaro, *Law*, besonders Teil II.

Häufig spricht im Vierten Evangelium Jesus selbst vom »Gesetz« (Joh 7,19.23; 8,17; 10,34; 15,25). Dabei fällt ein Doppeltes auf. Zum einen geht es auch hier direkt oder indirekt stets um das Zeugnis der Tora des Mose für ihn, Jesus, selbst. Zum andern zeigt sich Jesus zunehmend in Distanz zum mosaischen Gesetz, das er in den Auseinandersetzungen mit den »Juden« oder im Rückblick darauf als »euer« oder »ihr« Gesetz bezeichnen kann (Joh 8,17; 10,34; 15,25).

An den beiden verbleibenden Stellen (wenn wir einmal 8,5 hier unberücksichtigt lassen) ist vom »Gesetz« aus dem Munde von Jüngern Jesu bzw. der Gemeinde die Rede. In Joh 1,45 verweist Philippus, frisch zum Glauben an Jesus gekommen, den Nikodemus auf den, »über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben«. In einem Wort des Prologs schließlich steht das »Gesetz« für eine ganze Periode der Heilsgeschichte, wobei es der »Gnade und Wahrheit« in Jesus Christus entgegengesetzt wird (Joh 1,17). Auch hier hält sich also die Ausrichtung des (mosaischen) Gesetzes auf Jesus Christus durch.

1.2 Semantik

Das Wort νόμος »Gesetz« kann im Joh in einem doppelten Sinne verwendet werden. Zum einen bezeichnet es die Schriften des Mose als Gesetzbuch, zum andern als (Teil der) »Schrift«.⁴

Als von einer juristischen Norm sprechen die »Juden« vor dem Prätorium des Pilatus von ihrem »Gesetz«, nach dem Jesus sterben müsse (Joh 19,7). Von seiner Seite aus kann Pilatus diesen Sprachgebrauch verwenden (18,31). In dem Sabbatkonflikt von Kap. 5, der in Kap. 7 erneut aufgegriffen wird, begegnet uns der gleiche Sprachgebrauch im Munde Jesu. Jesus erweist sich hier durchaus vertraut mit rabbinischer Argumentation durch einen Schluss vom Leichterem (Beschneidung eines Menschen an einem Glied) auf das Schwerere (Heilung eines ganzen Menschen: 7,19.23). Es schlägt dabei wenig, dass das orthodoxe Judentum des 2. Jahrhunderts und der daran anschließenden Periode am Sabbat nur die Heilung in einem akuten Krankheitsfall erlaubt.⁵ Auf jeden Fall argumentiert Jesus hier auf der Grundlage der Tora und zeigt sich mit Weisen ihrer praktischen Anwendung vertraut. Die Argumentation dient dabei seiner Selbstverteidigung im Rahmen einer Anklage wegen Sabbatverletzung. Auch in dem Redewechsel zwischen den »Pharisäern« und Nikodemus in 7,49.51 geht es um die Vereinbarkeit von Wort und

4 Vgl. zum Folgenden J. Beutler, The Use of 'Scripture' in the Gospel of John, in: R. A. Culpepper, C. C. Black, ed., Exploring the Gospel of John (FS D. M. Smith), Louisville, Kentucky, 1996, 147–162. [Deutsch: Der Gebrauch von »Schrift« im Johannesevangelium, in: ders., Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 295–315.]

5 Vgl. die Texte zu Mt 12,10 bei H. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1922, 623–627.

Werk Jesu mit der mosaischen Tora. Das »Volk« hätte Jesus als »Verführer« und falschen Propheten (etwa im Sinne von Dtn 18,20 – 22) erkennen müssen. Dem hält Nikodemus jedoch entgegen, dass nach dem Gesetz Angeschuldigte zunächst gehört werden müssen.

In Joh 8,17 kommt bereits die Bedeutung von »νόμος« als »Schrift« ins Spiel. Es geht um ein Prinzip der Tora (vgl. Num 35,30; Dtn 17,6; 19,15), nach dem kein Urteil nur aufgrund eines Einzelzeugnisses gefällt werden darf, die Aussage zweier oder dreier Zeugen aber rechtsgültig ist. Jesus verwendet dies Prinzip zu seinen Gunsten.⁶ Dabei wird die Tora bereits als »Schrift« verwendet. Diese Verwendung geht in 10,34 so weit, dass der Evangelist ein Psalmzitat als Wort des »Gesetzes« argumentativ einsetzen kann. Erneut ist der Kontext christologisch: es geht um Jesu Anspruch, »Sohn Gottes« zu sein, und erneut wird dabei *a fortiori* argumentiert. Ebenso kann dann der Jesus der johanneischen Abschiedsreden von den Psalmen (34,19; 68,5 LXX) als »Gesetz« sprechen, das den grundlosen Hass der Welt gegen ihn vorhergesagt habe.

Ob der vierte Evangelist also vom »Gesetz« in seinem mehr juristischen Sinne spricht oder ob in seinem Sinne als Inbegriff der »Schrift«, in jedem Falle dient es dazu, auf Jesus hinzuweisen oder Argumente gegen seinen Anspruch, der von Gott gesandte Offenbarer und Heilbringer zu sein, zu entkräften. In diesen Zusammenhang fügen sich auch die Stellen, die von Mose oder den »Schriften« als »Zeugen« für Jesus sprechen (vgl. Joh 5,39.46f).

Am schwierigsten bleibt die Deutung der Gegenüberstellung von »Gesetz« durch Mose und »Gnade und Wahrheit« durch Jesus Christus in Joh 1,17. Da der vierte Evangelist an keiner Stelle eine Abwertung des mosaischen Gesetzes erkennen lässt, legt es sich nahe, den Parallelismus nicht als antithetischen, sondern eher als klimaktischen aufzufassen. In der Tora des Mose hat Gott zwar verbindlich seinen Willen kundgetan. Wer er jedoch ist, weiß man letztlich erst im Glauben an Jesus Christus, dessen Wort »Wahrheit« ist. Nur er hat Gott geschaut, wie V. 18 bestätigend hinzufügt.⁷

1.3 Pragmatik

Mit Recht wird in der neueren Literatur zum Johannesevangelium so gut wie einhellig die Auseinandersetzung zwischen dem johanneischen Christentum und der jüdischen Synagoge als Hintergrund für die im vierten Evangelium

6 Vgl. dazu J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS 10), Frankfurt a. M. 1972, 269 – 271.

7 Vgl. zur Stelle R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV / 1), Freiburg–Basel–Wien 1965, 252 f; Brown, *Gospel* 16.35 f.

geschilderten Kontroversen gesehen. Es spielt dabei keine allzu große Rolle, ob diese Auseinandersetzungen vor oder nach der Zerstörung des Zweiten Tempels stattfanden. Die Konzentration des Streits auf die christologische Frage spricht eher für einen späteren als für einen früheren Zeitpunkt. Dies gilt auch im vergleichenden Blick auf die synoptischen Evangelien, bei denen noch viel stärker Einzelfragen der jüdischen Observanz wie diejenige nach der Reinheit von Händen und Gefäßen (vgl. Mk 7,1 – 23 par.), nach dem Fasten (Mk 2,18 – 22 parr.) oder nach dem Ährenraufen am Sabbat (Mk 2,23 – 27 parr.) verhandelt werden.

Offenbar schreibt der vierte Evangelist zu einer Zeit und an einem Ort, wo sich die Kontroverse zwischen Christen und Juden auf die eine Frage zugespitzt hat, ob Jesus der von Israel erwartete endzeitliche Heilbringer sei. In der Sicht des Evangelisten spricht in der Tora als jüdischem Gesetzbuch nicht nur nichts dagegen. Die Tora findet vielmehr ihren letzten Sinn gerade in Jesus Christus. Alles in ihr weist auf Jesus hin. Dabei ist in ausdrücklichem Sinne von »Erfüllung« der Schrift bzw. der Tora bei Johannes im Passionskontext die Rede⁸ (vgl. oben, 1.2, zu 15,25; ferner 12,38; 13,18; 17,12; 19,24.36). Gerade der grausame und schmählische Tod Jesu am Kreuz musste durch Rückgriff auf die Schrift eigens gerechtfertigt werden. Hierin steht Johannes wohl in älterer Evangelientradition.

Zur Pragmatik des Johannesevangeliums und seiner Rede vom »Gesetz« gehört freilich wohl nicht nur die Stärkung von Christen, die ihren Weg aus dem Judentum zum christlichen Glauben gefunden hatten, in diesem neuen Glauben, sondern auch die Ermutigung, ihn (zunächst einmal vor ihren alten Glaubensbrüdern) furchtlos zu bekennen. Der Blindgeborene von Joh 9 hat hier zweifellos paradigmatische Bedeutung. Er nimmt für das Bekenntnis zu Jesus sogar den Ausschluss aus der Synagoge in Kauf (Joh 9,34; vgl. 12,42; 16,2). Dabei erweist sich die Entscheidung zwischen der Ehre von Menschen und derjenigen von dem alleinigen Gott als grundlegend (vgl. Joh 5,41 – 44; 7,18; 12,41 – 43).

Vermutlich geht auch die Schärfe der Kontroverse um die wahre Abrahamskindschaft in Joh 8,31 – 59 auf die Zerreißprobe zurück, in die neugewonnene Anhänger Jesu aus dem Judentum gegenüber ihren alten Glaubensgenossen gestellt waren. Jesus spricht nach Joh 8,31 zu »Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren«. Sie sind offenbar von erneutem Abfall bedroht. So hat dieser höchst polemische Abschnitt auch etwas von einer innerchristlichen Kontroverse. Es gilt, zum Glauben an Jesus zu kommen und kompromisslos daran festzuhalten, was immer die Konsequenzen sein mögen. So und nur so erweist sich die wahre Abrahamskindschaft.

8 Vgl. C. A. Evans, On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel: BZ 26 (1982) 79 – 83; id., The Function of Isaiah 6:9 – 10 in Mark and John: NT 24 (1982) 124 – 138.

2. »Gebot« und »Gebote« im Johannesevangelium

2.1 Überblick

Der Gebrauch des Wortes ἐντολή »Gebot« sowie des entsprechenden Verbs ἐντέλλομαι »gebieten« entspricht im Joh weitgehend demjenigen von νόμος »Gesetz«. Er erweist sich also als verwurzelt in alttestamentlichen Traditionen, jedoch konsequent verchristlicht.

In einem uneigentlichen Sinne ist von ἐντολή »Gebot« in Joh 11,57 die Rede. Es geht hier um eine Anweisung (oder Anweisungen) der Pharisäer, Jesus bei nächster sich bietender Gelegenheit festzunehmen.

An allen übrigen Stellen werden das Substantiv und das Verb im spezifisch johanneischen Sinne verwendet. Dabei lassen sich zwei Textreihen unterscheiden. In der ersten spricht Jesus von dem »Gebot«, der »Weisung« des Vaters an ihn, seinen Weg konsequent bis zur Lebenshingabe zu Ende zu gehen. Hierhin gehört schon das Wort, mit dem die Hirtenrede in Joh 10,18 schließt. In Joh 12,49f ist von der Vollbringung der Weisung des Vaters mehr unter der Rücksicht des Abschlusses der Offenbarertätigkeit Jesu die Rede. Das Schlusswort der Ersten Abschiedsrede in Joh 14,31 greift wieder auf den Gedanken der bis in die letzte Konsequenz durchgehaltenen Sendung (wie in 10,18) zurück. Selbstverständlich stehen beide Aspekte in einem engen inneren Zusammenhang (s. u., 2.2).

In einer zweiten Textreihe ist von den »Geboten« oder dem »Gebot« die Rede, die Jesus den Seinen als Weisung hinterlassen hat. Der Singular erscheint auf das Gebot der wechselseitigen Liebe der Jünger in der Gemeinde bezogen (Joh 13,34; 15,12, vgl. 17 ἐντέλλομαι). Der Plural, der uns in Joh 14,15.21; 15,10 begegnet, ist offener. Wir werden ihn im folgenden Abschnitt zu untersuchen haben.

2.2 Semantik und Gebrauch

Wie uns schon im Rahmen unseres »Überblicks« auffiel, scheint das »Gebot«, das über Leben und Sendung Jesu steht, zwei Dimensionen aufzuweisen: den Vater durch das Wort kundzumachen und dafür bereit zu sein, selbst das Leben hinzugeben. Der erste Gedanke ist in Joh 12,49f entfaltet, der zweite, wie wir sahen, in 10,18 und 14,31 (wenn auch dort nur angedeutet: Jesus gibt das Signal zum Aufbruch, der ihn nach Getsemani führen wird, vgl. 18,1).

In einer schönen Studie hat Urban C. von Wahlde⁹ gezeigt, dass sich diese doppelte Seite des »Gebots« nicht nur durch das Johannesevangelium, sondern

9 The Johannine Commandments. 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition, New York–Mahwah, NJ, 1990.

auch durch den Ersten Johannesbrief zieht. Grundlegend ist im Johannesevangelium die »Sendung« Jesu, um den Vater kundzutun und sich als seinen Gesandten. In Joh 12,49f ist diese Grundaussage mit dem Ausdruck des »Gebots« verbunden. Da die so verstandene Sendung Jesu jedoch zunehmend auf Ablehnung stößt und sich diese Verwerfung auch auf ihn als Person bezieht, muss Jesus früh mit der Hingabe seines Lebens rechnen. Der früheste Text, der davon spricht, ist die Geschichte von der Tempelreinigung (Joh 2,19–22). In der Hirtenrede wird die so verstandene Sendung Jesu als Hingabe des Hirten für die Seinen nach dem »Gebot« des Vaters dargestellt (Joh 10,18), in der Ersten Abschiedsrede als vom Vater gebotener Aufbruch in die Vollendung in Jerusalem (Joh 14,31). Gerade von der Hirtenrede her lässt sich die Jesus »gebotene« Lebenshingabe für die Seinen auch als letzter Ausdruck seiner Liebe zu den Seinen begreifen. Dahin verweist der Text, mit dem der Evangelist den Bericht vom Letzten Mahl Jesu und seiner Passion beginnt (Joh 13,1). Die gleiche Wirklichkeit kann auch mit dem Bild des Freundes dargestellt werden, der für den Freund sein Leben hingibt (Joh 15,12f).

Damit sind wir bereits bei dem »Gebot«, das Jesus den Seinen gibt. Es erscheint gleich zu Beginn der Abschiedsreden in Joh 13,34. Die Liebe der Jünger untereinander, die Jesus hier fordert, hat bereits hier als Maß und Grund die Liebe Jesu zu den Seinen. »Neu« mag das von Jesus gegebene Gebot schon aus diesem Grunde sein, dass seine Verwirklichung erst durch die Lebenshingabe Jesu möglich wird. Neu könnte aber auch sein Sinn sein, die Liebe zunächst im Kreis der an Jesus Glaubenden zu leben. Dadurch unterscheidet sich in der Tat dieses johanneische Gebot sowohl vom Gebot der Nächstenliebe (entsprechend Lev 19,18; vgl. Mk 12,31 par.; Röm 13,9) als auch von demjenigen der Feindesliebe (Mt 5,43–47 par. Lk 7,27f.35). In Joh 15,12–17 wird das Liebesgebot Jesu erneut aufgegriffen. Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass die von Jesus herkommende Liebe ihren Ursprung in Jesu Sendung vom Vater her hat, mit der er den Seinen den Vater kundgetan hat (V. 15).

An den übrigen Stellen ist von den »Geboten« Jesu die Rede, die er den Seinen hinterlässt (Joh 14,15–21; 15,10). Durchweg ist dabei vom »Bewahren« τηρεῖν dieser Gebote die Rede. Was ist damit gemeint, und welchen Sinn hat die Rede vom »Gebot« im Plural? Allein vom johanneischen Text her lässt sich diese Frage kaum beantworten. Wenn wir zunächst bei der Abschiedsrede von Joh 14 bleiben, so wird aus dem Kontext in V. 15–24 deutlich, dass ein Bezug zum Festhalten am Offenbarungswort Jesu besteht. Dies zeigt sich vor allem in V. 23f, wo synonym zum »Bewahren« der »Gebote« nun vom »Bewahren« des »Wortes« oder der »Worte« Jesu die Rede ist. Gerade durch die Kennzeichnung des Wortes Jesu als eines Wortes, das auf den Jesus sendenden Vater zurückgeht in V. 24, ist der enge Zusammenhang zwischen den »Geboten« Jesu und seinem Offenbarungswort gewährleistet.

Freilich hat sich in Joh 15 der Akzent verschoben. Wenn Jesus wiederum in V. 10

vom »Bewahren« seiner »Gebote« spricht, so greift er zwar erneut auf die »Gebote« zurück, die der Vater ihm zur Erfüllung gegeben hat (Offenbarung des Vaters und Bereitschaft zur Lebenshingabe), leitet dann aber im Kontext, wie wir sahen, zum »Gebot« der wechselseitigen Liebe in der Gemeinde über (V. 12 – 17). Von zahlreichen Autoren wird die Rede vom »Gebot« der »Liebe« in der Gemeinde einer späteren Schicht innerhalb der johanneischen Abschiedsreden zugeschrieben, der sowohl Joh 13,34f als auch die Kapitel 15 – 17 angehören würden.¹⁰ Unabhängig von dieser Hypothese fällt auf, dass sich zumindest von Kap. 14 zu Kap. 15 hin das Interesse stark auf den Zusammenhalt der Gemeinde verlagert. Dichtesten Ausdruck dieses Interesses bildet das Gebet des scheidenden Jesus in Joh 17.

Im Vergleich zum Judentum fällt auf, wie sehr im Johannesevangelium das »Gebot«, das zu »bewahren« ist, bzw. die »Gebote«, die zu »halten« sind, als »Gebot« oder »Gebote« Jesu erscheinen. Die Gemeinde hat kein »Gebot« Gottes unmittelbar einzuhalten, sondern nur das »Gebot« oder die »Gebote« Jesu. Sie scheinen voll stellvertretend für das göttliche »Gebot« zu stehen. Dies bedeutet nun freilich nicht, dass sich der Vierte Evangelist mit seiner Rede vom »Gebot« völlig aus der jüdisch-alttestamentlichen Tradition gelöst hätte. Das Gegenteil ist der Fall. Wie ich andernorts zu zeigen versucht habe,¹¹ steht hinter dem Wortfeld von der »Liebe zu Jesus« und dem »Halten der Gebote« die theologische Tradition des Deuteronomium, die ihrerseits im Dekalog verankert zu sein scheint (vgl. Ex 20,5f; Dtn 5,9f). Hier findet sich die genannte Begriffsverbindung früh belegt. Nur steht in dieser Tradition für das »Halten« der »Gebote« vorwiegend φυλάσσεισθαι »Bewahren« oder ποιῆν »Tun«. Der terminologische Übergang zum johanneischen τηρεῖν der »Gebote« erscheint vorbereitet in Sir 29,1. Dabei ist auch die weisheitliche Vermittlung des johanneischen Sprachgebrauchs von Interesse (vgl. ebenfalls in Sir »bewahre mit ganzer Kraft seine Wege« 6,26; ferner Spr 3,1.21 Aufforderung zum »Bewahren« τηρεῖν der »Worte«, bzw. des »Rats« und des »Sinnes« des schreibenden Salomo).

Neuere Studien haben ergeben, dass die Aufforderung zur »Liebe« einer übergeordneten Autorität und zum »Bewahren« ihrer »Gebote« noch vor das Alte Testament zurückreichende altorientalische Wurzeln hat. Sie haben ihren Ort im altorientalischen »Bundesformular«, mit dem sich ein Vasall an einen Großkönig bindet und ihm die ausschließliche Gefolgschaft in der Treue zu den mit ihm vereinbarten Satzungen verspricht. Israel scheint diese Vorstellungswelt zunächst im Dekalog und dann ausführlich im Deuteronomium und in den davon abhän-

10 Vgl. J. Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984, 9ff; [jetzt englische ergänzte Neuauflage: *Do not be afraid: The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14)* (NSKE 6), Frankfurt a. M. 2011, 13 f.]; ders., *Johanneisches Schrifttum. I. Johannesevangelium: LThK³ 5* (1996) 861 – 865: 862.

11 Vgl. Beutler, *Habt keine Angst*, 55 – 62; vgl. für den 1 Joh E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (AnBib 69), Rom 1978.

gigen literarischen Schriften und Schichten übernommen zu haben. Dabei wird das Modell des Vasallenvertrages nun auf die Beziehung Israels zum Herrn übertragen.¹² Am aufschlussreichsten ist dabei Dtn 7,9: »Daran sollst du erkennen: Jahwe, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen achtet er auf den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und auf seine Gebote achten.« Hier wird das Wortfeld von »Gott lieben« und »auf seine Gebote achten« mit dem »Bund« Jahwes mit Israel in Verbindung gebracht. Noch ein so später Text wie das Bußgebet in Neh 1,5–11 (2 Esr 11,5–11) lässt einen Nachklang dieser Verbindung vernehmen. Er erleichtert dann auch den Brückenschlag zum Neuen Testament und zum Joh.

Dazwischen steht freilich die Ankündigung eines »Neuen Bundes« durch die exilischen und nachexilischen Propheten. Es will scheinen, dass die Verheißung von Jer 31 (LXX 38),31–34, dass Gott sein Gesetz in die Herzen der Israeliten legen werde, und diejenige von Ez 36,26ff von der Gabe des Geistes an die Israeliten sowie 37,26–28 von einem kommenden Wohnen Jahwes unter seinem Volk direkt auf Joh 14,15–24 eingewirkt hat. In der Tat spricht Jesus hier von einem neuen Kommen im Geist, persönlich und zusammen mit dem Vater in einer Art trinitarischer Abfolge, die aber ihre Wurzeln in der vom Dekalog und Deuteronomium beeinflussten Rede der großen exilischen und nachexilischen Propheten Israels zu haben scheint.¹³

Grundlegend für den Zusammenhang zwischen der Bundestreue Israels im »Halten« der »Worte« Jahwes und der »Liebe« zu ihm bleibt das sog. »Hauptgebot« von Dtn 6,4–9. Zwar taucht hier das »Halten« der »Gebote« nur im Kontext auf (6,1), doch findet sich die äquivalente Formulierung von den zu bewahrenden »Worten« (ῥήματα) in V. 6. Beim oberflächlichen Lesen gewinnt man den Eindruck, dass dieses »Hauptgebot«, das in den Synoptikern an zentraler Stelle begegnet (Mk 12,28–34 par. Mt 22,34–40; Lk 10,25–28), im Johannesevangelium fehlt. Doch lässt sich zeigen, dass es dort an zwei Stellen verborgen ist.¹⁴ An beiden begegnet die Verbindung von »Liebe zu Gott / Jesus« und Bekenntnis zur »Einzigkeit« Gottes. Sie dürfte kaum zufällig sein. Der erste Text steht am Ende der Kontroversen im Anschluss an die Heilung des Gelähmten in Joh 5. Jesus sagt dort: »Ich habe erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt ... Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander empfangt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?« (V. 42.44) Entsprechend behaupten die »Juden« in dem Abschnitt über die wahre Abrahamskindschaft in Kap. 8: »Wir

12 Vgl. dazu N. Lohfink, Das Hauptgebot (AnBib 20), Rom 1963.

13 Vgl. Beutler, Habt keine Angst, 62–69.73–77.

14 Vgl. J. Beutler, Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in: K. Kertelge, Hrsg., Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg–Basel–Wien 1986, 222–236; italienisch in: K. Kertelge, ed., Saggi esegetici su La Legge nel Nuovo Testamento, Torino 1990, 215–229. [Jetzt deutsch in: Studien (s. o., Anm. 4), 107–120.]

stammen nicht aus einem Ehebruch, sondern wir haben nur den einen Vater: Gott«. Darauf erwidert Jesus: »Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen.« (8,41f) Hier zeigt sich die starke Verwurzelung des Vierten Evangelisten in Sprache und Gedankenwelt des Deuteronomiums. Selbst wenn bei ihm Einzelgebote der Tora eine untergeordnete Rolle spielen: das Hauptgebot der ausschließlichen Gottesliebe und -verehrung steht für ihn im Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen aus dem Judentum stammenden Gegnern, die nicht zum Glauben an ihn kommen oder nicht dabei bleiben wollen. Nur setzt er konsequent voraus, dass Liebe zu Jahwe jetzt, seit seinem Auftreten, konkret Liebe zu ihm, Jesus, heißt. So kann er denn auch nachösterlich Petrus bei der Wiedergutmachung des dreifachen Verrats nur dreimal fragen: »Liebst du mich?« (Joh 21,15 – 17) In der neu bekannten Liebe des Petrus zu Jesus ist dann auch seine Sünde vor Gott gesühnt.

So lässt sich rückblickend von der Rede vom »Gebot« bzw. von den »Geboten« im Johannesevangelium sagen, dass sie einerseits in der alttestamentlich-jüdischen Tradition steht, diese aber andererseits radikal verchristlicht. Liebe zu Jahwe und Halten seiner Gebote bewähren sich nun in der Liebe zu Jesus und im Halten seiner Gebote.

2.3 Pragmatik

Ähnlich wie bei den Textstellen im Joh, die vom »Gesetz« sprechen, geht es auch bei denjenigen, die auf das »Gebot« oder die »Gebote« Bezug nehmen, um eine Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition. Auf der einen Seite zeigt sich der Evangelist besorgt, Juden und frisch zum Glauben an Jesus aus dem Judentum Bekehrten zu zeigen, dass Jesus derjenige ist, der in der Treue zu seiner Sendung Gottes »Gebot« über ihn erfüllt. Dies kann auch als Ausdruck seiner »Liebe« zum Vater erscheinen, mit der er den ihm vom Vater aufgetragenen Weg zu Ende geht (Joh 14,31).

Damit ist das Thema angesprochen, das sich vor allem durch die Abschiedsreden zog. Wenn die Jünger Jesu ihm (als dem von Gott beglaubigten Stellvertreter Gottes) ihre Liebe erweisen, werden sie auch seine »Gebote« halten. Sie bestehen zunächst in seinem »Wort« (Joh 14,23) bzw. seinen »Worten« (V. 24), mit denen er sich ihnen geoffenbart und ihnen den Vater kundgetan hat. Doch kommt (u. U. auch zeitlich) eine andere Verpflichtung hinzu: Jesu »Gebot« der wechselseitigen Liebe in die Praxis umzusetzen. Dabei ist es möglich, dass beide Textreihen in etwas unterschiedliche Gemeindesituationen hineinsprechen. Ging es in Joh 14 noch vor allem um die durchgehaltene Verbindung zu Jesus in Glaube und Liebe, so tritt mit zunehmender Ablösung vom Judentum und mit gleichzeitig auftretenden Konflikten in der Gemeinde um das rechte Verständnis der Evangeliumsbotschaft der

Zusammenhalt eben dieser Gemeinde stärker in den Vordergrund. Diese Situation wird vor allem die Johannesbriefe durchziehen.

3. »Gebot« in den Johannesbriefen

3.1 Überblick

In den Johannesbriefen erscheint das Vokabular von »Gesetz« und »Gebot« im Vergleich mit dem Johannesevangelium vereinfacht. »Gesetz« begegnet, wie wir sahen, in den Johannesbriefen überhaupt nicht. Ἐντολή »Gebot« taucht im 1 und 2 Joh im Singular und im Plural auf, nicht jedoch im 3 Joh. Das Verb ἐντέλλομαι »gebieten« fehlt in den Briefen gänzlich.

Wenn von den »Geboten« (ἐντολαί) im Plural die Rede ist, so geschieht dies im 1 Joh durchweg in Verbindung mit dem Verb »halten« (τηρεῖν), nur einmal mit dem Verb »verwirklichen, tun« (ποιεῖν, 1 Joh 5,2). In 2 Joh 6 ist die Rede vom »Wandel nach seinen Geboten« (περιπατεῖν κατὰ). Der Singular von »Gebot« (ἐντολή) kann im Akkusativ Objekt des »Schreibens« sein, erweist sich also als durch den Verfasser der Briefe (1 Joh 2,7f; 2 Joh 5) vermittelt. Dieser wie die Leserschaft haben freilich gemeinsam das Gebot »empfangen« (1 Joh 4,21; 2 Joh 4).

Bedeutungsvoll sind zwei Definitionssätze, in denen der Verf. umschreibt, worin das (göttliche) »Gebot« besteht. Wir finden sie in 1 Joh 3,23 (einem für unseren Zusammenhang zentralen Text) sowie in 2 Joh 6 in einem schwierigen Satzgefüge, das ausführlicher erläutert werden muss (s. u., 3.2).

Schließlich interessieren noch die Adjektive, mit denen die »ἐντολή« im 1 und 2 Joh näher umschrieben werden kann. Nach 1 Joh 2,7f ist es zugleich ein »altes« und »neues« Gebot, das der Verfasser seiner Leserschaft schreibt; in 2 Joh 5 »kein neues« mehr. Auch dieser Unterschied bedarf der Erläuterung.

3.2 Semantik und Gebrauch

Vor einer Einzelanalyse der Stellen, an denen im 1 und 2 Joh vom »Gebot« oder den »Geboten« die Rede ist, lohnt es sich, zunächst die Kontexte zu betrachten, in denen das Stichwort begegnet. Die Verwendung im 1 Joh erscheint auf bestimmte Abschnitte konzentriert, in denen es um den Ausweis der wahren Gottesgemeinschaft durch das Halten der Gebote, vor allem des Gebotes der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde geht (1 Joh 2,3 – 11; 3,11 – 24; 4,7 – 21). Sie schließen sich im ersten und zweiten Hauptteil an solche Abschnitte an, in denen es um den Bruch mit der Sünde geht (1 Joh 1,5 – 2,2; 2,28 – 3,10). In den Abschnitten, in denen es um den Bruch mit der Welt und das wahre Bekenntnis

des Glaubens geht (2,12–27; 4,1–6), fehlt die »Gebots«-Terminologie bezeichnenderweise.¹⁵ Sie taucht nur in einem abschließenden Abschnitt auf, den man unter das Thema »In Glaube und Liebe Sieg über die Welt und Leben« stellen könnte (5,1–13). Hier haben wir eine Art Schlussreprise vor uns, in der die beiden wichtigsten Themen des Briefes gemeinsam anklingen. Gehen wir diese Abschnitte im Folgenden kurz durch.

Der »Wandel im Licht«, der den Hauptabschnitt 1 Joh 1,5–2,27 bestimmt, äußert sich nicht nur im Bruch mit der Sünde, sondern auch in der positiven Öffnung für Gott und seinen Willen. Ganz in der Sprache des Johannesevangeliums, die – wie wir sahen – ihrerseits alttestamentliches Sprach- und Vorstellungsgut aufnimmt, formuliert dies der »Alte« als »Halten der Gebote« (1 Joh 2,3f). Diese erscheinen einerseits synonym mit dem gehörten »Wort« der christlichen Verkündigung (V. 5). Doch wird dies wiederum identifiziert mit dem zugleich »alten« und »neuen« Gebot (V. 7f) der Bruderliebe (V. 10f), wobei der Plural (»Gebote«) in den Singular (»Gebot«) übergehen kann (V. 7). Die Forderung nach Bruch mit der Welt und rechtem Glauben (2,12–27) bleibt hier zunächst mit dem Gedanken des »Gebots« unverbunden.

Ähnlich verhält sich dies im zweiten Hauptteil (2,28–4,6), in dem die wahre Gottesgemeinschaft in der Terminologie der Gotteskindschaft beschrieben wird. Auch hier erscheint die Rede vom »Gebot« oder den »Geboten« auf einen Abschnitt beschränkt, der eine Parallele zu 2,3–11 bildet, nur die Gottesgemeinschaft jetzt in der Terminologie der Gotteskindschaft zur Sprache bringt und dabei auf den Schlüsselbegriff der »Gerechtigkeit« zurückgreift (3,11–24). Zunächst wird hierbei das »Halten der Gebote« in 3,22 ganz allgemein verstanden und nach dem Kontext im gleichen Vers mit »Gott wohlgefälligem Handeln« gleichgesetzt. Auch in V. 24 wird nicht näher spezifiziert, was mit dem »Halten der Gebote« gemeint ist, das die doppelte Immanenz des Gläubigen in Gott und Gottes in ihm verbürgt.

Dazwischen steht freilich der gewichtige Vers 23. Er entfaltet in einer doppelten Richtung, was der Inhalt des »Gebotes« (hier auffälliger Weise in der Einzahl) konkret bedeutet: »Und das ist sein Gebot: Wir sollen an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie es seinem Gebot entspricht.« Der Vers weicht vom üblichen Sprachgebrauch sowohl in den johanneischen Abschiedsreden als auch in den Johannesbriefen insofern ab, als er das »Gebot« Jesu nicht einfachhin als dasjenige der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde auffasst, vielmehr den rechten Glauben an Jesus integrierend mit hinzunimmt. Glaube

15 Vgl. zur vorausgesetzten Einteilung des 1 Joh Malatesta, *Interiority*; id., *The Epistles of John. Greek Text and English Translation Schematically Arranged*, Rom 1973, im Anschluss an Th. Haering, *Die Johannesbriefe*, Stuttgart 1927.

und Liebe bilden dabei eine solche Einheit, dass sie nicht als zwei Gebote nebeneinander stehen, sondern als »das Gebot« Jesu zusammengefasst werden können.¹⁶

Im letzten Hauptabschnitt des Briefes (4,7–5,13), in dem die Forderung nach dem Bruch mit der Sünde nicht noch einmal wiederholt wird, sondern der Verfasser unmittelbar zum Thema der Liebe überleitet, begegnet erneut das der Gemeinde gegebene »Gebot« als Verpflichtung zur Liebe innerhalb der Gemeinde gemäß der von Gott empfangenen Liebe (4,7–21). In dem darauffolgenden Abschnitt 5,1–13 werden freilich die Themen Glaube und Liebe »enggeführt« und miteinander verschränkt, wie wir bereits sahen (s. o., 3.1). Dabei rahmt das Thema des »Glaubens« die einleitenden Verse 1–5 innerhalb einer konzentrischen Struktur.¹⁷ In der Mitte steht das Thema der »Liebe«. Die Bruderliebe erweist sich in der Gottesliebe und im Halten der Gebote, und dies wiederum konkretisiert sich im Halten des Gebots der geschwisterlichen Liebe (V. 2f). Der Zusammenhang von »Glaube« und »Liebe« ist hier eher strukturell gegeben, aber doch deutlich herausgestellt.

Ein ähnlicher Zusammenhang, wenn auch in abweichender Terminologie, begegnet im Zweiten Johannesbrief. Der thematische Hauptteil, der in V. 4 beginnt, preist zunächst den Wandel einer Anzahl von Gemeindemitgliedern in der »Wahrheit« entsprechend dem göttlichen »Gebot«. Damit ist sicher der rechte Glaube, das Festhalten am Wort der Verkündigung gemeint. Doch äußert sich dies in der Treue zur Weisung Jesu durch die Praxis der wechselseitigen Liebe in der Gemeinde. Mit I. de la Potterie,¹⁸ H.-J. Klauck¹⁹ u. a.²⁰ ziehen wir es vor, in den Versen 4–6 eine konzentrische Struktur anzunehmen, die vom »Wandel in der Wahrheit« über das »Gebot« zur »Liebe« führt und dann zurück über das »Gebot« zum Wandel in der Wahrheit. Die »Wahrheit« wäre also mit dem gemeint, worin man nach V. 6 wandeln soll. Bezieht man das Pronomen (»in ihr / ihm«) in V. 6 auf das Gebot, so kommt V. 6c–e einer Tautologie gleich. Bezieht man es auf die (in V. 6 a.b genannte) Liebe, so bleibt die Formulierung für die johanneischen Schriften singulär, im NT (außer Eph 5,2) ebenfalls einmalig und innerhalb der Gesamtargumentation wenig hilfreich, da sie über V. 6 a.b nicht hinausführt.

Sachlich ergibt sich zwischen V. 5 und V. 6 eine gewisse Verschiebung von der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde zur Gottes- und Nächstenliebe. Die letztere wird in V. 5 als nicht mehr neu, sondern nur noch alt gekennzeichnet. Der

16 Vgl. zu diesem Zusammenhang von Wahlde, *Commandments*, der freilich gerade den Plural der *ἐντολαί* auf die doppelte Verpflichtung zu rechtem Glauben und gelebter Liebe zurückführen möchte.

17 Vgl. Malatesta, *Interiority* 310; id., *Epistles* 40.

18 *La vérité dans Saint Jean II* (AnBib 74), Rom 1977, 650–655.

19 *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich–Neukirchen/Vl. 1992, 49.

20 So auch von Wahlde, *Commandments* 62–68; eher skeptisch dazu R. E. Brown, *The Epistles of John* (AncB 30), Garden City, NY, 1982, 667 f.

Grund dafür dürfte in der veränderten Gemeindesituation liegen. Die Gruppe des Verfassers muss sich mit »Neuerern« (vgl. V. 9) auseinandersetzen, denen gegenüber die einmal empfangene christliche Verkündigung als Norm festzuhalten ist. Jesu Gebot ist jetzt bereits überliefertes Gut, das nicht mehr in Frage gestellt werden sollte.

3.3 Pragmatik

Damit sind wir bereits bei der Frage nach der Leserorientierung in den beiden genannten Johannesbriefen. Im Vergleich mit dem Johannesevangelium ist die Auseinandersetzung mit dem organisierten Judentum ganz zurückgetreten. An ihre Stelle tritt eine Gefährdung der Gemeinde von innen sowie von außen durch eine Gruppe mit abweichendem Bekenntnis und Ethos. Ihr gegenüber mahnt der »Alte« (den wir wohl auch hinter 1 Joh vermuten dürfen) zur Treue gegenüber den »Geboten« Jesu, die sich im »Gebot« der geschwisterlichen Liebe konkretisieren, freilich auch in der Forderung des rechten Bekenntnisses. Die gleiche Orientierung zeigt der Zweite Johannesbrief, wenn auch sprachlich mühsam formuliert.

Im vergleichenden Blick auf die Rolle von »Gebot« und »Geboten« im AT und Judentum zeigt sich in den Johannesbriefen dieselbe Entwicklung, die sich bereits im Johannesevangelium angekündigt hatte. Die göttlichen »Gebote« erscheinen zugleich als diejenigen Jesu oder auch als sein »Gebot«. Dabei geht es aber immer noch um die rechte Beziehung zu Jesus als Bewährung des rechten Gottesverhältnisses. Zwar scheut sich der Verf. des 1 Joh, problemlos von der »Liebe zu Gott« zu reden, doch gibt er diese Möglichkeit zu, wenn nur gewährleistet ist, dass sich diese behauptete Gottesliebe auch in der Liebe innerhalb der Gemeinde bewährt (vgl. 1 Joh 4,7–21, bes. V. 20f). So hält sich dann in dieser Form das »Hauptgebot« auch noch im großen Johannesbrief durch.

Johannesevangelium, Johannesbriefe*

1. Verfasser des Evangeliums und der Briefe

1.1 Evangelium

Als Autor des Vierten Evangeliums (Joh) nennt die Schlussnotiz Joh 21,24 den »Jünger, den Jesus lieb hatte« (vgl. Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Dieser wird spätestens gegen Ausgang des 2. Jh. mit Johannes, »dem Jünger des Herrn«, identifiziert (Iren. haer. 2, 22, 5; 3, 1, 4 [SC 294, 224; 211,24]; Canon Muratori 9 Lietzmann; Clem. Alex.: Eus. h. e. 6, 14, 7; Polycrat Eph.: ebd. 3, 31, 3). Doch dürfte das Evangelium von Anfang an mit seinem Namen verbunden gewesen sein (M. Hengel, Die Evangelienüberschriften = SHAW.PH 1984 nr. 3). Ignatius von Antiochien scheint das Vierte Evangelium bereits zu verwenden (Ign. Rom. 7,2f; Philad. 7,1), Papias v. Hierapolis schreibt es zumindest in einem armenischen Fragment dem Apostel Johannes zu (F. Siegert, Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern: NTS 27 [1981] 605–14), wobei er nach der bekannten Stelle bei Euseb (h. e. 3, 39, 3 f) zwischen dem Apostel und dem Ältesten Johannes zu unterscheiden scheint. Justin kennt und benutzt das Joh, wobei er dial. 106,1 Notizen aus Joh 20,17 und anderen Stellen den »Erinnerungen der Apostel« zuschreibt. Tatian beginnt und beendet sein Diatessaron mit dem Joh (Ephr. Syr. in ev. conc. 1,2–8; 21,22–32 [SC 121, 41–47. 386–393]). Ebenso scheint der sekundäre Markusschluss das Joh zu verwenden (J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus = EKK 2/2 (1979) 352–55). Bischof Theophilus von Antiochien zitiert den Johannesprolog (Joh 1,1.3) als Teil der »heiligen Schriften« und schreibt ihn Johannes zu (Ad Autol. 2,22). Die Epistula Apostolorum verwendet mehrfach Stellen aus dem Joh. Unter den Gnostikern zitiert Basilides Joh 1,9f unter den »Evangelien« und Joh 2,4 als Wort des »Soter« (bei

* Erstveröffentlichung: Johannes-Evangelium (u. -Briefe) A-C: RAC 18 (1998) 646–663. Es folgt dort ein vierter Abschnitt (D) von Anthony Meredith: »Nachwirken«, Sp. 663–668. Lit. 668–670.

Hippol. ref. 7, 22, 4. 27,5). Ptolemäus (ep.: Epiph. haer. 33, 3, 6 [GCS Epiph. 1, 451]) verwendet Joh 1,3f als Wort des »Apostels«. Herakleon wird der erste Kommentator des Joh. Die ntl. Papyri 66 (2./3. Jh.) und 75 (3. Jh.) tragen den Vermerk »nach Johannes« als Super- bzw. Subscriptio.

1.2 Briefe

Der Erste Johannesbrief scheint schon im 2. Jh. seinen Weg unter die »unbestrittenen« Schriften des Neuen Testaments gefunden zu haben. Irenäus zitiert abwechselnd aus dem 1 und 2 Joh, die er möglicherweise für einen und denselben Brief hält (haer. 1, 16, 3; 3, 16, 5. 8 [SC 264, 262; 211,308–310. 318–320]; vgl. Brown, Epistles, 9f; dort auch zu früheren Belegen für eine Kenntnis der Johannesbriefe). Im Westen bezeugt der Kanon Muratori noch die Kenntnis von »Briefen« des Johannes und zitiert dabei den Anfang des 1 Joh (26–34 Lietzmann). Im Osten legt Clemens v. Alex. 1 und 2 Joh in den Adumbrationes aus (frg. 3f [GCS Clem Alex. 3, 209–215]). Origenes soll nach Eusebius h. e. 6, 25,10 alle drei Johannesbriefe gekannt haben, wobei er die beiden kleinen Briefe unter die »umstrittenen« zählte. Diesem Urteil schließt sich Euseb später selber an (ebd. 3, 24, 17f. 25,2f). Erst gegen Ende des 4. Jh. steht auch die Zugehörigkeit von 3 Joh zum Kanon fest (Klauck, 2–3 Joh, 12f.). Hauptgrund für die späte Durchsetzung der beiden kleineren Johannesbriefe dürfte deren Abfassung durch einen »Presbyter« sein, dessen Identität mit dem Apostel Johannes erst im 4. Jh. allgemeine Anerkennung findet (Schnackenburg, Johannesbriefe 303).

1.3 Die »johanneische Schule«

Hinter der Entstehung der joh. Schriften insgesamt (Joh und Johannesbriefe) sieht man heute gern eine »Schule« (R. A. Culpepper) oder einen »Kreis« (Cullmann) und versucht so die Übereinstimmung in Sprache und Gedankenwelt ebenso wie das Erkennbarwerden literarischer Schichten und einer »joh. Entwicklungslinie« (Robinson, Entwicklungslinie) zu erklären. Freilich ist zumindest für die Entstehung des Joh die Gestaltung durch eine einzige überragende Theologenpersönlichkeit wieder wahrscheinlicher geworden (Thyen, Johannesevangelium, 208–211), wofür in jüngster Zeit auch stilkritische Argumente sprechen (Ruckstuhl-Dschulnigg, 53). Am weitesten geht hier Hengel, der sowohl hinter der Grundgestalt des Vierten Evangeliums als auch hinter allen drei Briefen die Gestalt des Presbyters Johannes sieht, der nach Auskunft des Papias: Eus. h. e. 3, 39, 3f zu den »Jüngern des Herrn gehörte« und Zeuge der apostolischen Überlieferung war (Hengel 219f). Dieser dürfte das Haupt einer

»johanneischen Schule« gewesen sein, der auch die Endredaktion des Vierten Evangeliums zufiel. Der fundamentalen Einheitlichkeit des johanneischen Schriftenkreises, den literarischen Spannungen innerhalb des Joh und dem Zeugnis der Tradition dürfte damit am besten genüge getan sein. Als Entstehungsort dieses Schriftenkreises empfiehlt sich dann mit der Tradition Ephesus eher als das Ostjordanland (so Wengst 97). Hier wäre auch ein Milieu gegeben, in dem unterschiedliche Strömungen des zeitgenössischen Judentums und des entstehenden Christentums sowie hellenistische Religionen und Kulte als bekannt vorausgesetzt werden können. Als spätester Zeitpunkt empfiehlt sich die Zeit Trajans (98 – 117 n. Chr.; vgl. Iren. haer. 2, 22, 5 [SC 294, 224] = Eus. h. e. 3, 23, 3).

2. Ziel des Evangeliums und der Briefe

2.1 Evangelium

Das Ziel des Joh gibt der Verf. gegen Ende ausdrücklich an; er hat das Evangelium verfasst, »damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen« (20,31). Der Glaube an Jesus von Nazareth als Messias des Volkes Israel wird also verdeutlicht durch den Titel des »Gottessohnes«, der auch hellenistischen Lesern verständlich gewesen sein wird. Auch die Verheißung des »Lebens« setzt keine Kenntnisse biblischer Überlieferungen voraus, sondern wendet sich an alle zeitgenössischen Leser.

Der Hinführung zum Glauben an Jesus dienen nach Joh 20,30f die im Joh berichteten »Zeichen« Jesu. Auf der einen Seite wird man darunter die Machttaten Jesu sehen, in denen er nach Joh 2,11 »seine Herrlichkeit offenbart« und so zum »Glauben« führt, auf der anderen aber wohl auch das letzte große »Zeichen« seiner Passion und seiner Auferstehung – nur so wird die Schlussnotiz an ihrer Stelle verständlich. Die Worte und Reden Jesu deuten die Zeichen in charakteristischer Weise und führen hin zur Glaubenserkenntnis, dass Jesus das im Zeichen symbolisierte Heil nicht nur schenkt, sondern ist, da er als der menschengewordene »Sohn« in völliger Einheit mit dem Vater wirkt (vgl. die »Ich-bin-Worte« Joh 6,35.48.51; 9,5; 11,25; aber auch das absolute »Ich bin« 8,24.58; 13,19; Thyen, Ich-bin-Worte, 173–83).

Der Glaube an Jesus schenkt allen, denen er gegeben ist, die Gotteskindschaft (Joh 1,12), bringt sie zugleich aber auch in Gegensatz zur »Welt« (Joh 15,18f; 17,14–16). Geschichtlich sieht der Vierte Evangelist die »Welt« in den »Juden« verkörpert (vgl. die großen Kontroversen der Kapitel 5–10 und Joh 15,25). Ursprünglich dürfte dabei die jüdische Führungsgruppe in Jerusalem gemeint sein,

nicht das jüdische Volk oder die jüdische Religion als solche, doch dient der Ausdruck »die Juden« dann als Chiffre für die Gegenspieler Jesu, ja die »Welt« überhaupt. In der Erfahrung des Widerstands der »Welt« teilen die Glaubenden das Geschick Jesu (Joh 12,25f; 15,18). Der Geist steht ihnen in dieser Situation als der »andere Paraklet« bei und überführt die Welt ihrer Sünde (Joh 15,26; 16,7f). Er erschließt den Jüngern zugleich bleibend die Botschaft Jesu (Joh 14,16f.26; 16,13–15). Der Text von der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern schildert den Geist als die österliche Gabe Jesu an die Seinen (Joh 20,22).

2.2 Briefe

Die Kunde vom gottgeschenkten ewigen »Leben« bildet auch Ziel und Inhalt des Ersten Johannesbriefes (1,1–4). Freilich hat sich der Akzent seit dem Evangelium verschoben. Angesichts einer zunehmenden Spiritualisierung und Verflüchtigung des Gotteswortes wird nun dessen geschichtliche Greifbarkeit betont. Kriterien echter und nicht nur behaupteter Gottesgemeinschaft sind das Bekenntnis zu dem im Fleische gekommenen Gottessohn und geschwisterliche Liebe in der Gemeinde (vgl. 1 Joh 4,2f.7). Wahrheit und Liebe bilden denn auch die beiden Pole, um die der Zweite Johannesbrief kreist (vgl. 2 Joh 3). Es gilt, entsprechend dem Gebot Jesu die Brüder zu lieben und am Bekenntnis zu dem im Fleisch Gekommenen festzuhalten (ebd. 5–10). Die gleiche Perspektive herrscht im Dritten Johannesbrief vor. Es geht erneut um den »Wandel in der Wahrheit« (3 Joh 3). Der Adressat, Gaius, hat aus ihr heraus gehandelt und gegenüber durchreisenden Glaubensbrüdern Gastfreundschaft geübt, sein Gegenspieler Diotrophes hat darin versagt und dadurch gezeigt, dass er nicht aus Gott stammt und ihn nicht gesehen hat (3 Joh 9–12).

Geschichtlich verweisen die Johannesbriefe in eine Zeit fortschreitenden Zerfalls der johanneischen Gemeinde. Eine pneumatisch-enthusiastische Gruppe hat sich offenbar bereits aus dem Gemeindeverband gelöst (vgl. 1 Joh 2,18f und unten, 3.4.2). Ihr gegenüber versucht der Verfasser des Ersten Johannesbriefes die verbleibenden Gemeindeglieder im wahren Bekenntnis zu stärken. Vom Ernst und von der Schärfe dieses Konfliktes zeugen der Zweite und Dritte Johannesbrief. Über den Ausgang der Auseinandersetzung besitzen wir keine Zeugnisse.

3. Berührungen mit der Antike

Die Berührungen des Joh mit der Antike sind so vielfältig, dass sie nicht leicht auf eine einfache Formel gebracht werden können. Es empfiehlt sich, in der Darstellung die literarischen Gattungen zu berücksichtigen, in denen uns der je-

weilige Stoff dargeboten wird. Die Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber dem antiken Umfeld werden hier jeweils unterschiedlich erscheinen. Vereinfacht lässt sich im Joh Erzähl- und Redestoff unterscheiden. Der Prolog steht eher für sich. Die vermutliche Nachgeschichte des Joh tritt uns in Briefform entgegen.

3.1 Der Erzählstoff des Evangeliums

Die Gattungen, in denen sich der Erzählstoff im Joh darbietet, weisen vielfache Berührungen mit biblischen Vorlagen und Vorgängern auf. Das gilt sowohl für Berufs- und Wundergeschichten als auch für den joh. Bericht von Leiden, Tod und Auferstehungserscheinungen Jesu (Beutler, Gattungen 2444 – 50).

3.1.1 Biblische Parallelen zu johanneischen Wundergeschichten

Von besonderem Interesse erscheinen die joh. Wundergeschichten, zumal sie in der Bezeichnung zahlreicher dieser Wunder als »Zeichen« Verknüpfungen mit dem Redestoff aufweisen (s. u., 3.1.3). Die stärkste Verwandtschaft mit anderen ntl. Wundergeschichten weisen die Wunderheilungsgeschichten im Joh auf. Eine von ihnen dürfte in der Matthäus und Lukas gemeinsamen Logienquelle gestanden haben, nämlich die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kafarnaum (Joh 4,46 – 54; vgl. Mt 8,5 – 13; Lk 7,1 – 10); zwei weitere illustrieren das »Blinde sehen, Lahme gehen« von Mt 11,5; Lk 7,22, nämlich die Heilung des Blinden (Joh 9,1 – 7) und des Gelähmten (Joh 5,1 – 9a). Im Hintergrund stehen Texte wie Jes 29,18; 35,5f, die entsprechende Heilungen für die messianische Endzeit ankündigen. Auch hier tritt die synoptische Tradition vermittelnd dazwischen (vgl. Mk 2,1 – 12 par.; 8,22 – 26; 10,46 – 52 par.). Dass die konkrete Erzählform solcher Geschichten in den Evangelien Berührungen mit hellenistischen wie jüdischen Texten aufweist, hat bereits die frühe Formgeschichte aufgewiesen (Paralleltexte: bei P. Fiebig [Hrsg.], *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments* [1911]; ders. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* [1911], bes. 71 – 75; ders., *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*² [1933]; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* [1909]; ausgewertet bei R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*⁶ [1964], 223 – 260; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [1919], 26 – 56). Auch die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1 – 45) besitzt ihre biblischen Vorbilder, sei es in der synoptischen (vgl. Mk 5,21 – 24a.35 – 43 par.; Lk 7,11 – 17), sei es in der atl. Tradition, dort von Prophetenwundern (vgl. 1 Kön 17,17 – 24 Elija; 2 Kön 4,18 – 37 Elischa). Die Abfolge Wunderbare Brotvermehrung – Seewandel Jesu und nächtliches Erscheinen vor den Jüngern (Joh 6,1 – 21) ist ihrerseits im synopti-

schen Stoff vorgegeben (vgl. Mk 6,30 – 52 par.) und verweist gleichfalls zurück auf alttestamentliche Vorbilder wie Israels Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14) und die Speisung des Volkes in der Wüste (Ex 16), für das Speisungswunder jedoch auch auf Geschenkwunder von Elija (1 Kön 17,7 – 16) oder Elischa (2 Kön 4,38 – 44) in den Wunderzyklen der großen Propheten des israelitischen Nordreiches.

3.1.2 Parallelen zum Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana

Als stärker außerbiblich beeinflusst erweist sich dagegen Jesu erstes Wunder nach dem Joh, die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1 – 11). Mit älteren und neueren Autoren (vgl. W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana [Joh 2,1 – 11] [1990] 261 – 72) ist hier wohl Einfluss der Dionysoslegende zu vermuten. Schon die klassische griechische Überlieferung kennt Dionysos als Spender von Wein: Seefahrer schwimmen plötzlich in ihm (Hymn. Hom. Bacch. 35 – 37 [77 Allen]), so wie die Bakchen in Ekstase Milch und Honig aus einem Flusse schöpfen (Platon, Ion 534 A). Nach Euripides lässt der Gott eine Quelle mit Wein aus der Erde hervorströmen, wenn eine Bakchantin den Thyrsosstab in die Erde stößt (Bacch. 706f); Milch, Wein und Honig strömen, wo der Gott das Land betritt (ebd. 142f; vgl. 423f; 651; 773f), ja er ist selbst im Wein gegenwärtig (284f). Nach Diodor v. Sizilien bringt in Teos eine Quelle in regelmäßigen Abständen Wein hervor, was die Teer als Beweis der Geburt des Dionysos in ihrer Stadt werten (Diod. Sic. 3, 66, 3). Zwei weitere Texte gehören zwar dem 2. Jh. n. Chr. an, enthalten aber Überlieferungen, die älter sein dürften: nach Lukian entdeckten Seefahrer bei den Säulen des Herkules eine Inschrift: »Bis hierher kamen Herakles und Dionysos«. In der Nähe floss ein Fluss von köstlichem Wein wie dem von Chios. Er gilt als $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ eines Aufenthalts des Dionysos (ver. hist. 1,7). Nach Pausanias stellen die Priester in Elis am Fest der Thyien im Tempel des Dionysos drei leere Krüge auf und versiegeln den Tempel vor Zeugen; am nächsten Morgen sind die Krüge mit köstlichem Wein gefüllt (6, 26, 1f). Auf Andros fließt jährlich am Fest des Dionysos Wein aus dessen Tempel. Die gleiche Tradition kennt Plinius d. Ä. bereits im 1. Jh. n. Chr. für die Nonen des Januar; das Fest werde $\Theta\epsilon\omicron\delta\omicron\sigma\iota\alpha$ genannt (n. h. 2, 231).

Nun ist freilich im Blick zu behalten, dass die griechische Sage selbst von der Herkunft des Dionysos aus dem Orient weiß. Dionysos ist der Sohn der Semele, die ihrerseits Tochter des thebanischen Königssohnes Kadmos ist, der von Tyros (oder Sidon) nach Griechenland kam. Griechische Münzen aus Syrien-Palästina kennen dionysische Motive. Dies gilt u. a. von Skythopolis (Bet Šean) in Galiläa, das sich als die Stadt der Geburt und frühen Kindheit des Dionysos sah (vgl. Plin. n. h. 5,74). Ein Text aus Achilles Tatiuss verlegt die attische Legende von der Gabe des Weinstocks an einen gastfreundlichen Hirten durch Dionysos nach Tyrus. (Leuc. et

Clyth. 2, 2, 1–6). Hinter Dionysos steckt dabei vermutlich eine alte orientalische Vegetationsgottheit, die durch Ovid (met. 8,679–683) auch für Phrygien bezeugt ist. So kann mit M. Hengel, der diese Fakten zusammenträgt (The interpretation of the wine miracle at Cana. John 2.1–11: The Glory of Christ in the New Testament, Gedenkschr. G. B. Caird [Oxford 1987] 108–112), orientalischer Ursprung auch hinter der Tradition des Kanawunders vermutet werden. Dabei ist auch an die Rolle von Hochzeit und Mahl als Bildern für die endzeitliche Erfüllung und Freude in biblischen Texten wie Jes 25,6; Mt 8,11 par. Lk 13,29; Mt 22,1–10 par. Lk 14,16–24; Offb 19,9 zu erinnern. Der Wein kann Symbol messianisch-eschatologischen Heiles sein (vgl. den Hinweis auf Gen 49,10–12; Mk 14,25 sowie jüdische Texte bei Hengel, a. a. O., 100 f). Doch erlauben diese atl.-jüdischen Parallelen m. E. nicht, mit E. Noetzel, Christus und Dionysos (1960) einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Joh 2,1–11 und dem Dionysosmythos auszuschließen. Sie zeigen nur die charakteristische Verschmelzung von Judentum und Hellenismus im Joh, wobei sich das Judentum als die stärkere und tragendere Schicht erweist.

3.1.3 Das Wunder als σημεῖον

Die Bezeichnung außerordentlicher Taten Jesu im Joh als »Zeichen« (σημεῖον) dürfte dem hellenistischen Judentum entstammen. Die nächste Parallele bieten die »Zeichen«, mit denen sich Mose vor dem Pharao legitimiert (vgl. Ex 4,8f.28.30; 7,9 LXX; s. auch 10,1f; 11,9f LXX) und die zum »Glauben« an seine prophetische Sendung führen sollen (Ex 4,5.8f.31). Eben dieser Zusammenhang ist vorausgesetzt in Joh 2,11.23; 12,37; 20,30f (vielleicht als Theologie einer dem Joh vorliegenden Zeichensammlung). Auch das Aufscheinen der »Herrlichkeit« (δόξα) Gottes in den Zeichen (vgl. Joh 11,4.40) findet sich bereits in der Septuaginta (Num 14,10f.21f), freilich nicht das Aufstrahlen der Herrlichkeit des Wundertäters (Joh 2,11; vgl. 11,4). Dem Joh eigen ist offenbar auch der Zusammenhang zwischen den Wundertaten Jesu als »Zeichen« und seiner Selbstoffenbarung im Wort durch die Offenbarungsreden und Dialogszenen, so seine Offenbarung als »Brot des Lebens« (Joh 6,35.48.51) nach der Wunderbaren Brotvermehrung (Joh 6,1–15), als das »Licht der Welt« (Joh 9,5) in Verbindung mit der Heilung des Blindgeborenen von Joh 9 und als »die Auferstehung und das Leben« (Joh 11,25) angesichts der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–45). Vermutlich ist diese Auswertung der johanneischen »Zeichen« theologische Leistung des Vierten Evangelisten (vgl. Lütgehetmann, a. a. O. [oben 3.1.2] 216–61).

3.2 Der Redestoff des Evangeliums

3.2.1 Quellen und Parallelen

Der Redestoff im Joh ist zwar auf vielfältige Weise mit dem Erzählstoff verknüpft, verdient und erlaubt jedoch eine eigene Darstellung. Wenn wir ihn zunächst unter formaler Rücksicht betrachten, so war die Diskussion im 20. Jh. zumindest in Deutschland lange von der literarkritischen Hypothese R. Bultmanns bestimmt, der hinter den Jesusreden des Joh wie hinter dem Prolog von Joh 1,1 – 18 eine vorchristliche Quelle von gnostischen Offenbarungsreden aus Täuferkreisen vermutete (Quellen 139). Die nächsten Parallelen sahen Bultmann und sein Schüler H. Becker in mandäischen und manichäischen Texten, aber auch in den Oden Salomos (Becker 16–18) und im Corpus Hermeticum (ebd. 18–25). Freilich konnte sich diese Theorie nicht durchsetzen, da sie literarkritisch und religionsgeschichtlich auf zu schwachen Füßen stand (hierzu und zum Folgenden Beutler, Gattungen 2550–52). Literarkritisch setzte sie die völlige Dekomposition der Redeteile des Joh voraus, um so eine Neuordnung des Stoffes in thematisch einheitliche Offenbarungsreden zu ermöglichen. Religionsgeschichtlich litt sie unter dem Handicap, dass fast alle »Paralleltexte« z. T. (wie die Mandäer- und Manichäertexte) um Jahrhunderte jünger waren als das Joh. Nur wenige Spuren sind von einer mit der Entstehung der ntl. Schriften möglicherweise gleichzeitigen Gnosis erhalten geblieben wie etwa in den Thomaspsalmen (vgl. P. Nagel, Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches [1980], bes. 21–27). Zudem konnte sich der von Bultmann postulierte iranische »Urmensch-Mythos« als gemeinsame Grundlage der außerchristlichen und der joh. Gnosis nicht erweisen lassen (dazu Colpe 57–68).

Als erfolgreicher erwies sich der bereits bei Becker 554 f eingeschlagene Weg, ein Grundmodell joh. Offenbarungsrede zu erarbeiten, das der Verf. des Evangeliums bereits aus der (postulierten vorchristlichen) Gnosis übernommen hätte. Danach stünde am Anfang einer solchen Rede in der Regel eine Selbstprädikation des Offenbarers, die dann im Folgenden entfaltet würde. Schweizer ist vor allem der mit »ἐγώ εἰμι« beginnenden Selbstprädikation nachgegangen und sieht 46–82 für sie die besten Parallelen in gnostischen, vor allem mandäischen Texten (zu denen freilich das oben Gesagte im Gedächtnis zu behalten ist). Schulz hat das Verdienst, die Grundstruktur von kürzeren Offenbarungssprüchen erarbeitet zu haben, die sich gleicherweise im Joh und in seinem synkretistischen Umfeld findet. Danach steht am Anfang solcher Offenbarungsworte die Selbstprädikation des Offenbarers. Ihr folgt eine Einladung (Invitation) und eine Verheißung bzw. Drohung (vgl. Joh 6,35: »Ich bin das Brot des Lebens [Selbstprädikation]; wer zu mir kommt [Invitation], wird nie mehr hungern [Verheißung], und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben.«) Für die verwendeten Bilder hatte bereits Schweizer 242–45

wahrscheinlich gemacht, dass sie vorzüglich dem atl.-jüdischen Umfeld des Joh entstammen. Der Nachweis wird von Schulz unter Einbeziehung der Qumrantexte auf eine verbesserte Grundlage gestellt (117 – 131). Für das vorangestellte »ἐγώ εἰμι« bleibt Schulz formal bei der Herleitung von einem gnostischen Vorbild, wie es in den Mandäertexten belegt ist. Für diese Herleitung wird nun auf älteres Belegmaterial in den Nag-Hammadi-Schriften hingewiesen (MacRae 156 f). Die Selbstvorstellung des Offenbarers mit anschließender Invitation, gelegentlich auch Verheißung, begegnet hier u. a. in der Schrift Bronte (NHC VI,2, vgl. G. W. MacRae, *The thunder. Perfect mind*: D. M. Parrott [Hrsg.], NHC V,2 – 5 und VI = NHStudies 11 [Leiden 1979] 231 – 33; ders. *The egō-proclamation in Gnostic sources and John: The Trial of Jesus*, Festschr. C. F. D. Moule [Lopndon/Naperville 1970] 122 – 134), die freilich nicht gnostisch ist, im Schlussteil der längeren Fassung des Johannesapokryphon (NHC II,1 und IV,1) sowie in der »Dreigestaltigen Protennoia« (NHC XIII,1; J. D. Turner, *Introduction NHC XIII,1. Trimorphic Protennoia*: Ch. W. Hedrick [Hrsg.], NHC XI-XIII = NHStudies 28 [Leiden 1990] 372 – 76. 392 – 401). Da es sich nicht um Dokumente der valentinianischen Gnosis handelt, ist eine Abhängigkeit von christlichen Vorbildern hier weniger offensichtlich. Dennoch sind die genannten Texte so spät anzusetzen, dass sich das Grundmodell joh. Offenbarungssprüche nicht leicht von ihnen her ableiten lässt. Dazu bleibt festzuhalten, dass das verwendete Bildmaterial im Joh vorwiegend dem frühjüdischen und christlichen Umfeld des Joh entstammt (Thyen, *Ich-Bin-Worte* 158 – 174; so auch E. Schweizer, *Ego eimi*² [1965] VII f).

Die Einfügung joh. Offenbarungssprüche in größere Rede- und Dialogkompositionen stellt ein eigenes formkritisches Problem dar (Beutler, *Gattungen* 2551 f). Platonisierender Einfluss ist hier möglich. Mit den bei den Synoptikern überlieferten Schul- und Streitgesprächen zeigen die joh. Wechselreden auf jeden Fall wenig formale Berührung. Eher hat die Gattung der Abschiedsrede nachgewirkt, die wir vor allem im AT und Judentum belegt finden (vgl. Cortés; Winter).

3.2.2 Streitgespräche mit den »Juden«

Der polemische Ton der Streitgespräche Jesu mit den »Juden« Joh 5 – 12 wird jüngst zeitgeschichtlich erklärt durch die Situation der Ablösung der joh. Gemeinde vom Judentum und ihre Verfolgung z. Zt. Agrippas II (53 – ca. 92 n. Chr.) im nördlichen Ostjordanland (vgl. Wengst 60). Eine mit den Zeugnissen der altkirchlichen Überlieferung, die eher in die Provinz Asia weisen, besser zu vereinbarende Erklärung wäre die, dass die genannten vor allem christologischen Kontroversen literarische Weiterentwicklungen der Streitgespräche bei den Synoptikern sind. Auf jeden Fall weist das Verfolgungsthema in den joh. Abschiedsreden (Joh. 15,18 – 16, 4a) deutliche Bezüge zu entsprechenden Abschnitten in den synoptischen Jesusreden auf (vgl. Mk 13, 9 – 13; Mt 10, 17 – 21;

24, 9–14; Lk 21, 12–19). Einen Synagogausschluss von Christen (vgl. Joh. 9, 22,35; 12,42; 16,2), wird es im gesamten Bereich der Diaspora gegeben haben. Dies alles schließt natürlich nicht aus, dass im Joh ältere Überlieferung palästinischen bzw. im weiteren Sinne syrischen Ursprungs verarbeitet ist.

3.3 Der Johannes-Prolog

Auch für den sog. Johannes-Prolog (Joh 1,1–18) gibt es bislang keine überzeugende Erklärung von Aufbau, Herkunft und Gedankenwelt. Versuche, hinter dem Text einen vor- oder frühchristlichen Hymnus zu entdecken, kamen über Hypothesen nicht hinaus. Dass der Evangelist hier überliefertes Vorstellungsgut verwendet, liegt auf der Hand. Nicht nur die sprachliche Gestalt der Verse, sondern auch ihre Theologie spricht dafür. So wird der Gedanke des hypostasierten Logos im ganzen Joh nicht aufgegriffen. Ebenso fehlt die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, seine Ablehnung durch die »Welt« und seine Aufnahme bei den »Seinen« im Rest des Joh. Vermutlich haben im Prolog poetische Texte vom Geschick der zu den Menschen gesandten »Weisheit« eingewirkt, wie wir sie in der Weisheitsliteratur finden, mag ihre Präexistenz ausdrücklich ausgesagt werden (vgl. Spr 8,22–36; Weish 9,9 f; Sir 24,1–22) oder auch nicht (vgl. Weish 6,12–16; 7,22–8,1). Freilich wird jetzt zu Recht auch auf die Unterschiede zwischen solchen Texten und dem Johannesprolog hingewiesen (Th. H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation: CBQ 52 [1990] 252–269*): nicht nur, dass sich im Prolog statt der »Weisheit« der »Logos« findet. Auch die Funktionen des Logos unterscheiden sich von denjenigen der Weisheit im jüdischen Mythos. So fehlt in den weisheitlichen Texten die Erschaffung der Welt »durch« (διὰ) den Logos, der dualistische Gegensatz zwischen »Licht« und »Finsternis« und die Verknüpfung der Gabe des »Lebens« mit dem Empfang der Weisheit oder des Logos. Für diese Zusammenhänge bietet nun Philo näherliegende Parallelen.

In seiner Logoslehre erscheint Philo sowohl von stoischen Vorstellungen vom Logos als die Welt durchwaltendem rationalem Prinzip als auch von der platonischen Lehre vom Logos als Weltseele im Sinne des Timaios beeinflusst. Freilich entwickelt Philo seine Logoslehre anlässlich der Auslegung des Pentateuchs, vor allem des biblischen Schöpfungsberichts, wodurch sich gegenüber den philosophischen Vorgaben charakteristische Verschiebungen ergeben. Den Gedanken von einer Mitwirkung des Logos bei der Weltschöpfung könnte Philo dem Mittelplatonismus entnommen haben. Dass der Logos hier instrumental mitwirkt, geht dabei über weisheitliche Vorstellungen von der Rolle der Weisheit bei der Schöpfung hinaus (vgl. Philo leg. all. 3,96; Cherub. 127; migr. Abr 6; spec. leg. 1,81; doch vgl. auch rabbinisch für die Erschaffung der Welt durch die Tora

[’Abot 3,15]; frühchristlich Jesus Christus als den, »durch den alles« ist [1 Kor 8,6], in dem alles geschaffen wurde und Bestand hat [Kol 1,16f]).

Gemeinsam mit Philo ist dem Johannes-Prolog auch der Gegensatz von Licht und Finsternis, die Zuordnung des Logos zum Bereich des Lichtes sowie seine Rolle beim Entstehen von »Leben« (vgl. Tobin a. a. O. 262–265). Derjenige Text, der die genannten Zusammenhänge am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist opif. m. 29–35. Der Logos wird hier bei Philo dem ersten Schöpfungstag zugeordnet, an dem Gott mit dem Urlicht die rationale Welt schafft; die sinnlich wahrnehmbare entsteht erst am zweiten Tag (ebd. 31.36). So wie das Licht Bild des Logos ist (ebd. 31), der seinerseits als das Bild Gottes erscheint (fug. et inv. 101), so ist auch der Leben schaffende Geist göttlicher Art (opif. m. 30), der unsichtbaren, körperlosen Welt zugeordnet (ebd. 29) und damit letztlich identisch mit dem Logos (ebd. 24). In Anlehnung an den Schöpfungsbericht wird Philo hier zunächst an das Leben im weitesten Sinne denken; doch auch im Johannes-Prolog setzt V. 3f bei der Aussage ein: »Was ward, in dem war Er das Leben«, und erst im weiteren Verlauf wird der Besitz dieses Lebens soteriologisch gedeutet. Bei allen Unterschieden (Johannes kennt keinen Unterschied zwischen der unsichtbaren Welt der Ideen und Urbilder und der sichtbaren Welt) fällt doch eine gewisse Nähe zwischen Philo und dem Johannes-Prolog auf. Sie könnte freilich auf gemeinsame Wurzeln beider im hellenistischen Judentum zurückgehen. Für den Licht-Finsternis-Dualismus vgl. auch Qumrantexte wie die Hymnen, die Kriegerrolle oder die Gemeinderegeln (bes. 1 QS 3,13–4,26).

Schließlich lässt sich noch auf die anagogische Funktion des Logos bei Philo verweisen (vgl. Tobin a. a. O. 260–62): er führt die Menschen zur Gotteserkenntnis und Gottesschau. Dabei werden sie zu Kindern Gottes oder doch zumindest solchen des Logos, der seinerseits der »Erstgeborene« Gottes ist (conf. ling. 62 f; 146 f). Zu vergleichen ist hier die Aussage des Johannes-Prologs von Joh 1,12: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (vgl. auch den Logos als $\mu\omicron\nu\upsilon\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ Joh 1,18). Freilich sind bei diesen Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede nicht zu übersehen: für Philo ist eine »Fleischwerdung« des Logos ebenso undenkbar wie seine Bindung an einen konkreten Ort in der Geschichte (vgl. Tobin a. a. O. 268; G. Sellin, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien: H.-J. Klauck [Hrsg.], Monotheismus und Christologie [1992] 36; schon früher Dodd 73). Er bleibt identisch mit dem »himmlischen Menschen«, der entsprechend Gen 1,27 der Erschaffung des Menschen zugrunde lag (vgl. conf. ling. 146 f), damit aber eine Größe der Welt der Ideen. Geschichtlich wird er nur als rationales Prinzip des Menschen als solchen greifbar.

Ob und wie weit gnostische Texte wie die »Dreigestaltige Proténnoia« (NHC XIII,1) für den Prolog zum Vergleich herangezogen werden können, bleibt kontrovers: in der vorliegenden Gestalt setzt der Text aus Nag Hammadi das Christentum voraus. Dabei kann eine »Tendenz von der Weisheit zur Gnosis« (vgl.

Schenke) angenommen werden. Für die Identifikation der Weisheit mit dem Logos reicht dabei wohl der vergleichende Blick auf Philo aus (s. o.). Freilich enthält die Dreigestaltige Protennoia auch in ihren vor- und außerchristlichen Elementen eine Reihe von Motiven, die auf eine Strukturverwandtschaft zwischen der durch sie bezeugten sethianischen Gnosis und dem Grundgefüge des Johannes-Prologs schließen lassen (C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferungen in den Schriften aus Nag Hammadi 3: JbAC 17* [1974] 122–24). Hier wird weitere Forschung vielleicht mehr Licht in die Frage der Abhängigkeitsverhältnisse bringen.

Die Verknüpfung des »Prologs« mit dem Rest des Joh bleibt bis in die Gegenwart umstritten. So sieht P. Hofrichter (Anfang 239. 366 u. ö.) einen vorjoh. »Johannes-Prolog« am Anfang des Joh wie aller Gnosis, während Theobald (371–73. 462–64) im Prolog eine abschließende Zusammenfassung und Leseanleitung für das Joh sieht. Eine dritte Möglichkeit, der zweiten verwandt, liegt näher: im Prolog, wie er vorliegt, eine Art prooemium des Joh zu sehen, das zur narratio ab Joh 1,19 hinführt. Diese würde durch die Verse über das Zeugnis des Täufers (Joh 1,6–8.15) vorbereitet (vgl. Lausberg 214. 278; dagegen Theobald 464).

3.4 Die Briefe

Die Nachgeschichte des Joh tritt uns nach der heute zumeist angenommenen Auffassung in den drei Johannesbriefen entgegen. Manches spricht dafür, sie dabei in der überlieferten Reihenfolge zu lesen: eine mehr argumentative Auseinandersetzung mit einer Gegnergruppe im Ersten Brief (einem Lehrschreiben ohne strenge Briefform) bleibt im 2 Joh (einem Schreiben eines einzelnen an eine Gemeinde) und 3 Joh (einem echten kurzen Privatbrief) mehr und mehr auf der formalen und institutionellen Ebene. Das Neue Gebot Jesu (Joh 13,34), im Ersten Brief noch alt und neu zugleich (1 Joh 2,7f), erscheint im Zweiten nur noch als altes (2 Joh 5). Der Versuch von Strecker, im 2 Joh »Die Anfänge der johanneischen Schule« zu sehen, hängt an seiner Interpretation von 2 Joh 7, wo Strecker einen Beleg für einen frühchristlichen Chiliasmus gegeben sieht (vgl. ders., *Johannesbriefe* 335f). Dieser stünde dann am Anfang der joh. Entwicklungslinie. Die dafür beigebrachten Belege vermögen freilich die Beweislast nicht zu tragen (vgl. Beutler, *Johannesbriefe* 3784f).

3.4.1 Die Gemeinde in 1 und 2 Joh und ihre Gegner

Wenn der Erste Johannesbrief (vielleicht zusammen mit dem Zweiten, der ihm lehrmäßig nahesteht) in die spät- bzw. nachjoh. Entwicklung eingeordnet wird, stellt sich die Frage nach seiner Zielsetzung und seinen Entstehungsumständen.

Nach Thyen steht der Verf. in der Auseinandersetzung mit einer Gruppe aus der Gemeinde, die zum Judentum zurückgekehrt ist (Johannesbriefe 190–95; vgl. 1 Joh 2,19): darum die Betonung der Messianität Jesu und seiner Gottessohnschaft (vgl. 1 Joh 2,22f; 4,2f.15; 5,1.5). Freilich stünden dann diese christologischen Bekenntnisaussagen eher unverbunden neben der ausführlichen Paränese des Briefes, die zum Festhalten an den Geboten, vor allem dem Gebot der gegenseitigen Liebe auffordert (vgl. 1 Joh 2,3–11; 3,10–24; 4,7–21).

Verbreiteter ist die andere Auffassung, nach der der Verf. des 1 Joh in Auseinandersetzung mit einer Gruppierung steht, die das Bekenntnis zum fleischgewordenen Sohn Gottes aufgegeben hat und ähnlich wie später Kerinth zwischen einem himmlischen Christus und einem irdischen Jesus unterscheidet: der erstere habe sich mit letzterem bei der Taufe nur auf Zeit verbunden und ihn vor der Passion wieder verlassen (vgl. Klauk, 1 Joh 36–38. 295; Schnelle, 82 f.). Die Aussagen von 1 Joh hätten dann den Sinn zu sagen, dass der (himmlische) Christus wirklich der (irdische) Jesus ist. Sie seien in dem Sinne antidoketisch, dass eine personale Union beider festgehalten werde. Die gleiche Zielsetzung hätte 1 Joh 5,6f, wo das »Kommen« Jesu »nicht nur im Wasser« (der Taufe), »sondern auch im Blut« (des Kreuzestodes Jesu) festgehalten werde. Auch bei dieser Deutung bleiben freilich die christologischen Aussagen letztlich unverbunden neben den ethischen stehen.

Aus diesem Grunde empfiehlt sich eine dritte Deutung, die die Auseinandersetzung mit den Gegnern im 1 Joh vor allem auf anthropologischem Gebiet gegeben sieht (vgl. Beutler, Johannesbriefe 3774–78). Unbefangen sagen die christologischen Bekenntnissätze im 1 Joh ja nicht (wie die antidoketische Deutung es will), dass der Christus Jesus von Nazareth ist, sondern dass Jesus der Christus oder Gottessohn ist. Sein Kommen »im Fleische« scheint dabei nicht im Vordergrund zu stehen, sonst wäre es 1 Joh 4,3 wiederholt worden und würde auch durchgängig zu den Bekenntnisformeln gehören. Dabei muss das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus nun nicht aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum verstanden werden, sondern kann als kirchliches Bekenntnis gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern gelten, die aus einem enthusiastischen Hochgefühl heraus meinten, dem »Christus« so ebenbürtig zu sein, dass sie seiner Erlösungstat nicht mehr bedurften. In diese Richtung deutet das Wortspiel mit der »Salbung«, dem »Gesalbten« und den »Antichristen« in 1 Joh 2,18–27. Der Zusammenhang mit den ethischen Aussagen leuchtet so ohne weiteres ein: wer sich so sehr mit dem Geist erfüllt und vom jetzt gegebenen endzeitlichen Heil bestimmt weiß, dass er keinen erlösenden Christus mehr braucht, für den fällt auch die Notwendigkeit sittlicher Bewährung fort. Einer solchen Haltung gegenüber betont der 1 Joh den Erweis der wahren Gottesgemeinschaft am »Halten der Gebote«, d.h. konkret an der in der Gemeinde geübten geschwisterlichen Liebe (vgl. in diesem Sinne schon K. Grayston, *The Johannine Epistles* [London – Grand Rapids 1984] 14–22).

Die entscheidenden Impulse für beide einander widerstrebenden Richtungen

konnte die joh. Gemeinde dem Johannesevangelium selbst entnehmen. Das liegt als Grundeinsicht dem großen Kommentar der Johannesbriefe von Brown zugrunde. Im Vierten Evangelium lag sowohl das esoterische Selbstverständnis bereit, das die radikale Gruppe bestimmte, die sich von der Gemeinde trennte, als auch das Gegenmittel im Bekenntnis zum Gekreuzigten und zu seiner Nachfolge im Bruderdienst in der Gemeinde. Freilich dürfte Brown über sein Ziel hinausschießen, wenn er meint, für die Erklärung der Johannesbriefe auf weitere religionsgeschichtliche Einflüsse verzichten zu können. Wenn die Deutung der anzunehmenden Gegnergruppe im Sinne einer enthusiastisch-pneumatischen Bewegung zutrifft, so lässt sich etwa an die Gegner des Paulus im Ersten Korintherbrief (vor allem 1 Kor 1 – 4 und 12 – 14) denken, die sich möglicherweise über das Ethos erhaben dünkten (vgl. 1 Kor 10,23) und die nicht mit einer noch ausstehenden Auferstehung der Toten rechneten (1 Kor 15), vielleicht deswegen, weil für sie die Auferstehung schon erfolgt war (vgl. 2 Tim 2,18). Sie müssen deswegen noch keine Gnostiker gewesen sein, obwohl ein Teil der Forschung sie etwa im Blick auf die Terminologie von 1 Kor 2,13 – 16 der Gnosis zurechnet (zur Verwandtschaft zwischen den Gegnern in 1 Joh und in 1 Kor vgl. J. Painter, *The ›opponents‹ in 1 John*: NTS 32 [1982] 70, n. 42; Hengel 185 f. 193, zu den Pneumatikern in Korinth J. Painter, *Paul and the Πνευματικοί at Corinth: Paul and Paulinism*. Festschr. C. K. Barrett [London 1982] 237 – 250).

Auf der anderen Seite erscheint es noch weniger angebracht, den Verf. des 1 Joh und seine Gruppe ihrerseits von der frühchristliche Gnosis her, wie sie uns in den Nag Hammadi-Texten entgegentritt, verstehen zu wollen (wie man Vouga, Johannesbriefe 10f verstehen könnte). Gewiss, auch 1 (und 2) Joh ist vom Dualismus bestimmt. Er kennt nicht nur die Notwendigkeit, die eigenen Sünden zu bekennen (1,8 – 2,2), sondern auch eine wahre Sündlosigkeit des Christen, der in Christus bleibt (3,6.9). Er sieht einen schon vor der eigenen Entscheidung vorgegebenen Graben zwischen denen, die zur Heilsgemeinde gehören, und denen, die ihr nur anzugehören scheinen (2,19). Doch reicht all dies nicht aus, einen eigentlichen Gnostizismus anzunehmen, zu dem nach heutigem Verständnis ein kosmologischer Dualismus konstitutiv hinzugehört. Vouga selbst sieht im Christentum der Johannesbriefe denn auch eher eine christliche Gruppe auf dem Weg zur Gnosis als bereits eine gnostische Sekte im eigentlichen Sinne (Johannesbriefe 46 – 48). Doch selbst für diese Auffassung bedarf es überzeugenderer Beweise als eines Hinweises auf die Nag-Hammadi-Texte.

3.4.2 Der Dritte Johannesbrief

Über die Frage, inwieweit auch in 3 Joh Bekenntnisfragen eine Rolle spielen, besteht weiterhin keine Einigkeit. Auf der einen Seite fällt der Nachdruck auf der »Wahrheit« in dem kurzen Schreiben auf (3 Joh 3f.8.12), auf der anderen erhebt

der Verf. jedoch keinerlei Vorwurf der Lehrabweichung gegen seinen Gegenspieler Diotrefes. Nur sein Verhalten wird er ihm vorhalten, sobald er kommt (V. 10). Stand der Verf. als Vertreter eines gnostisierenden joh. Christentums selbst in der Defensive, wie E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (1960) 168–87 meint? Die Beantwortung dieser Frage hängt an dem Gesamtbild der »joh. Entwicklungslinie«, wie wir es zu zeichnen versucht haben. Wahrscheinlich bleibt, dass die im Joh selbst angelegten Spannungen letztlich zum Untergang des joh. Christentums geführt haben, als dessen letzten großen Vertreter wir den »Alten«, den Verf. von 2 und 3 Joh, ansehen dürfen (vgl. Beutler, *Krise*).

Literatur

- Aland, B., *Gnosis und Christentum: B. Layton (Hrsg.), The rediscovery of Gnosticism* 1 = *Studies in the history of religions* 41,1 (Leiden 1980), 319–50.
- Andresen, C., *Justin und der mittlere Platonismus: ZNW* 44 (1952–53) 157–195
- Baarda, T., *John 1,5 in the Oration and Diatessaron of Tatian: VigChr* 47 (1993) 209–22.
- Becker, H., *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede = FRLANT* 68 NF 50 (Göttingen 1956).
- Beutler, J., *Literarische Gattungen im Johannesevangelium. Ein Forschungsbericht 1919–1980: ANRW* 2, 25, 3 (1985) 2506–68.
- Ders., *Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978–1985): ebd.* 2, 25, 5 (1988) 3773–90. [Jetzt in: Ders., *Studien zu den johanneischen Schriften = SBAB* 25 (Stuttgart 1998), 121–140.]
- Ders., *Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde: Das Zeugnis der Johannesbriefe: J.-M. Sevrin (Hrsg.), The New Testament in Early Christianity = BETHL* 86 (Leuven 1989), 85–103. [Jetzt in: ders., *Studien*, 141–162.]
- Brown, R. E., *The Epistles of John = AncB* 30 (Garden City 1982).
- Ders., *The Gospel According to John 1–2 = AncB* 29, 29 A (Garden City 1966–70).
- Bultmann, R., *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums: ZNW* 24 (1925) 100–146 bzw. ders., *Exegetica* (1967), 55–104.
- Ders., *Das Evangelium des Johannes = KEK* 2 (Göttingen ¹⁰1941) und *Ergänzungsheft* (1957).
- Ders., *Die drei Johannesbriefe = KEK* 14 (Göttingen 1967).
- Charlesworth, J. H. (Hrsg.), *John and Qumran* (London 1972).
- Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos = FRLANT* 78 (Göttingen 1961).
- Cortès, E., *Los discursos de adiós de Gén 49 a Jn 13–17 = CSPac* 23 (Barcelona 1976).
- Cullmann, O., *Der johanneische Kreis* (Tübingen 1975).
- Culpepper, R. A., *The Johannine School = SBL.DS* 26 (Missoula, Montana, 1975).
- Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953).

- Dörrie, H. Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon St. Jean: ders., *Studia Minora = STA 8* (München 1976) 491 – 507.
- Ehrman, B. D., Heracleon, Origen and the text of the Fourth Gospel: *VigChr 47* (1993) 105 – 118.
- Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey = *WUNT 67* (Tübingen 1993).
- Hofrichter, P., Im Anfang war der »Johannesprolog« = *BU 16* (Regensburg 1986).
- Ders., Wer ist der »Mensch, von Gott gesandt« in Joh 1,6? = *BU 21* (Regensburg 1990).
- Kaestli, J.-D., Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au 2^e siècle: ders., J. M. Poffet, J. Zumstein (Hrsg.), *La communauté johannique et son histoire* (Genève 1990), 351 – 56.
- Klauck, H.J., Der Erste Johannesbrief = *EKK 23,1* (Zürich – Neukirchen 1991).
- Ders., Der Zweite und Dritte Johannesbrief = *EKK 23,2* (Zürich – Neukirchen 1992).
- Koester, H., The history-of-religions-school, gnosis, and the Gospel of John: *Studia Theologica 40* (1986) 115 – 36.
- Lausberg, H., Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes = *NGWG PH 1984, 5*, 191 – 279.
- MacRae, G. W., Nag Hammadi and the New Testament: *Gnosis, Festschr. H. Jonas*, (Göttingen 1978), 144 – 57.
- Meredith, A., Porphyri and Julian against the Christians: *ANRW 2, 23, 2* (1980) 1119 – 49.
- Price, R. M., »Hellenisation« and logos doctrine in Justin Martyr: *VigChr 42* (1988) 18 – 23.
- Reim, G., Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums = *MSSNTS 22* (London – New York 1974).
- Robinson, J. M., Die johanneische Entwicklungslinie, in: H. Köster – J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums* (Tübingen 1971), 223 – 50.
- Ders., Gnosticism and the New Testament: *Gnosis, Festschr. H. Jonas* (Göttingen 1978) 125 – 143.
- Ruckstuhl, E., Dschulnigg, P., Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium = *NTOA 17* (Freiburg i. Ü. – Göttingen 1991).
- Schenke, H.-M., Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis: *Gnosis, Festschr. H. Jonas* (Göttingen 1978), 351 – 372.
- Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe = *HThK 13,3* (Freiburg i. B. ⁷1984).
- Ders., Das Johannesevangelium 1 – 4 = *HThK 4,1 – 4* (Freiburg i. B. 1965 – 84).
- Schnelle, U., Antidoketismus im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des Vierten Evangeliums in der johanneischen Schule = *FRLANT 144* (Göttingen 1987).
- Schulz, S., Komposition und Herkunft der johanneischen Reden = *BWANT 81 = 5,1* (Stuttgart 1960).
- Schweizer, E., Ego eimi = *FRLANT 56* (Göttingen 1939, ²1965).
- Strecker, G., Die Anfänge der johanneischen Schule: *NTS 32* (1986) 31 – 47.
- Ders., Die Johannesbriefe = *KEK 14* (Göttingen 1989).
- Theobald, M., Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh = *NTA NF 20* (Münster 1988).
- Thyen, H., Art. Ich-Bin-Worte: *RAC 17* (1996) 147 – 213.
- Ders., Art. Johannesbriefe: *TRE 17* (1988) 186 – 200.
- Ders., Art. Johannesevangelium: *TRE 17* (1988) 200 – 225.

- Vouga, F., Die Johannesbriefe = HNT 15,3 (Tübingen 1990).
- Ders., The Johannine School: a Gnostic tradition in primitive Christianity?: Bib. 69 (1988) 371 – 385.
- Wengst, K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation = BThSt 5 (Neukirchen 1981).
- Winter, M., Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsrede der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede in Blick auf Joh 13 – 17 = FRLANT 161 (1994).

Der erste Johannesbrief als Zeugnis der johanneischen Schule*

1. Ein erster Eindruck, erste Fragen

Der erste Johannesbrief gehört zu denjenigen Schriften des Neuen Testaments, zu denen man nicht leicht eine völlig unbefangene Beziehung aufbaut. Auf der einen Seite geht von ihm eine starke Faszination aus. »Gott ist Liebe« – gibt es eine schönere Definition Gottes als diese (1 Joh 4,8.16)? »Wir wissen, dass wir vom Tod zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben« – gibt es eine schönere Definition christlicher Ethik und christlicher Heilszuversicht als diese (1 Joh 3,14)? Und doch bleiben Fragen. Schon das Lob der »Bruderliebe« führt zur Nachfrage: was ist denn mit denjenigen, die nicht zu den eigenen Brüdern und Schwestern, d. h. zur eigenen Gruppe und Gemeinde gehören? Soll man sie nicht lieben? Ist das noch das biblische Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; vgl. Mk 12,31.33 parr.), und was wird aus Jesu Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44; Lk 6,35)? Die Zweifel verstärken sich, wenn man liest, dass diejenigen, die sich von der Gemeinde getrennt haben, nie zu ihr gehört hatten (1 Joh 2,19). Wird hier nicht ein unüberbrückbarer Graben aufgerissen?

2. Eine erste Antwort

Es mag sein, daß sich die Kirche schon früh solche und ähnliche Fragen gestellt hat. Sie hat sich gleichwohl entschieden, unseren Brief in den Kanon ihrer heiligen, im Gottesdienst zu verlesenden Bücher aufzunehmen. Kirchenväter und altkirchliche Autoren der zweiten Jahrhundertwende wie Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, Origenes, Dionys von Alexandrien kennen und zitieren unseren Brief; der sog. Kanon Muratori, ein altrömisches Verzeichnis der Heiligen Schriften um das Jahr 200 n. Chr., führt ihn ebenso auf wie das sog. Decretum Damasi und die 3. Synode von Karthago gegen Ende des 4. Jahr-

* Erstveröffentlichung in BiKi 53 (1998) 170 – 175.

hunderts. Spätestens seit dieser Zeit gilt also unser Brief als Teil der »Heiligen Schrift«. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass man ihn seit den Tagen der genannten Kirchenväter zumeist als Werk des Apostels und Evangelisten Johannes ansieht.

3. Literarische Form

Liest man die unserem Text gemeinhin gegebene Überschrift »Erster Johannesbrief«, dann sind freilich alle drei Bestandteile dieses Titels nicht so selbstverständlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen. Dass unser Schreiben auf den Apostel und Evangelisten Johannes zurückgeht, ist der neuzeitlichen Kritik zunehmend fraglicher geworden. Der Grund für diesen Zweifel liegt nicht zuletzt in der nahen Verwandtschaft der drei Johannesbriefe miteinander. Wenn sich der zweite und der dritte Johannesbrief als Schreiben eines »Presbyters« ausgeben, den schon die Alte Kirche nicht ohne weiteres mit dem Apostel Johannes gleichsetzte, und wenn unser Brief aus der Feder von deren Verfasser stammen sollte, dann wird auch seine Herkunft vom Apostel und Evangelisten Johannes fraglich. Gern verweist man deswegen auf eine Gruppe von »Presbytern«, die Papias von Hierapolis als Bindeglieder zwischen der Generation der Apostel und seiner eigenen (um 130 n. Chr.) nennt. Hier wird auch ein Presbyter Johannes genannt. Allenfalls in diesem Sinne könnte man dann von einem »Johannesbrief« sprechen.

Hierbei wird dann vorausgesetzt, dass alle drei nach Johannes benannten Briefe den gleichen Verfasser haben und unser Brief dann in diesem Sinne der »erste Johannesbrief« sei. Doch auch diese Annahme ist nicht ganz unumstritten. Vor allem die Eröffnung des ersten Briefes weicht von derjenigen der beiden folgenden stark ab, und inhaltlich unterscheiden sich der erste Brief einerseits und die beiden kleinen Briefe andererseits vor allem dadurch, daß im ersten viel stärker theologisch argumentiert wird, während die beiden kleinen Schreiben viel rascher zu disziplinarischen Maßnahmen übergehen. Das muß nicht gegen gemeinsame Verfasserschaft sprechen, kann es aber.

Damit sind wir schon bei der dritten offenen Frage, nämlich ob wir es im »ersten Johannesbrief« überhaupt mit einem Brief zu tun haben. Auch hier bleiben die Meinungen geteilt. Nach den einen haben wir es hier eher mit einem lehrmäßigen Traktat zu tun, nach anderen mit einer Mischform von Lehrschreiben und Brief, und nur ein Teil der Forscher weist den Text der brieflichen Gattung zu. Das Problem liegt vor allem darin, dass die für Anfang und Schluss üblichen Elemente beim 1 Joh zu fehlen scheinen: weder hat er die für den antiken Brief übliche Überschrift (»Dieser entbietet jenem einen Gruß«), noch enthält er die üblichen Formeln wie Danksagung für die erhaltene gute Nachricht

und Wunsch guter Gesundheit, wie wir sie von den antiken Privatbriefen kennen. Auch die für den Briefschluss üblichen formelhaften Elemente (wie der Wunsch des Wiedersehens oder Grüße) fehlen. Dennoch neigt die heutige Auslegung dazu, unser Schreiben der Briefgattung zuzuschreiben. Die nächsten Parallelen sind dann nicht die antiken Privatbriefe, sondern eher solche der griechischen Philosophen, die ihre Lehren nicht selten in eine Briefform im weiteren Sinne (mit dem charakteristischen Gegenüber von »ich« bzw. »wir« und »ihr« oder »du« kleiden. Sie können denn auch auf Formelemente des antiken Privatbriefs verzichten.

4. Der Aufbau

Bis in die neuere Zeit hinein ist es üblich, den 1 Joh vor allem nach dem für ihn charakteristischen Wechsel von christologischen und ermahnenden Abschnitten zu gliedern. Dabei bleibt freilich offen, welche innere Einheit diese beiden Strukturelemente verbindet. Bekannt wurde der Vorschlag des Amerikaners R. E. Brown, im 1 Joh einen Kommentar zum Johannesevangelium zu sehen. Der Brief hätte dann den gleichen Grundaufbau wie das Evangelium mit Prolog (Joh 1,1–18/1 Joh 1,1–4), erstem Hauptteil (Joh 1,19–12,50/1 Joh 1,5–3,10), zweitem Hauptteil (Joh 13,1–20,31/1 Joh 3,11–5,12 und Epilog (Joh 21/1 Joh 5,13–21). Der Vorschlag muß sich vor allem daran bewähren, wieweit sich alle Darstellungen des 1 Joh aus offengebliebenen Fragestellungen des Vierten Evangeliums ableiten lassen – hier bleibt Vorsicht angesagt. Im Übrigen berücksichtigt dieser Vorschlag zu wenig die Tatsache, dass es Wiederholungen des ersten Hauptteils im zweiten gibt, z. B. die wiederholte Mahnung zur Bruderliebe (1 Joh 2,3–11/4,7–21; vgl. 5,1–4) oder das Thema des rechten Christusbekenntnisses (1 Joh 2,18–27/4,1–6; vgl. 5,1–13). So empfiehlt sich vielleicht eher ein Gliederungsversuch, der gerade von solchen Wiederholungen ausgeht.

In neuerer Zeit gibt es eine wachsende Zahl von Auslegern, die im 1 Joh eine dreifache Grundstruktur gegeben sehen. Sie sehen dabei vor allem die Frage nach der zu Recht behaupteten Gemeinschaft mit Gott im Vordergrund. Es scheint, dass sich unser Brief mit einer Gruppe von ehemaligen Gemeindemitgliedern auseinandersetzt, die zu leichtfertig behaupten, Gemeinschaft mit Gott zu besitzen (s. u., 5, zu »Gegnern«). Ihnen gegenüber scheint der Brief die Kriterien zu entfalten, nach denen jemand sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott sehen und diese Gemeinschaft auch bei anderen voraussetzen darf. Dabei scheint jeweils ein Stichwort die Gemeinschaft mit Gott zu umschreiben: das »Licht«, die »Gotteskindschaft« und die »Liebe«. Formuliert würde das Anliegen des Briefes im Rückgriff auf die Sprache des Alten Testaments, vor allem der Theologie vom »Neuen Bund«, wie sie sich bei den großen exilischen Propheten

(Jer 31,31 – 34; Ez 36,26f; 37,26f) findet. Demnach ergäbe sich als grober Aufbau des 1 Joh (im Anschluß an E. Malatesta):

Die Briefeinleitung: Ziel und Inhalt des Schreibens 1,1 – 4

- I. Teil: Erste Reihe von Kriterien für die Gemeinschaft mit Gott und das Leben
 - A. Bruch mit der Sünde, Wandel im Licht 1,5 – 2,2
 - B. Halten der Gebote: Bruderliebe 2,3 – 11
 - C. Bruch mit der Welt, rechter Glaube 2,12 – 27
- II. Teil: Zweite Reihe von Kriterien für die Gemeinschaft mit Gott und das Leben 2,28 – 4,6
 - A. Bruch mit der Sünde, Tun der Gerechtigkeit 2,28 – 3,10
 - B. Halten der Gebote: Bruderliebe 3,11 – 24
 - C. Bruch mit der Welt, rechter Glaube 4,1 – 6
- III. Teil: Dritte Reihe von Kriterien für die Gemeinschaft mit Gott und das Leben 4,7 – 5,13
 - B. Halten der Gebote: Bruderliebe 4,7 – 21
 - C. In Glaube und Liebe Sieg über die Welt und Leben 5,1 – 13

Der Briefschluss: Schlussmahnungen und -zusammenfassung 5,14 – 21

In den ersten beiden Hauptabschnitten würde ein Abschnitt vorangestellt, der die Notwendigkeit des Bruches mit der Sünde herausstellt und dem Fehlverhalten dabei ein positives Grundmodell gegenüberstellt, das unterschiedlich eingefärbt sein kann. Im dritten Hauptteil fehlt dieser Unterabschnitt offensichtlich. Es folgt jeweils ein Abschnitt über die Bruderliebe und ein weiterer über den Bruch mit der Welt und den (rechten) Glauben. Dieser wird im dritten Hauptabschnitt mit dem Thema der Liebe noch einmal kunstvoll verschränkt. Als wichtiges Leitmotiv bis in den Schluss hinein erweist sich der Begriff des »Lebens«, der bereits im Prolog (1,1 f) eingeführt wird und zu dem die einzelnen Hauptteile noch einmal hinführen (2,25; 3,14f etwas vorgezogen; 5,11 ff mit der Wiederaufnahme in 5,16.20f). Er erweist sich so als wichtiger Schlüsselbegriff für das Verständnis des 1 Joh.

5. Die Gegner

In der neueren Diskussion zu den Johannesbriefen spielt die Frage der in unsrem Brief vorausgesetzten und angegriffenen Gegner eine wichtige Rolle. Erlaubt sie doch den Rückschluß auf die Haltungen, die dem Verfasser auch in der Verteidigung besonders wichtig erscheinen. Freilich hat sich die Gegnerfrage ge-

legentlich so sehr in den Vordergrund geschoben, daß jüngst auch Mahnungen kommen, sie nicht überzubewerten, ja über die Existenz solcher Gegner noch einmal neu nachzudenken. Die Mahnung kommt etwa von der Amerikanerin PHEME PERKINS, die sich den Konflikt, den der 1 Joh voraussetzt, als einen Streit um das rechte Glaubensverständnis und Ethos innerhalb der Gemeinde vorstellt und die Schärfe der Auseinandersetzung aus der Hitze des Gefechts erklärt, die schon einmal zu rhetorischen Übertreibungen führen kann. So sehr diese Mahnung zu beherzigen ist, so muß sie sich doch an einer Stelle wie 1 Joh 2,19f bewähren, wo ein Bruch eines Teiles der Gemeinde mit dem Rest vorausgesetzt zu sein scheint. Auch der Versuch von F. VOUGA in seinem Kommentar der Johannesbriefe, ohne Gegner auszukommen, bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. Er ergibt sich aus der religionsgeschichtlichen These Vougas, der 1 Joh sei im Grunde ein gnostisches Dokument, den koptisch-gnostischen Texten von Nag Hammadi verwandt, und lasse eine kritische Auseinandersetzung mit der beginnenden Gnosis gerade nicht erkennen.

Dem stimmt jedoch der überwiegende Anteil der heutigen Ausleger nicht zu. Sie sehen vielmehr den Brief in der Auseinandersetzung mit einer Gegnergruppe entstanden, die ihrerseits auf dem Wege zur Gnosis oder zumindest zu einer doketistischen Bestreitung der wahren Leiblichkeit Jesu war, mit einer gleichzeitigen Tendenz, den wahren Geistesmenschen als über dem Ethos – auch der Bruderliebe – stehend anzusehen. Über die Frage, ob die anzunehmenden Gegner tatsächlich die wahre Menschheit Jesu leugneten (etwa als »Ultra-Johanneer« – so Ph. Vielhauer 472), ist bislang kein Konsens erzielt. Die Stellen, die man dafür gemeinhin anführt, scheinen diesen Schluss nicht ohne weiteres herzugeben. So wird etwa in 1 Joh 4,2 zwar zunächst gefordert, an Jesus »als den im Fleisch gekommenen Christus« zu glauben, doch entfällt der Hinweis auf das Kommen im Fleisch in der Wiederholung des Glaubenssatzes im folgenden Vers, und es bleibt dann nur noch der Glaube an Jesus Christus (als Sohn Gottes) übrig. Gerade diese Tatsache hat einige Ausleger dazu geführt, in den Gegnern im 1 Joh eher eine jüdische oder judenchristliche Gruppe zu sehen, die – ähnlich wie im Johannesevangelium – zum Glauben an Jesus als Christus und Gottessohn geführt werden soll (vgl. Joh 20,30f). Ihr gegenüber würde sich der Verfasser dann auch positiv auf das Gesetz berufen und »Gesetzlosigkeit« anprangern. Doch will auch dieser Vorschlag, den man etwa bei St. S. Smalley oder J. Blank findet, nicht recht überzeugen. Statt eine zu niedrige Christologie zu vertreten, scheinen die Gegner doch eher Jesus als ein pneumatisches Wesen aufzufassen (vgl. 5,6–8) und sich selbst als vom Geist Gesalbte (vgl. 2,18–27; 3,24–4,6). So empfiehlt sich wohl am ehesten, den Streit im 1 Joh als einen um das Selbstverständnis der Christen aufzufassen. Offenbar waren die aus der Gemeinde Ausgezogenen in dem Sinne »Ultrajohanneer«, daß sie sich aufgrund ihrer »Salbung« (Chrisma) voll im Besitz des Geistes wähten, einen »Christus«

im qualifizierten Sinne nicht mehr brauchten und sich kraft ihres Geistbesitzes auch über das Ethos erhaben fühlten (vgl. K. Grayston). Es fällt auf, dass unser Verfasser fast nie vom »Geist« spricht, es sei denn in dem Abschnitt, in dem er zur kritischen Prüfung der Geister aufruft, »ob sie von Gott kommen« (3,24–4,6). Dazu passt, dass er im Unterschied zum Johannesevangelium (außer Joh 14,16) nicht den Geist, sondern Jesus den Parakleten, d. h. Beistand der Jünger kennt und nennt (1 Joh 2,1). Dabei liegt der Unterschied zwischen dem Verfasser und den angenommenen Gegnern nicht darin, dass die letzteren Gemeinschaft mit Gott und Geistbesitz für sich beanspruchten, der Verfasser und seine Gruppe hingegen nicht. Es geht nur darum, aufgrund welcher Kriterien jemand dazu Recht behauptet, mit Gott Gemeinschaft zu haben, ihn zu erkennen und zu lieben. Das doppelte Kriterium bleibt für den Verfasser das Bekenntnis zu Jesus als dem (fleischgewordenen) Messias und Gottessohn, d. h. Erlöser, und die Bewährung des Glaubens in der Liebe, konkret in der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde. Ordnet man unseren Brief in dieser Weise in die Geschichte des frühen Christentums ein, dann bildet er mit seinem Wechsel von Aufforderungen zum rechten Glauben und zur tatkräftigen Liebe ein verstehbares Ganzes und findet auch seinen sinnvollen Platz in der Entwicklung von Teilen des frühen Christentums hin zu frühen Formen der Gnosis.

6. Das Ziel

Die Intention des 1 Joh wird auf diesem Hintergrund gut verständlich. Der Verfasser verfolgt im Grund durch das ganze Schreiben hindurch eine Doppelstrategie. Zum einen möchte er der Leserschaft Kriterien an die Hand geben, aufgrund derer sie sich ein Urteil über rechte und falsche Glaubensgenossen bilden kann. Zum andern möchte er seine Leserinnen und Leser ermahnen, ein ihrer Berufung gemäßes Leben zu führen. Gerade von hierher erklärt sich die typische Abfolge von Aussagen im 1 Joh, wie sie etwa in den häufigen »Antithesen«, z. B. der folgenden zum Ausdruck kommt: »Wer sagt: Ich habe ihn erkannt!, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht ihm. Wer sich aber an sein Wort hält, in dem ist die Liebe Gottes wahrhaft vollendet. Wir erkennen daran, dass wir in ihm sind. Wer sagt, dass er in ihm bleibt, muß auch leben, wie er gelebt hat.« (2,4f). In Abschnitten wie diesem kommt die doppelte Absicht des Verfassers klar zum Ausdruck: auf der einen Seite geht es um ein Kriterium behaupteter Gotteserkenntnis (und darum auch Gottverbundenheit); es besteht hier im Halten der Gebote (in einer wohl aus der Theologie des Deuteronomium stammenden Formel). Hier wird also aus dem Handeln auf das Sein geschlossen. Für sich und seine Gruppe wählt der Verfasser die umgekehrte Perspektive. Es geht hier um das Handeln, das dem Sein der

Gemeindemitglieder entspricht. Sachlich läuft dies Handeln auf das gleiche hinaus, nämlich ein Handeln »wie er«, d.h. Christus (der terminologisch in unserem Brief nicht immer deutlich von Gott abgehoben erscheint). Charakteristisch ist für unseren Verfasser dabei noch die Vorliebe dafür, jeweils drei Antithesen aufeinander folgen zu lassen; 1 Joh 1,5 – 2,2 ist dabei das bekannteste, doch nicht das einzige Beispiel.

7. Der Verfasser und sein Kreis

Unvermerkt haben wir damit schon unseren Verfasser ins Spiel gebracht. Die wichtigste Auskunft über ihn erteilt immer noch sein Werk, der erste Johannesbrief. Wir sehen den Verfasser einerseits mit hoher Autorität ausgestattet, auf der anderen doch als eine Theologenpersönlichkeit, die stets argumentativ bleibt und sich nicht auf formale Autorität beruft. Ganz gewiß versteht er sich als Mann der ersten Stunde. Dies zeigt vor allem der Briefprolog (1,1 – 4), in dem der Verfasser sich mit anderen zusammen als Mitglied einer Gruppe zu erkennen gibt, die als solche noch einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang mit Jesus von Nazareth besaß. Das Sehen, Hören, ja Betasten des »Lebenswortes« hat dabei eine doppelte Funktion: es soll die geschichtliche Kontinuität der Gemeinde mit dem Christusereignis sichern, zum andern aber auch die Greifbarkeit des Heils festhalten – dies vielleicht schon in Auseinandersetzung mit spiritualisierenden, gnostisierenden Gruppen. Es geht also nicht einfach nur um Augenzeugnis, denn dieses hätte nur die äußeren Daten des Lebens Jesu festgehalten, sondern um ein Erfassen Jesu als des »Lebenswortes« und damit letztlich um ein Zeugnis, das aus dem Glauben kommt und nur so auch zum Glauben führt.

Ob und wieweit der Verfasser mit seiner Gruppe hier als identisch mit dem Zeugen bzw. der Zeugengruppe in den Schlusskapiteln des Johannesevangeliums (Joh 19,35; 21,24) anzunehmen ist, bleibt zur Stunde eine offene Frage. Sie verliert freilich auch an Gewicht angesichts neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze, die zunächst einmal mehr am »impliziten«, aus dem Werk selbst zu erschließenden, als dem »realen« Autor interessiert sind. Natürlich kann die literaturwissenschaftliche nicht gegen die historisch-kritische Betrachtung ausgespielt werden. Beide ergänzen einander, wie auch das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Die Interpretation der Bibel in der Kirche« (Rom 1993, VAS 115) festhält.

Der Rückschluss von dem »Presbyter« als ausdrücklich erwähntem Verfasser des zweiten und des dritten Johannesbriefes auf unseren Brief war bereits erwähnt worden. Er bleibt möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich. Freilich sind die formalen und inhaltlichen Unterschiede zwischen dem ersten Brief und den

beiden folgenden doch nicht zu übersehen. Bei den letzteren handelt es sich der Form nach um echte Privatbriefe, im Gegensatz zum ersten Brief, bei dem wir gesehen hatten, daß er sich in diese Gattung nicht recht einfügt. Vom Inhalt her betrachtet kreisen die beiden kleinen Briefe viel stärker um Beziehungsprobleme innerhalb einer miteinander verbundenen Gruppe von Gemeinden: Gaius oder Demetrius verdienen Lob, Diotrefes verdient Tadel (vgl. 3 Joh 1 – 6.12 mit 9f). Boten der Gemeinde des Verfassers werden nicht aufgenommen (3 Joh 9), dafür erlässt der Alte seinerseits die Anweisung, Abgesandte, die den rechten Glauben nicht vertreten, vor der Tür zu lassen (2 Joh 10f). Demgegenüber wirkt der erste Brief differenzierter und trotz aller Schärfe doch viel stärker sachbezogen.

Wie hat man sich das Milieu zu denken, in dem diese Briefe entstanden sind? Die jüngste Forschung denkt hier am ehesten an ein Netz von Hausgemeinden, die miteinander durch Kuriere, vielleicht wandernde Evangelisten, verbunden waren. Als geographischer Raum kommt wohl am ehesten die Provinz Asien, d. h. das westliche Kleinasien um Ephesus herum in Frage. Hierhin verweisen uns auch die spärlichen Hinweise der Tradition. Der »Alte«, wenn er denn der Verfasser aller drei Johannesbriefe sein sollte, hätte sich hier bemüht, die Kontinuität sowohl zum gemeinchristlichen Bekenntnis als auch zu der theologischen Sonderüberlieferung des »johanneischen Kreises« zu wahren – im ersten Johannesbrief ausführlicher und argumentativer, in den beiden kleinen stärker unter praktischen Gesichtspunkten. Es bleibt aber auch möglich, dass die Schreiben – zumindest der große Brief auf der einen und die beiden kleinen auf der anderen Seite – auf zwei verschiedene Verfasser zurückgehen. Sie würden dann immer noch unter sich wie mit den späteren Schichten des Johannes-evangeliums durch die gemeinsame Zugehörigkeit zur sog. »johanneischen Schule« zusammengehalten, die heute vielfach angenommen wird. Damit zeigt sich das johanneische Christentum geprägt von einem Auslegungsprozess, dem es um die je neu zu aktualisierende Verkündigung Jesu und seiner Botschaft geht. Gerade unter dieser Rücksicht behält es eine überzeitliche Bedeutung.

Literatur

- Beutler, J., Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 121 – 162.
 Brown, R. E., The Epistles of John (AncB 30), Garden City, NY, 1982.
 Grayston, K., The Johannine Epistles (NCEB), London – Grand Rapids 1984.
 Hengel, M., Die johanneische Frage – ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.
 Klauck, H.-J., Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991.
 Klauck, H.-J., Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991.
 Malatesta, E., Interiority and Covenant (AnBib 69), Rom 1978.

- Perkins, Pheme, *The Johannine Epistles (New Testament Message 21)*, Wilmington 1979.
- Schnackenburg, R., *Die Johannesbriefe (HThK XIII/3)*, Freiburg – Basel – Wien ⁷1984.
- Smalley, St. S., *1, 2, 3 John (Word Biblical Commentary 51)*, Waco/Texas 1984.
- Strecker, G., *Die Johannesbriefe (KEK 14)*, Göttingen 1989.
- Vielhauer, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin – New York 1975, 460 – 474.
- Vouga, F., *Die Johannesbriefe (HNT XV/3)*, Tübingen 1990.
- Wengst, K., *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTK 16)*, Gütersloh – Würzburg 1978.

Die Hermeneutik der Apokalypse und ihrer Bildersprache angesichts ihrer fundamentalistischen Deutungen

1. Das Endzeitfieber

Versetzen wir uns zurück in das Jahr 2000.¹ Dieses Jahr 2000 hat die Phantasie vieler Christen beflügelt. Es führte zu Ängsten und Hoffnungen, die sich mit diesem Jahr in esoterischen und sektiererischen Kreisen verbanden. Das Internet führte in einer eigenen Rubrik nicht weniger als 13 Seiten von Verbindungen auf, die etwas mit dem »Millennium« zu tun hatten. Grundsätzlich wurde zwischen »Hähnen« (Roosters) und »Eulen« (Owls) unterschieden, je nachdem, ob die Grundeinstellung der dargestellten Gruppen eher zur Ermutigung angesichts eines neuen Äons oder zur Angst angesichts der hereinbrechenden Katastrophe beflügelte. Das Spektrum reichte vor allem bei den »Hähnen« von katholischen und nicht-katholischen Beiträgen aus verschiedenen Denominationen hin zu New-Age-Modellen und Esoterik verschiedenster Form, hier auch »Paradiesvögel« genannt, mit entsprechenden Spielarten auch im Judentum, Islam und Hinduismus. Bei den »Eulen« reichte das Spektrum nicht ganz so weit, doch begegneten hier ebenfalls großkirchliche, randkirchliche und außerkirchliche Positionen. Nicht immer ist es leicht, die optimistischen »Hähne« und die pessimistischen »Eulen« sauber voneinander zu trennen. Was ist von Gruppierungen zu halten, die – wie die Sonnentempler – in den begeisterten kollektiven Selbstmord gingen: waren sie Verzweifelte, die keine Zukunft mehr sahen, oder bezeugten sie gerade die Hoffnung des Durchgangs in eine neue, bessere Welt? Wovon träumte die Aum-Sekte in Japan bei ihrem kollektiven Mordversuch in der Untergrundbahn von Tokyo? Gerade die genannten Beispiele zeigen auf jeden Fall, dass wir es beim Endzeitfieber mit einem

¹ Bearbeitete und aktualisierte Fassung eines Beitrags zu einer Tagung an der Universidad Iberoamericana in Ciudad de México, 21.–23.9.1999. Originaltitel: El mensaje del Apocalipsis frente a las interpretaciones fundamentalistas, in: A. J. BRAVO (Hg.), *Apocalipsis: ¿Fin de la historia o utopía cristiana?*, V Simposio Internacional, Ciudad de México, 2000, 11–28, cf. 233–237. Deutsche Erstveröffentlichung in M. LABAHN/O. LEHTIPUU (Hgg.), *Imagery in the Book of Revelation*, Leuven 2011, 11–27.

Phänomen zu tun haben, bei dem es um Leben und Tod gehen kann. Es ist nicht gleichgültig, welche Hoffnungen oder Befürchtungen Menschen mit dem Anbruch der erwarteten neuen Ära verbanden und verbinden. Die Frage stellt sich auch an die Christen der Großkirchen. Bezeichnenderweise nannte die erwähnte Seite im Internet die katholische Kirche, vor allem päpstliche Verlautbarungen, sowohl unter den »Hähnen« als auch unter den »Eulen«, d. h. sowohl unter den Texten, die eine neue, bessere Welt ankündigen und zu ihr aufrufen, als auch unter denen, die heraufkommende Katastrophen beschwören.²

Ein solches »Endzeitfieber« scheint im Laufe der Kirchengeschichte nichts Neues zu sein. Zwar sind die diesbezüglichen Zeugnisse von der ersten christlichen Jahrtausendwende eher spärlich, doch lässt sich gewissermaßen in der Hohlform die Gestalt des damaligen Lebensgefühls noch rekonstruieren. Bezeichnend ist dabei vor allem der ohne das Bewusstsein neugeschenkter Zukunft kaum verständliche Neuaufbruch in Kirche und Gesellschaft im 11. Jahrhundert: man denke an die benediktinische Reformbewegung von Cluny, an den Investiturstreit oder die päpstliche Reform unter Gregor VII. Es scheint, als ob ein Albtraum von der damaligen Menschheit genommen worden wäre, so dass sich nun auf allen Lebensgebieten neue Initiativen und Aufbrüche regten. Andere Umbruchszeiten wie etwa die Mitte des vergangenen Jahrtausends lassen ähnliche Gegensätze, endzeitliche Ängste und millenaristische Hoffnungen erkennen. Sie prägen Sprache und Gedankengut Luthers und anderer Reformatoren, und sie beflügeln auch Cristóbal Colón auf seinem Weg nach Indien, um vor der Vollendung der Welt den Rest der Menschheit zu Christus zu führen.

2 Aus der Lit. zum Jahrtausendwechsel und zur Rolle der Johannesoffenbarung in diesem Zusammenhang vgl. u. a. R. DE LA TORRE, *Los Hijos de la Luz del Mundo*, Guadalajara 1995; M. FUSS, *Introduzione*, in: N. CIOLA (Hg.), *Spirito, Eschaton e storia*, Roma/Mursia 1998, 179–188; H. GASPER/FRIEDERIKE VALENTIN (Hgg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg/Basel/Wien 1997; GRUPPO DI RICERCA E DI INFORMAZIONE SULLE SETTE (G.R.I.S.), *Il destino dell'uomo secondo i cattolici e secondo le sette*, Torino 1991; TH. ICE/T. DEMY, *The Truth about the Rapture*, Eugene, Oregon (o. J.); C. O. JONSSON, *The Gentile Times Reconsidered*, Atlanta ²1986; CH. MODEHN, *Apokalypse jetzt? Endzeiterwartungen, Angst und Hoffnung vor der Jahrtausendwende*, in: N. SOMMER (Hg.), *Mythos Jahrtausendwechsel*, Berlin 1998, 54–66; TH. ROBBINS/S. J. PALMER, *Millennium, Messiahs and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, New York/London 1997; CH. B. STROZIER/M. FLYN (Hgg.), *The Year 2000. Essays on the End*, New York, NY/London 1997; F. STUHLHOFER, *Das Ende naht. Die Irrtümer der Endzeitspezialisten*, Gießen/Basel 1992; W. THIEDE, *Die Johannesoffenbarung in sektiererischer Deutung. Zum apokalyptischen Selbstverständnis der Mormonen, der »Christlichen Wissenschaft« und des »Universellen Lebens«*, in: DERS., *Sektierertum*, Neukirchen-Vluyn 1999, 94–131; *The Watchtower, Announcing Jehovah's Kingdom*, February 15, 1999.

2. Die Apokalypse als Nährstoff von Endzeiterwartungen

Immer wieder hat im Laufe der Kirchengeschichte das Buch der Offenbarung des Johannes, die sogenannte Apokalypse, bei der Bildung von endzeitlichen Ängsten und Hoffnungen eine entscheidende Rolle gespielt. Dies ist vor allem seit dem Hochmittelalter der Fall, d. h. seit der Zeit kurz nach der ersten Jahrtausendwende. Vermutlich haben hier die in Offb 20,4f genannten tausend Jahre der Herrschaft der Geretteten mit dem Messias eine Rolle gespielt. Joachim von Fiore erwartet mit seinen Illuminaten nach der Zeit Christi, die nun offenbar zuende geht, eine Zeit des Geistes, die mit ihm und seinen Zeitgenossen beginnt und in der sich die Geschichte der Menschheit vollendet. Mit Joachim von Fiore beginnt eine lange Geschichte von Entwürfen, die in der Offenbarung des Johannes Phasen der Kirchengeschichte angekündigt sehen. Besonders beliebt wurde die Zuordnung von Gestalten und Ereignissen, die der Seher Johannes beschreibt, zu Gestalten und Ereignissen der eigenen Gegenwart oder unmittelbaren Vergangenheit in der Reformationszeit. Man denke nur an Luthers Gleichsetzung der großen Hure Babylon mit dem Papst in Rom. Solche Identifizierungen sollten freilich keine Eigentümlichkeit des Protestantismus im 16. Jahrhundert bleiben. Wie O. Böcher in seiner unübertroffenen Auslegungsgeschichte der Offenbarung zeigt³, reichen solche »kirchengeschichtlichen« Modelle bis in die Gegenwart, und zwar auch bei Vertretern großer Kirchen wie der lutherischen oder der anglikanischen.

Die beiden anderen Modelle der Auslegung sind die endzeitliche und die zeitgeschichtliche. Die endzeitliche Auslegung der Offenbarung des Johannes wurde möglicherweise im bewussten Kontrast zu den genannten welt- und kirchengeschichtlichen Entwürfen von katholischen Theologen, vor allem aus der Gesellschaft Jesu, seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert entwickelt. Der Seher Johannes spricht nach ihnen nicht von bestimmten, rekonstruierbaren Ereignissen der Welt- und Kirchengeschichte, sondern von Dingen, die sich »danach«, am Ende, ereignen sollen. Frühe bedeutende Vertreter dieser Auslegungsrichtung sind Robert Bellarmin und Francisco de Ribera. Sie verbinden freilich diesen endzeitlichen Auslegungstypus bereits mit dem zeitgeschichtlichen. Danach geben die in der Offenbarung geschilderten Ereignisse, Kämpfe und Konflikte Verhältnisse der Entstehungszeit dieses letzten Buches der Bibel wieder. Eine Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte blieb für einen großen Teil vor allem der katholischen Auslegungsgeschichte leitend und reicht bis in die neuesten katholischen und auch kritisch-evangelischen Kommentare der jüngsten Jahre.⁴

3 S. u. Anm. 4.

4 Unter den neueren Kommentaren und Monographien seien stellvertretend genannt: D. E.

Welche Aussagen der Offenbarung des Johannes sind es denn, die vor allem an Ereignisse der erlebten Gegenwart, der jüngsten Vergangenheit oder der unmittelbar bevorstehenden erhofften oder befürchteten Zukunft denken lassen? Am wenigsten sind es vielleicht noch die hier in erschreckenden Bildern ausgemalten Naturkatastrophen, die in der Gegenwart hereingebrochen gesehen werden wie Erdbeben, Flutkatastrophen, Sonnen- und Mondfinsternisse oder Kometen. Eher schon sind es die Plagen, die die Offenbarung in Anlehnung an die ägyptischen Plagen zur Zeit des Mose schildert und die man in Notsituationen der Gegenwart eingetroffen sieht. Vor allem aber sind es die geschichtlichen Mächte, die sich in der Offenbarung des Johannes in tödlicher Feindschaft gegenüberstehen und die man in der Gegenwart wiederzufinden meint. So dient etwa der Weltkommunismus dazu, um das Tier von Offb 13 – 19 zu erklären. Das zweite, weitere Tier könnten dann seine Propagandisten sein. Bis in die Gegenwart ist ferner, etwa bei Zeugen Jehovas, die Gleichsetzung der Hure Babylon mit der zeitgenössischen katholischen Kirche bzw. dem Papst oder Rom beliebt.

Die auf die unmittelbare Zukunft der Gläubigen bezogenen Aussagen der Apokalypse werden in fundamentalistischen protestantischen Kreisen direkt auf die Gegenwart bezogen und als grundsätzlich von der gegenwärtigen Generation erlebbar geschildert. So schildert eine Flugschrift »The Truth about the Rapture«⁵ ganz ernsthaft verschiedene Modelle, wie man sich die »Entrückung« der 144 000 Geretteten im Anschluss an Offb 14 vorzustellen hat. Zeichnungen verdeutlichen diese Modelle, und die Autoren entscheiden sich für das »pre-tribunational« Modell, nach dem die Entrückung vor der letzten Drangsal und nicht gleichzeitig oder hinterher erfolgt.

Wird hier auch der Bezug auf die die unmittelbar erlebte Geschichte verlassen, so bleibt doch bei diesen Entwürfen kennzeichnend, dass sie bewusst die Bibel und in ihr die Offenbarung des Johannes wörtlich nehmen und alles, was in ihr berichtet oder angekündigt wird, für buchstäblich erfolgt oder zu erwarten voraussetzen. Damit ist die Frage nach der angemessenen Hermeneutik dieses letzten und schwierigsten Buches der Bibel gestellt.

AUNE, *Revelation* (WBC 52), Waco, TX, 1997 – 998; G. K. BEALE, *Revelation* (NIGTC), Grand Rapids 1999; O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse* (EdF, 41), Darmstadt³1988; A. Y. COLLINS (Hg.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Semeia, 36), Decatur, GA, 1986; H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997; D. MOLLAT, *Une lecture pour aujourd'hui: L'Apocalypse. Textes rassemblés et présentés* (Lire la Bible, 58), Paris 1982 = *Zukunft und Gegenwart. Die Apokalypse heute gelesen*, Leipzig 1986; R. H. MOUNCE, *The book of Revelation* (NIC), Grand Rapids, MI, 1998; U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK), Gütersloh/Würzburg 1984; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Philadelphia, PA, 1985.

5 S. o., Anm. 2.

3. Versuch eines Gegenmodells

Die wichtigsten Vorentscheidungen für das rechte Verständnis der Offenbarung des Johannes fallen bereits im Vorfeld des hermeneutischen Ansatzes. Nicht nur für den katholischen Christen ist zwar die Schrift als ganze mit allen ihren Teilen inspiriert und Wort Gottes, wie das Konzil von Trient festgestellt hat (Denzinger-Schönmetzer 1501 – 1504), doch bleibt sie zugleich auch Menschenwort. Einzelne Schriften sind also im Rahmen der kulturellen Voraussetzungen zu interpretieren, die die Entstehungszeit bestimmt haben. Literarische Gattungen sind zu beachten, wie zuletzt die Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« von Papst Pius XII. (1943), das Zweite Vatikanische Konzil (Dei Verbum 12, 1965) und die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über »Die Interpretation der Bibel in der Kirche« (1993) festgestellt haben. Daraus folgt für die Offenbarung des Johannes, dass die apokalyptische Gattung des Gesamtwerkes wie größerer seiner Teile zu beachten ist. Apokalypsen sind Schriften, die in verschlüsselter Form Aussagen über die Zukunft machen, um einer Glaubensgemeinschaft in der Gegenwart Orientierung, Mut und Zuversicht zu schenken.⁶ So sind sie literarischer Ausdruck der Apokalyptik, einer geistigen Strömung, die im Judentum seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. greifbar ist. Den Hintergrund bildet in der Regel eine politische Notsituation, wie sie durch die Herrschaft der Seleukiden vor dem Makkabäeraufstand gegeben war. Aus dieser Zeit stammt denn auch die älteste Schrift der Bibel mit apokalyptischen Abschnitten, nämlich das Danielbuch. Alles spricht dafür, dass sich der Seher Johannes auch literarisch auf dieses Buch gestützt hat, vor allem auf die große Traumvision des Nebukadnezar von Dan 2,31 – 45 sowie die Tiervision des Daniel von Dan 7. Die apokalyptische Rede ist dabei der Fabel verwandt, in der Menschen oder Menschengruppen als Tiere auftreten. Diese verschlüsselte Rede kann auch durch die politische Entstehungssituation beeinflusst sein, da apokalyptische Literatur nicht selten politische Untergrundliteratur ist. Es hat also keinen Sinn, die Bilder der Offenbarung des Johannes wörtlich zu nehmen. Sie stehen für eine Realität der Erfahrungswelt, die als solche nicht direkt zur Sprache gebracht wird oder ge-

6 In dem in Anm. 4 genannten, von A. Y. Collins herausgegebenen Semeia-Band übernimmt die Herausgeberin zunächst die Definition der Gattung der Apokalypse von einer früheren Tagung von 1979: »Apocalypse: is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.« (2) Im Anschluss an D. Hellholm in dem von ihr herausgegebenen Band (13 – 64) erweitert die Autorin die Definition um den Gesichtspunkt der Funktion der apokalyptischen Literatur : »intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and behavior of the audience by means of divine authority.« (7) Genau auf diesen Gesichtspunkt kommt es uns im Folgenden an.

bracht werden kann. Die heutigen Autoren neigen fast ausnahmslos dazu, die Entstehung der Apokalypse des Johannes in die letzte Phase der Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81 – 96 n. Chr.) zu verlegen, also etwa in das Jahr 95 n. Chr. Zu diesem Zeitpunkt wird vor allem im Osten des Reiches der Kaiserkult eingeklagt und zum Beweis der Loyalität der Bürger das Opfer vor dem Standbild des Kaisers verlangt. Der Brief von Plinius dem Jüngeren an Kaiser Trajan (X 96) gibt uns, auch wenn er 20 Jahre später entstand, davon eine anschauliche Schilderung. In dieser Situation also stärkt der Seher den Mut seiner Leser in den kleinasiatischen Gemeinden zum Festhalten am Bekenntnis zu Christus und zum Widerstand gegen den sich selbst vergottenden Staat, zur Not bis zur Hingabe des Lebens.

Neben der Gattung der Apokalypse ist für das Verständnis der Offenbarung des Johannes auch diejenige des Briefes von Bedeutung.⁷ Angesichts des starken Gewichts der im engeren Sinne apokalyptischen Abschnitte der Offenbarung darf doch nicht übersehen werden, dass der Verfasser nach der Selbstvorstellung und der Eingangsvision zunächst in Kap. 2 und 3 sieben Briefe an christliche Gemeinden im westlichen Kleinasien wiedergibt, bevor er zu den großen Gesichtern der Kapitel 4 ff zurückkehrt. Die Briefe sind zwar selbst Inhalt eines Offenbarungswortes, das der Menschensohn an den Seher richtet, doch richten sie sich an sieben Gemeinden mit ganz konkreten Nöten und Sorgen, Stärken und Schwächen auf dieser Erde. Es erscheint legitim, aus dieser Tatsache auch Folgerungen für das Gesamtverständnis der Apokalypse des Johannes abzuleiten. Adressaten des Buches sind nicht einzelne oder Gruppen, die sich nach dem Ende der Welt fragen, sondern konkrete Gemeinden mit ihren Erfahrungen von Bewährung und Versagen, Anfeindung und Spaltung, aber auch Treue zum erhaltenen und angenommenen Glauben. Schon von hier aus ergibt sich, dass es nicht angeht, die Offenbarung des Johannes nur als Steinbruch für Einzelentwürfungen über die erwartete Endzeit anzusehen und auszuwerten. Ihr Ziel ist der Erhalt und die Stärkung von Gemeinden Christi.

Die gleiche Schlussfolgerung ergibt sich aus der Beobachtung, dass die Offenbarung des Johannes als ganze in die Briefform gekleidet ist.⁸ Der Text beginnt nach der Überschrift, die stärker den prophetischen Charakter der folgenden Schrift herausstellt (1,1 – 3), mit einer formellen Briefeinleitung (1,4 – 6): »Johannes an die sieben Gemeinden in der Provinz Asien: Gnade sei mit euch und Friede von ihm ...« Das Schreiben endet mit einer Segensformel, wie sie gern am Ende von Briefen steht: »Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen« (22,21). Davor erfolgt die Mahnung, vom Geschriebenen nichts wegzunehmen

7 Vgl. dazu M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen und theologischen Ort* (FRLANT, 140), Göttingen 1986.

8 Vgl. M. Karrer in dem in Anm. 7 genannten Werk.

und ihm nichts hinzuzufügen (22,18f). Durch den brieflichen Rahmen ist es erlaubt, die Offenbarung des Johannes nicht einfach als eine Apokalypse unter anderen anzusehen, sondern als einen Brief des Johannes an sieben Gemeinden Vorderasiens, der diesen Gemeinden in weitgehend apokalyptischer Form Anweisungen und Zuspruch für die Bewältigung einer schwierigen, durch Prüfung gekennzeichneten Gegenwart erteilt.

Erweist sich die Offenbarung des Johannes so schon vom Literarischen her als ein Trostbuch und Wegweiser für Gemeinden zur Bewältigung ihrer Gegenwart, so ergibt auch ein Blick auf theologische Schlüsselthemen und –begriffe der Schrift, dass sie zum christlichen Aushalten von Christen und Gemeinden in einer not- und gefährvollen Gegenwart ermutigen und dazu Orientierungshilfen geben will. Dies sei an vier Themen oder Themenbereichen gezeigt.

3.1 Babylon und Jerusalem

Für alle Apokalypsen ist die zeitliche Abfolge von gegenwärtiger Drangsal und erhoffter und verheißener Befreiung, Errettung und Erhöhung charakteristisch. So folgt nach der genannten Tiervision von Dan 7 auf die vier Reiche von Bestien die Herrschaft des »Menschenähnlichen«, in dem Israel seinen Retter oder sich selbst als Gerettetes erkennt und verheißten bekommt. Auch in der Offenbarung gibt es diese Abfolge von erlebtem Unheil und angekündigtem Heil. Die Frage ist nur, ob mit der Niederwerfung der Unheilmächte auch das Ende der Geschichte gekommen ist. Dies scheint nicht der Fall zu sein, wie sich am Beispiel der Abfolge von Gericht über Babylon und Ankunft des Himmlischen Jerusalem in den Kapiteln 17 bis 22 zeigen lässt.

In den Kapiteln 17 und 18 wird zunächst das Gericht über Babylon, Chiffre für die Reichshauptstadt Rom, geschildert. Babylon sitzt am Ufer des Meeres, auf dem seine Schiffe Handel treiben und alle Kostbarkeiten der Welt hereinbringen, damit sie dann erneut zum Kauf angeboten werden können (18,11–13). Die Stadt ist von Hochmut, Unreinheit und Habgier gekennzeichnet. Dazu ist sie blutbefleckt, denn sie hat das Blut der Propheten und Heiligen auf dem Gewissen (18,24). Doch ihre Tage sind gezählt. Ein schreckliches Gericht kommt über sie. An einem einzigen Tag (18,8), ja in einer einzigen Stunde (18,10.17) wird sie Opfer der Vernichtung. Doch scheint damit nicht das Ende der Geschichte gekommen zu sein. Vielmehr kann der Untergang der Stadt von außen beobachtet werden. Die Kaufleute, die mit ihr Handel treiben, überleben ihren Untergang und weinen über ihn (18,11). Die an Christus Glaubenden ihrerseits sind mit Freude erfüllt, ja sollen sich freuen: »Freu dich über ihren Untergang, du Himmel, – und auch ihr, Heilige, Apostel und Propheten, freut euch! Denn Gott hat euch an ihr gerächt.« (18,20). Der Untergang Roms bleibt somit eine Episode

im hereinbrechenden Zorngericht Gottes. Ihr folgt die Überwindung des Tieres und seines Propheten: sie werden beide bei lebendigem Leib in den See von brennendem Schwefel geworfen. Dorthin wird ihnen am Schluss auch der Satan folgen, wenn die Zeit des Tausendjährigen Reiches vorüber und der Endkampf zwischen Gott und den Mächten der Unterwelt abgeschlossen sein wird (20,1 – 10). Als letzter wird der Tod besiegt werden (20,11 – 15).

Da erst jetzt vom Herabsteigen des Himmlischen Jerusalem vom Himmel zu den Menschen die Rede ist (21,2), nachdem ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen worden sind (21,1), könnte man den Eindruck haben, dass das neue, himmlische Jerusalem auf der Erde erst nach der Geschichte seinen Platz finden wird. Freilich gibt es Gründe, an dieser Sicht zu zweifeln.

Schon die räumliche Vorstellung vom Herabsteigen des Himmlischen Jerusalem auf die Erde will nicht recht zu einem neuen Jerusalem jenseits von Raum und Zeit, also eher im Himmel passen. Die 144 000 Gerechten werden zum Himmel entrückt, doch das Neue Jerusalem kommt auf die Erde. Dabei scheint die Gegenüberstellung von gestürzter Hure Babylon und neuerrichteter Stadt Jerusalem literarisch beabsichtigt zu sein. Wie Rom dem Urteil der Geschichte verfällt, so tritt an seine Stelle die neue, himmlische Stadt, in der Gott selber und das Lamm die Mitte bilden.

Eine Vorstellung von einem rein jenseitigen Neuen Jerusalem nach der Geschichte will auch nicht recht zu der Bildwelt passen, die die Offenbarung für die Beschreibung der Neuen Stadt wählt. In hohem Maße ist hier auf die prophetische Tradition Israels, vor allem die Kapitel 40–48 des Buches Ezechiel zurückgegriffen. Es erscheint legitim, die gewählten Bilder demnach auf diesem Hintergrund zu sehen und zu deuten. Dies gilt für den neuen Tempel ebenso wie für die Tempelquelle (Ez 47) oder die Tore der Heiligen Stadt (Ez 48,30–35). Da nun Ezechiel sich die erneuerte Stadt Jerusalem durchaus als eine Größe der Geschichte denkt, ist bis zum Beweis des Gegenteils davon auszugehen, dass auch das Neue Jerusalem ein Bild für eine neue geschichtliche Wirklichkeit darstellt, auch wenn sich sowohl für Ezechiel als auch für den Seher der Offenbarung irdische und jenseits der Geschichte liegende Endzeit verbinden.

Ein weiteres alttestamentliches Motiv spricht dafür, das Neue Jerusalem nicht ins Jenseits zu verlegen: das Motiv der Völkerwallfahrt zum Berge Zion. Es begegnet vor allem in Offb 21, 24–27 und greift auf prophetische Texte wie Jes 60,3.11, vgl. 2,2f; Ps 72,10 zurück. Auch hier geht es um ein endzeitliches Motiv, doch wird seine Verwirklichung für diese Erde und die letzte Phase der Geschichte des Gottesvolkes erwartet. Wenn der Verfasser der Offenbarung es aufgreift, dann will er damit zum Ausdruck bringen, dass nun die Endzeit gekommen ist, auf die das Gottesvolk gewartet hat.

Man mag es als eine Bestätigung der hier gegebenen Deutung sehen, wenn in altrömischen Kirchen wie Santa Maria Maggiore oder Santa Prassede die Mo-

tivwelt des himmlischen Jerusalem den Altarraum und den Bogen über dem Altar zielt. Ich wurde einmal gefragt, warum der Künstler in solchen Kirchen die Heilige Stadt in einen Bogen hineinkomponiert, der die Bilder über dem Altar in zwei Hälften teilt. Der Grund scheint zu sein, dass nach Auffassung dieser altchristlichen Künstler das Himmlische Jerusalem hier auf der Erde, im Kult gegenwärtig ist. Nicht umsonst bildet das Lamm im oberen Triumphbogen die Mitte der Komposition. Es bildet die Mitte sowohl des himmlischen als auch des kultisch gegenwärtigen noch irdischen Jerusalem, in dem das himmlische vorgebildet und vorweggenommen ist. Wenn diese Interpretation stimmt, dann haben wir hier einen Beleg, dass die frühe Rezeption der Apokalypse die Vision des Himmlischen Jerusalem auf die kultische Gegenwart gedeutet hat und nicht auf eine ferne Zukunft nach dem Ende der Geschichte.

3.2 Das Lamm

Ähnlich wie das visionär geschaute neue Jerusalem ist auch das Lamm in der Offenbarung des Johannes keine rein jenseitige Größe. Schon seine durchgängige Kennzeichnung als »geschlachtetes« ab Offb 5,6 weist es als eine Größe der Geschichte aus. Es ist der am Kreuz geschlachtete Erlöser, der sein Blut für die Welt gab, der hier mit dem biblischen Bild des Lammes beschrieben wird. Das Bild selbst hat ältere Wurzeln in der johanneischen Tradition (vgl. Joh 1,29.36) und im Alten Testament. Vor allem erinnert es an das Vierte Lied vom Gottesknecht, wo der leidende und sterbende Knecht Gottes mit dem Lamm verglichen wird, das seinen Mund nicht auftat (Jes 53,7), aber auch an das Paschalamm, das zum Heil der Israeliten geopfert werden musste (Ex 12). So gehört das vom Seher im Himmel (Offb 4,1) geschaute Lamm zur Welt der Geschichte.

Zunächst begegnet das Lamm in der großen Vision von Offb 4–5 mit ihrer Schilderung einer himmlischen Liturgie. So ist hier erstmalig wiederholt vom Lamm in kultischen Gesängen die Rede (Offb 5,9.14). In dieser großen Eingangsvision erscheint das Lamm vor allem als Deuter der Weltgeschichte und ihrer Vollendung sowie als Werkzeug dieses Endes in Gericht und Heil. Damit ist das Lamm zugleich Symbol der erfahrenen Gewalt als auch Vollstrecker des göttlichen Gerichts. Das zeigt schon zu Anfang die Gleichsetzung des Lammes (5,6) mit dem »Löwen aus dem Stamm Juda« (5,5). Dieses Lamm, Opfer und Herr der Geschichte, ist allein befugt und befähigt, die sieben Siegel des Buches der Geschichte zu öffnen, die allen anderen Wesen verschlossen blieben (5,1–9; 6,1–8,1).

Spielt sich diese Szene noch im Himmel ab, so spielen die folgenden Szenen, in denen vom Lamm die Rede ist, zunehmend auf der Erde. In der Folge eines Kampfes im Himmel wird der alte Drache von Michael auf die Erde gestürzt, und

so kann ein himmlischer Chor den Sieg der Zeugen des Lammes feiern. »Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch ihr Wort und Zeugnis« (12,11). Hier sind wir bereits auf der Erde angekommen, die Schauplatz des Kampfes der Zeugen, ihres heldenhaften Todes und ihres endgültigen Sieges ist. Die Zeugen konnten ausharren, da sie durch den Tod Jesu die Kraft dazu erhalten hatten.

Den Ort des Lammes auf dieser Erde zeigt auch sein Gegenspieler, das zweite Tier, von dem in Offb 13,11 die Rede ist. Es hat zwar zwei Hörner wie ein Lamm, redet aber wie ein Drache. Gemeint sind die Propagandisten des durch das erste Tier versinnbildlichten, sich selbst vergottenden Kaisertums. Beiden wird keine lange Zukunft beschieden, sondern sie werden gemeinsam in den Feuerpfuhl geworfen werden (Off 19,19f).

Das nächstmal, wo uns das Lamm begegnet, finden wir es auf der Höhe des Berges Zion (14,1; vgl. 14,4). 144 000 Gerettete stehen bei ihm und gehen mit ihm. Die Szene ist erneut charakteristisch für die Verbindung von Himmlischem und Irdischem in der Offenbarung des Johannes. Das Lamm und die Geretteten stehen zwar auf dem Berg Zion, doch sind sie zum Lamm hin entrückt worden (14,3). So bleibt der Zion eine Metapher für die Welt Gottes unter den Menschen, zugleich in der Geschichte verankert und doch über sie hinausweisend.

Von den zehn Königen, die als Repräsentanten der Stadt auf den Sieben Hügeln (Rom) noch als Widersacher der Christen angekündigt werden, heißt es, dass sie mit dem Lamm Krieg führen werden, aber dass das Lamm sie besiegen wird (17,14). Hier geht es um sehr konkrete geschichtliche Auseinandersetzungen der verfolgten christlichen Gemeinde mit der römischen Staatsmacht. Wer die Christen verfolgt, verfolgt Christus (vgl. Apg 9,4). Er wird nicht obsiegen. Nach dem Sturz Babylons und des Tieres kann die himmlische Schar deswegen den Sieg des Lammes feiern. Es erscheint nun auch als Bräutigam, für den sich die Braut – die Schar der Erlösten – bereit gemacht hat (19,7,9).

Damit sind wir schon bei der Bildwelt der großen Abschlussvision der Offenbarung, dem Gesicht vom neuen Himmel und von der neuen Erde und vom Himmlischen Jerusalem, das auf die Erde zu den Menschen herabkommt, von Offb 21 – 22. Die Zeit der hier geschauten Wirklichkeit scheint zwar jenseits der Geschichte zu liegen, doch bleibt der Schauplatz die Erde, der hohe Berg als Ort der Neuen Stadt (Offb 21,10). Er ist der Ort der Braut des Lammes (V. 9). In der Heiligen Stadt gibt es keinen Tempel, denn Gott und das Lamm sind ihr Tempel (V. 22). Von der Mitte der Stadt, vom Thron Gottes und des Lammes, geht der Strom lebendigen Wassers aus (22,1,3). Wir hatten bereits gesehen (oben, a), dass hier ein prophetisches Bild vor allem aus dem Buch Ezechiel aufgegriffen wird, in dem Israel neues Leben nach Tod und Vernichtung angekündigt wird (Ez 47,1 – 12). Vermutlich liegt die Aufgabe des visionären Textes des Johannes nicht sehr weit von der des Propheten entfernt: einem Volk, das dem Tod geweiht

schien, soll mit solchen Bildern Mut für die Bewältigung seiner Prüfung geschenkt werden. Nicht die widergöttlichen Mächte, sondern Gott bzw. das Lamm sind die Mitte der Geschichte und führen sie zur Vollendung.

3.3 Die Zeugen

Eine Schnittstelle zwischen Verlauf und Vollendung der Geschichte markiert auch das Thema des »Zeugnisses« in der Offenbarung des Johannes. Es gehört zu den zentralen Themen dieses Buches, nicht unähnlich den anderen Büchern des johanneischen Schriftenkreises.⁹

Der Zeuge schlechthin und das Urbild allen christliche Zeugnisses ist Jesus Christus selber. Er wird vom Verfasser der Apokalypse geradezu formelhaft (und deswegen auch grammatikalisch undekliniert) »der treue« bzw. »der treue und wahrhaftige Zeuge« genannt (Offb 1,5; 3,14). Er trägt diesen Titel als der Erhöhte, der dem Seher visionär begegnet. Sein Zeugnis ist mit seinem Blut besiegelt, durch das er die Gläubigen erlöst hat (1,5). Sein Tod als Zeuge führt zu seiner Einsetzung als König aller Könige (ebd.) und verleiht den an ihn Glaubenden die Würde von Königen und Priestern (1,6). Ja, er ist kraft seiner Erhöhung sogar das Haupt der gesamten Schöpfung (3,14). So entstammt Christus der Geschichte und führt doch über sie hinaus als der »Erstgeborene von den Toten« (1,5), in dem auch die gesamte Schöpfung ihre Vollendung findet.

Wie sein Herr, so darf sich auch der Seher selber zu den »Zeugen« zählen. Seine engagierte Rede von Jesus (1,2) hat ihm die Verbannung auf der Insel Patmos eingebracht (1,9). Andere haben ihr Glaubenszeugnis bereits mit dem Leben bezahlt wie Antipas, der Christ der Gemeinde Pergamon (2,13). Johannes kennt zwar noch nicht das eigentliche Blutzeugnis wie die frühchristliche Märtyrerliteratur seit dem Martyrium des Polykarp, doch bereitet er diesen Sprachgebrauch bereits vor: die Zeugen besiegeln ihr Wortzeugnis mit dem Blut. Das gilt von den beiden Zeugen, die in Offb 11,3 auftreten – vielleicht neue geschichtliche Verwirklichungen der beiden großen Propheten Israels Mose und Elia. Sie werden getötet (V. 7), doch sie stehen neu auf und werden zu Gott in den Himmel erhöht, wo ihre Feinde sie erblicken (V. 11 f.). So wirken ihr Tod und ihre Rehabilitierung zurück auf die Geschichte der Mächtigen dieser Welt. Diese Sicht ist charakteristisch für die Offenbarung des Johannes. Sie verbietet es auf jeden Fall, die ausgleichende Gerechtigkeit auf das Ende der Zeiten zu verschieben. Wohl mag sie für den einzelnen mit dem Ende seines irdischen Lebens zusammenfallen.

⁹ Vgl. J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS, 10), Frankfurt a. M. 1972.

Die gleiche Sicht finden wir in der Offenbarung, wo ohne weitere Spezifizierung von »Zeugen« Jesu oder dem »Zeugnis« für ihn die Rede ist. Immer wieder ist von der Befeindung der Zeugen, vom Kampf gegen sie die Rede – sei es durch den Drachen (12,17), sei es durch die Hure Babylon (17,6). Doch durchgängig schaut der Seher diese von den Menschen um ihres Zeugnisses Verfolgten, Enthaupteten oder auf andere Weise Getöteten bei Gott in seiner himmlischen Welt (6,9; 20,4) oder hört ihr himmlisches Lob singen (12,11).

Dass alles Zeugnis der Christen letztlich auf dasjenige Jesu Christi selber zurückgeht, wird zum Schluss der Offenbarungsschrift noch einmal zum Ausdruck gebracht, indem erneut und abschließend vom Zeugnis Jesu, jetzt aus der Ewigkeit heraus, die Rede ist: »Er, der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald.« (22,20) Dies Zeugnis vereint sich mit demjenigen des Sehers, der vor jedem Eingriff in die ihm mitgeteilte und von ihm schriftlich hinterlassene Botschaft warnt (22,16.18).

Das Thema des »Zeugnisses« ist nicht nur literarisch für die Offenbarung des Johannes von zentraler Bedeutung. In ihm sammelt sich auch weitgehend die Theologie dieses Buches. Der Seher, selbst Zeuge der von ihm wahrgenommenen Dinge, weiß sich in eine Reihe von Zeugen hineingestellt, die mit Jesus selber, dem »treuen und wahrhaftigen Zeugen« beginnt, über die zwei Zeugen von Offb 11 weiterführt und in die Geschichte seiner Gemeinde hineinreicht – mögen die Zeugen für Jesus nun konkrete Namen haben wie Antipas oder nicht wie die große Zahl der Zeugen, die der Seher im Gefolge des Lammes erblickt. In ihrem Durchhalten und Festhalten am Zeugnis gehören diese Gestalten ganz der Geschichte an, in ihrem gewaltsamen Tod und in ihrer Erhöhung zu Gott werden sie ihr entzogen, doch wirken sie zurück auf den Lauf dieser Welt. Zum einen dienen sie der noch in Verfolgung befindlichen Gemeinde als Trost und Ansporn, zum andern lassen sie die widergöttlichen Mächte erschauern. So stehen sie an dem erwähnten Schnittpunkt von Geschichte und Vollendung – selbst dem Lauf dieser Welt entzogen, ermutigen sie alle diejenigen, die sich noch dem Kampf mit den widergöttlichen Mächten stellen müssen, und lassen sie zuversichtlich auf das Ende schauen.

3.4 Der Kult und das Lied

Irdisches und Himmlisches, Zeit und Geschichte begegnen sich in der Offenbarung des Johannes im Kult und im Lied. Wenn auch schon die Eingangsvision in 1,10–20 mit ihrer Erwähnung von himmlischen Leuchtern liturgische Elemente enthält, so kommen die liturgischen Züge doch erst voll in der großen Vision Kap. 4–5 zur Entfaltung. Insgesamt können wir in der Offenbarung drei Phasen solcher kultischen Szenen unterscheiden: vor den Gerichtsszenen,

während ihres Verlaufs und nach Abschluss des Gerichts über Babylon. Einige liturgische Elemente schließen dann nach Abschluss der Visionen das Offenbarungsbuch ab.

In der ersten Phase (Kap. 4–5) bleiben wir noch im Himmel. In Kap. 4 finden wir eine himmlische Liturgie, in der zunächst die vier Lebenden Wesen – herausragende Engelgestalten – und dann die 24 Ältesten das Lob des Schöpfers besingen (4,8.11). Mit Kap. 5 wendet sich das Interesse des Erzählers der Geschichte zu. Das Lob gilt nun Gott und dem Lamm, also Christus als Erlösergestalt. Er hat sein Blut zum Heil für die Seinen vergossen, und so gebührt ihm Ehre und Lobpreis (5,9f.). Zudem ist er derjenige, der die sieben Siegel des Buches der Geschichte zu öffnen weiß. Zum Lobgesang der Lebenden Wesen und der Ältesten gesellt sich nun derjenige zahlloser Engel (5,11). Schließlich stimmen »alle Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer, alles, was in der Welt ist« (5,13), in den Lobgesang ein. Der Lobpreis erhält also kosmisch-universale Züge. Wichtig erscheint, dass hier bereits eine Verbindung zu der auf Erden in Not lebenden Gemeinde gezogen wird. Gemäß V. 8 fallen die vier Lebewesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder mit Harfen und goldenen Schalen voll von Räucherwerk. Von ihm heißt es: »Das sind die Gebete der Heiligen«. Die noch auf Erden weilende, streitende und leidende Gemeinde nimmt also an der himmlischen Liturgie betend und opfernd teil.

In der zweiten Phase (Kap. 6–16) sehen wir die Gemeinde in die Auseinandersetzungen zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten hineingestellt: dem Drachen oder Satan, dem Tier, dem falschen Propheten oder zweiten Tier und der großen Hure Babylon. Liturgische Elemente und Lobgesänge finden sich hier vor allem an den entscheidenden Wendepunkten. Bei der Öffnung des fünften Siegels heißt es, dass der Seher unter dem Altar die Seelen aller erblickte, »die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten« (6,9). Wir haben hier den einzigen Fall, dass ein Flehruf zu Gott geschickt wird: »Sie riefen mit lauter Stimme: ›Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen‹?« (6,10). Das Gebet der Martyrer wird umgehend erhört. Sie erhalten das weiße Gewand der Gerechten und werden nur gebeten, sich zu gedulden, bis ihre Brüder den gleichen Weg zu Ende gegangen wären (6,11). Kultische Lieder finden sich erneut zwischen dem sechsten und dem siebenten Siegel. Mitten in der endzeitlichen Drangsal erblickt der Seher die 144 000 Geretteten und mit ihnen die große Schar derer, die niemand zählen konnte, aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen. Sie sind mit weißen Gewändern angetan und singen das Lob Gottes und des Lammes, und die Engel stimmen in ihren Lobgesang ein (7,9–12). Mitten in der

Drangsal für die lebende Generation können also die Geretteten bereits Gott und das Lamm als die Vollender und Herren der Geschichte preisen.

Weitere liturgische Szenen finden noch mehrfach im Verlauf der Darstellung der endzeitlichen Prüfungen und Strafen. In Offb 8,1–5 begegnet erneut die Metapher des Räucherwerks für die Gebete der Heiligen, d. h. der Mitglieder der Gemeinden auf Erden, innerhalb der himmlischen Liturgie. Die Stelle bleibt – wie 5,8 – bedeutsam für die Verknüpfung von himmlischer und irdischer Liturgie. Himmlischer Lobgesang ertönt erneut beim Schall der siebenten Posaune, nachdem die beiden Zeugen von 11,3 als Märtyrer zu Gott erhöht und ihre Feinde niedergeworfen worden sind (11,15–18). Die Bundeslade wird sichtbar (11,19) – Gott steht zu seiner Bundestreue. Wieder ertönt Gotteslob beim Sturz des großen Drachen (12,10–12), und so noch mehrfach (15,3f; 16,5f.7), bis es zum Sturz der großen Hure Babylon kommt.

Mit diesem Ereignis ist nun der erzählerische Höhepunkt des Offenbarungsbuches gekommen. Nicht der endgültige Sturz des Drachen, des großen oder des zweiten Tieres, sondern der Sturz Babylons ist das Ereignis, das der Seher von himmlischen Lobgesängen begleitet sieht. Die große Szenenfolge findet sich in Offb 19,1–8. Die Aktanten sind in etwa die gleichen wie in der Eingangsvision in Kap. 4–5: die große Schar im Himmel, die Ältesten, die vier Lebewesen, aber auch weitere Stimmen aus dem Himmel. Sie singen das Lob Gottes und des Lammes und preisen den geschichtlichen Anlass: »Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung.« (19,6) So ist es nicht mehr die grundsätzliche Überlegenheit Gottes über alle Mächte dieser Welt, sondern der konkrete Sieg über die Hure Babylon – Symbol für Rom –, der den Anlass für den himmlischen Gesang bietet. Damit zeigt sich erneut die enge Bezogenheit der himmlischen Liturgie zu dem Geschehen auf dieser Erde. Diejenige Macht, die das Leben der Zeugen Christi gefordert hatte, ist nun endgültig niedergeworfen, und so gebührt Gott und dem Lamm als den Herren der Geschichte Lob und Preis. Die Gemeinde der zu ihrem Herrn erhöhten Heiligen darf sich als die Braut des Lammes verstehen, die mit ihm Hochzeit feiern wird. Ihr Glück ist voll (19,7).

Es fällt auf, dass in den großen Schlussabschnitten über das Himmlische Jerusalem, das auf die Erde niedersteigt (Offb 21,1–22,5), eigentliche liturgische Szenen und liturgische Gesänge fehlen. Vielleicht liegen sie zu sehr in ferner Zukunft nach endgültiger Niederwerfung aller widergöttlichen Mächte, so dass der von der Erfahrung der irdischen Gemeinde inspirierte himmlische Gesang hier nicht mehr am Platze ist. Nur noch im literarischen Schluss des Werkes tauchen liturgische Formeln und Motive auf. Der zweimaligen Ankündigung des Herrn: »Ich komme bald« (schon 22,7, dann 22,20), entspricht der wiederholte Ruf der Gemeinde: »Komm ... komm, Herr Jesus« (22,17.20) mit der liturgischen Bekräftigungsformel »Amen«. Der Schlussegensatz (22,21) greift abschlie-

ßend auf die Briefform der Offenbarung zurück und macht noch einmal deutlich, dass es hier nicht einfach um Enthüllungen über die Zukunft der Menschheit ging, sondern um das Bestehen einer christlichen Gemeinde oder Gruppe von Gemeinden in einer feindlichen Welt und um ihre Stärkung im Glauben, vermutlich im Gottesdienst.

4. Schluss: Leben im Blick auf den Horizont

Wenn wir am Schluss versuchen wollen, unsere Ergebnisse noch einmal an einem Bild zu verdeutlichen, so drängt sich dasjenige des Horizontes auf. Der Horizont ist diejenige Linie, an der unser Gesichtskreis endet. Himmel und Erde stoßen hier aufeinander. Der Punkt, an dem sie sich begegnen, erscheint grundsätzlich erreichbar, nur verschiebt er sich unaufhaltsam, je weiter wir fortschreiten. Immer vor unseren Augen, entzieht er sich uns doch zugleich immer neu und dauerhaft.

Vielleicht ergeht es uns mit der Lektüre des letzten Buches der Bibel ähnlich. Auch hier stoßen Himmel und Erde aufeinander. Doch tun sie es in einer Weise, dass wir nie an der Stelle stehen werden, wo sie sich tatsächlich berühren und so auch deutlich voneinander abheben. Die Erde erscheint – nicht zuletzt im Kult – in den Himmel hinaufgenommen. Der Himmel steigt seinerseits auf die Erde herab und bleibt bei den Menschen. Ähnlich ist es mit den zeitlichen Vorstellungen: Stets liegt der Horizont vor uns, und doch erreichen wir ihn nie. Ebenso liegt die Vollendung vor dem Auge des Sehers und vor unserem Auge, das der Seher schult, und doch sehen wir sie nicht voll verwirklicht.

So stellt sich am Schluss die hermeneutische Frage, ob nicht Raum und Zeit, wie sie uns in der Offenbarung des Johannes begegnen, ihrerseits noch einmal zu seiner Bildwelt, zu seinen Darstellungsmitteln gehören. Könnte es nicht sein, dass das Heil vor uns und das Heil über uns noch einmal Metaphern für den Gott sind, der jenseits aller Mächte dieser Welt und ihnen zum Trotz sein Werk tut und seine Getreuen rettet? Wenn der Kern der Apokalyptik und der apokalyptischen Literatur die Gewissheit ist, dass Gott stärker ist als alle Mächte dieser Welt, auch und gerade solche Mächte, unter denen die Mitglieder des Gottesvolkes leiden, dann ist die Frage erlaubt, ob das Nacheinander von Unheil und Heil nicht noch einmal Stilmittel ist, um zum Ausdruck zu bringen, dass Gott das letzte Wort gegenüber den Mächten und den Mächtigen dieser Welt behält. Von hier aus wäre die gesamte Eschatologie noch einmal neu zu bedenken.

The Identity of the ›Jews‹ for the Readers of John*

1. The Johannine ›Jews‹

Why again treat the subject of ›the ›Jews‹ in John‹ after so many studies and even after a contribution from one's own pen?¹ Perhaps the best synthesis of the previous studies until 1982 comes from Urban C. von Wahlde, *The Johannine ›Jews‹: A Critical Survey*.² We all may know it, and many of us may agree with the more prominent results, as far as the extension and the meaning of the Johannine texts with ›typical‹ Johannine usage are concerned. Von Wahlde takes for granted what can be studied already in an early contribution by E. Grässer³, that Ἰουδαῖοι in John can mean »the Jews as simply the people; the Jews in contrast to Gentiles; the Jews as contemporaries of Jesus with their specific customs and feasts, and the Jews as the opponents of Jesus«⁴. The question discussed by von Wahlde is whether this last usage should still be divided into instances where only Jewish authorities are intended, and others where also the people participate in the opposition to Jesus. While Grässer holds the latter position, von Wahlde is convinced that all texts but one or two can be explained by reference to the Jewish authorities in Jerusalem as opponents of Jesus alone. The two possible exceptions seem to be in John 6:41, 52. Here not just the Jewish authorities of

* First published in R. BIERINGER, D. POLLEFEY, F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (eds.), *Anti-Judaism and the Gospel of John. Papers of the Leuven Colloquium* (Jewish and Christian Heritage Series, 1), Assen (NL), 2001, p. 229 – 238; originally a conference on the occasion of the inauguration of the Center for the Study of Christianity at Hebrew University, Mount Scopus, Jerusalem, March 7, 2000.

1 Cf. J. BEUTLER, Die »Juden« und der Tod Jesu im Johannesevangelium, in: H. H. HENRIX & M. STÖHR (eds.), *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen* (APBB, 8), Aachen, 1978, 75 – 93. Now in Id., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart, 1998, p. 59 – 76.

2 U. C. VON WAHLDE, *The Johannine ›Jews‹: A Critical Survey*, in *NTS* 28 (1982) 33 – 60.

3 E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, in *NTS* 10 (1964 – 1965) 74 – 90, p. 76 f.

4 Summary by VON WAHLDE, *Johannine ›Jews‹*, p. 35.

Jerusalem seem to be intended. But we find ourselves in a different literary and geographical context, compared with the long chapters (5; 7–10) about the controversies between Jesus and the ›Jews‹ in Jerusalem, and the different usage may be due to a different literary layer.⁵

There is a large consensus that in the following instances Ἰουδαῖοι in the Gospel of John means: ›Jewish authorities in Jerusalem‹: John 1:19; 2:18, 20; 5:10, 15f., 18; 7:1, 11, 13, 15, 35; 8:22, 31, 48, 52, 57; 9:18, 22 (twice); 10:24, 31, 33; 11:8; 13:33; 18:12, 14, 31, 36, 38; 19:7, 12, 14, 31, 38; 20:19.⁶ One question which still might be asked and has been asked in fact is whether there is a notable ›connotation‹ or ›reference‹ to the origin of those adversaries of Jesus in Judea.⁷ But this does not touch the more thorny question what the author had in mind when he used a term originally meaning the Jewish people as such for a group of opponents of Jesus, and what the original readers of John could understand by this expression. It is the latter question which concerns us here. We normally suppose that the original readers of John identified the ›Jews‹ in the Johannine sense with the Jewish people or community. But is this as sure as it is normally assumed?

A different thesis seems to be at least possible: that the original readers of John were capable enough to distinguish the various senses the word ›Jews‹ could have in the Gospel of John. If in John 9:22 the parents of the Man born blind do not speak openly about the healing of their son »for fear of the Jews« then it is self-understood that they were not afraid of the Jewish community as such to which they belong or of the Jewish people, but of the leading group of the opponents of Jesus in Jerusalem. I presume that the original readers of John had sufficient linguistic competence to see the difference of meaning in passages as the one quoted and others where the evangelist speaks of »Tabernacles, the feast of the Jews« (7:2). My thesis is that the confusion between the two senses mentioned was created or at least enhanced by the fact that the Gospel of John became part of a larger body of literature, our ›New Testament‹, where such distinctions do not seem to find their parallels. To this observation we now turn.

5 According to U. C. von Wahlde (*ibid.*, p. 42–44), the Bread of Life-Discourse in John 6:22–58 may be secondary compared with the multiplication scene 6:1–21; but it is possible that the whole of chapter 6 is secondary to its context, cf. J. BEUTLER, *Zur Struktur von Johannes 6*, in: ID., *Studien*, p. 247–262. [See now also ID., *Joh 6 als ›relecture‹ des Pascharahmens im Johannesevangelium* in this volume pp. 165–180.]

6 Cf. the chart in VON WAHLDE, *Johannine ›Jews‹*, p. 39 f.

7 Cf. J. ASHTON, *The Identity and function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel*, in *NT 27* (1985) 40–75, resuming and modifying the position of M. LOWE, *Who were the Ἰουδαῖοι?*, in *NT 18* (1976) 101–130.

2. The ›Jews‹ in the rest of the New Testament

The Synoptic Gospels use the term Ἰουδαῖοι only rarely. The most common expression is Jesus as ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, almost exclusively in the Passion narrative (Mt 27:11, 29, 37; Mk 15:2, 9, 12, 18, 26; Lk 23:3, 37f). Jesus is seen here as King of the Jews as nation. Similar is Mt 2:2 the question of the Magi. The Jews as members of the Jewish people or community are also meant in Mk 7:3; Mt 28:15; Lk 7:3; 23:51. Nowhere a Jewish group or the leaders of the Jewish people are called ›the Jews‹. They are even clearly distinguished in Mt 28:11 – 15.

In the Acts of the Apostles the term the ›Jews‹ occurs eighty times. It means either the Jews as members of the Jewish religious community or the Jewish people. An example of the former usage can be the account of Pentecost (Acts 2:5, 11, 14). Jews from all parts of the world come together for worship, they witness and reflect the event of the outpouring of the Spirit or its consequences and are addressed by Peter in his speech.

Of particular interest are the texts where the ›Jews‹ figure as the opponents of Paul. Even here the term does not mean the Jewish authority of Jerusalem, but the Jews as members of the Jewish people or religious community. In most cases the ›Jews‹ are opposed to the Romans (Acts 22:12, 30; 23:27; 24:9; 25:7f etc.). The only section where Ἰουδαῖοι might possibly mean a leading group within the Jewish population of Jerusalem is chapter 23, vv. 12 and 20. In 23:12 ›the Jews‹ take a vow not to eat or drink before they had killed Paul. The usage seems to be near to the Johannine one. But we have to pay attention to the context. As in the cases mentioned above also here the ›Jews‹ must be seen in opposition to the Roman authorities. They have arrested Paul and are mentioned in the immediate preceding context (23:10). It is in contrast to them that the ›Jews‹ are introduced in v. 12. Early textual tradition has felt the problem and replaced ›the Jews‹ by ›some Jews‹ (thus the Majority text). But the emendation seems to be unnecessary. This results also from the distinction of the ›Jews‹ mentioned in v. 12 from the high priests and the elders in v. 14. Luke speaks of about forty ›Jews‹ in Jerusalem as opposed to the Romans, and so ›the Jews‹ are not identical with the authorities of the Jewish people in Jerusalem. The same usage is found in v. 20, where a nephew of Paul goes to the Roman authorities and informs them about the plot against his uncle by ›the Jews‹ (in contrast to the Romans, as previously). Claudius Lysias can mention Paul as handed over by ›the Jews‹ (again in contrast to the Romans) in his letter to the Roman Legate Felix in Acts 23:27. In none of these instances there is a negative overtone in the word ›the Jews‹.

The same opposition between Romans and Jews can be found in chapter 26 in Paul's apology before Agrippa. Agrippa, although coming from a Jewish family, is a representative of the Roman power in Israel and lives according to Hellenistic habits. So Paul speaks in his presence of the ›Jews‹ as a nation to which Agrippa

no longer belongs, although Agrippa knows well the habits of the Jewish people (26:3). ›The Jews‹, i. e. the representatives of the Jewish people, have handed over Paul to Agrippa. As the holy nation of the twelve tribes they should have respected the ancient promises to Israel, but instead they have delivered Paul to the Roman civil authority and denounced him (26:7, 21). It does not seem that Luke intends here a particular usage where ›the Jews‹ means a group of the Jewish people or even the leading group. He rather opposes Jews and Romans or representatives of the Roman civil authority like king Agrippa. So we are rather far from the typical Johannine usage.

Also in the last instance in Acts where we are reminded vaguely of the Johannine usage, the differences are more prominent than the common elements. Paul in his final address to the leaders of the Jewish community in Rome speaks about the persecution he experienced from ›the Jews‹ in Jerusalem (cf. chapter 23). The Romans tried to let him go free (28:17f), but ›the Jews‹ contradicted and forced the Roman authority to accept Paul's plea for appeal to Cesar (28:19). Again this group of persons is hardly the group of those in power in Jerusalem but rather the Jewish people taking an initiative towards the Roman occupation power. This usage differs clearly from the Johannine one. Some common element may be that here as well as in some other instances in Acts there is the ›reference‹ to Judea which has been put into evidence by some scholars for the characteristic Johannine usage.

In Paul we find a similar picture as in Acts. The most important difference is that for Paul the opposition ›Jews‹ – ›Romans‹ does not play a role. He rather distinguishes between Jews and Greeks or Jews and gentiles (ἔθνη). Thus the difference is in religion or way of life and not in political structures. In all major letters of Paul such oppositions occur. The opposition between Jews and Greeks is found in Romans 1:16; 2:9f; 3:9; 10:12, the one between Jews and ἔθνη in 3:29; 9:24. There are also texts which speak about Jews as a religious community: 2:17, 28f; 3:1. A similar picture is found in the other major Pauline letters.

As in Acts, also in Paul the most problematic texts are found in the context of Paul's persecution in Jerusalem or in other places. Paul speaks of his own experience in 1 Thess 2:14 as suffering from the ›Jews‹ – an experience made also by the Thessalonians and previously by Jesus and the prophets. At a first glance there seems to be some similarity between Paul's usage in this instance and the Johannine one: the ›Jews‹ (in Jerusalem) persecute Paul as they have persecuted Jesus and the prophets previously. Since Jesus, the prophets and Paul were or are Jews themselves, one might think that a limited group of Jews is intended here. But this does not seem to be the case. From the context appears that once more Paul thinks in the categories of ›Jews‹ and ›gentiles‹. The ›Jews‹ as the religious community have hindered Paul to preach the gospel to the Gentiles for their salvation and have thus drawn the wrath of God upon themselves (2:16). Hel-

lenistic-Roman prejudice against the Jews might be mixed here with deuteronomic theology. In any case the Jewish people as such and not only a limited group within Judaism are the topic.

In the other relevant passage, not ›Jews‹ and ›gentiles‹, but ›Jews‹ and ›Christians‹ are opposed to each other: 2 Cor 11:24. Paul gives an account of his sufferings in controversy with judaizers who try to divert the Corinthians from the gospel preached by Paul. Who has suffered more for the sake of Christ and his gospel than Paul? The bitter experiences of Paul include hardships and punishments inflicted by Jews on him: five times Paul has received the forty but one strokes in the synagogue. Although the decision of such punishments will have been taken by the synagogue authorities, the opposition is clearly between Paul as a Christian and the ›Jews‹ as members of the Jewish religious community which did not accept Christ as the Messiah of Israel and the Saviour of the world and considered Paul as a heretic or schismatic.

The same opposition between ›Jews‹ and Christians is found in two texts of the Apocalypse which speak about Ἰουδαῖοι (Rev 2:9; 3:9). In both cases the author speaks about the Jews who are not really Jews but rather a ›synagogue of Satan‹. In one instance the expression is applied to a Jewish community in Smyrna, in the second one to a community in Philadelphia. Behind this hard expression seems to stand the conflict between Judeo-Christians and their fellow Jews about the faith in Christ – a conflict which caused the division of the Jewish community with mutual excommunication of the two groups in the aftermath. Different from the ›Johannine‹ usage, the term ›Jews‹ is not applied to a limited group within Judaism, but to the Jewish community as such as present in one or the other city of Asia Minor.

As a result of this brief survey we can resume that the typical ›Johannine‹ usage which speaks of the ›Jews‹ as the Jewish authorities in Jerusalem as opposed to the claims of Jesus seems to be restricted to the Gospel of John.

3. Consequences for the Readers of John

Our thesis is that the readers of John who read the Fourth Gospel as part of a book of twenty-seven writings almost inevitably transferred the common sense of the word ›the Jews‹ also to the instances in the Fourth Gospel where the term meant only a limited group within Judaism.

In order to clarify our position we shall have to make some distinctions. One distinction we have to make is between the ›real readers‹ and the ›implied readers‹. Another one is between readers (real or implied) of the gospel as it was first read as a separate text and the readers of the Fourth Gospel as part of the collection of early Christian writings which we call the New Testament. Among

these readers, distinctions have to be made between readers of a very early period and such readers who read it after some centuries with a very limited historical knowledge of the situation described or presupposed in the Gospel of John.

What interests us is particularly the transition from readers (real or implied) of the Fourth Gospel as a still isolated gospel text and such readers (real or implied) who read it as part of the ›New Testament‹. With regards to the latter, distance of time will be important.

It is at least thinkable that the first readers of the Gospel of John who read it still as an isolated document of their community were still able to grasp the particular meaning of the expression ›the Jews‹ as the opponents of Jesus in Jerusalem, belonging to the authorities of the Jewish religious and civil community, distinguished from the Jewish people or community as such. While this assumption is hard to prove for the ›real readers‹, since we do not have any information about their understanding of the Fourth Gospel, we may take as basis of our assumption at least the ›implied reader‹ as he or she results from a ›naïve‹ reading of our text taken for itself without reading into it the terminology of the rest of the New Testament. I would still dare to say that an impartial reading of our texts suggests that different meanings – and not only connotations or references – of the word ›the Jews‹ could be grasped spontaneously.

The situation might and will have changed with the integration of the Fourth Gospel into the canon of the New Testament. Again we do not have any immediate witness of this change of understanding, since the ›real readers‹ of the second century CE cannot be reconstructed. But again we can reconstruct the sense of ›the Jews‹ in the Johannine sense once the Fourth Gospel made part of the greater whole which we call the New Testament. According to Martin Hengel, the period of circulation of individual gospels prior to the formation of the canon of four gospels will have been very short. This is evidenced also by the manuscript tradition of the four gospels starting from the papyri. A further proof is the fact that the gospels were considered as various expressions of the one gospel of Jesus Christ, only according to Matthew, Mark, Luke, or John, as the titles of our gospels right from the beginning show.

Thus, from a very early moment, the readers of John found themselves confronted with an understanding of ›the Jews‹ which meant by this word simply the Jewish community or the Jewish people. Further distinctions as between the Jewish people or community as such and their leaders at the time of Jesus in Jerusalem did not occur outside the Fourth Gospel, as we saw in our brief survey. Very early consequently the readers of John must have concluded that ›the Jews‹ inquired John the Baptist, expelled the Man born blind from the synagogue and were hostile to Jesus in the great controversies of chapters 5 – 10 of the Gospel of John until the plot against Jesus and the execution of it by help of the Roman

authority as told in the chapters 11 – 19. The more the time distance grew between the time in the ›told world‹ and the time of the readers, the more cogent the conclusion must have been felt, that ›the Jews killed Jesus‹.

It is of no great help to ask ourselves whether already the original (real or implied) author was aware of what he did choosing the precarious expression ›the Jews‹ not only for the Jewish people or community or the ›Judeans‹, but also and even particularly for the group of bearers of authority on the Jewish community in Jerusalem which brought Jesus to death. This may be the decisive question, but it has been dealt with elsewhere and so we can leave it open in this paper. Again the distinction between implied and real author may be appropriate here. While we do not know anything reliable about the real author of this gospel (*pace* Hengel), the implied author is accessible to us, and we may suspect that he was already filled with hate against ›the Jews‹, even if he left us a work where a distinction between the Jewish people as a whole and the decisive group of its leaders could still be observed.

For the readers of the gospel as part of the New Testament, the situation was certainly aggravated by the fact that there were texts particularly hostile to ›the Jews‹, as the one quoted above about the Jews hostile to God and all mankind, killing the prophets and Jesus and persecuting also Paul (1 Thess 2:14ff), or the famous cry of the ›Jews‹ (more precisely the *λαός*) that the blood of Jesus may come upon them and upon their children (Mt 27:25), often interpreted as a self-cursing of the Jewish people as such for all times. With such texts in mind, the readers of John will have understood the passages about the ›Jews‹ refuting and killing Jesus in a very general way as referring to the Jewish people or community as a whole and not only a group within it.

4. What to Do?

In more recent times, the sensitivity has grown towards the place and the role of the texts about ›the Jews‹ in a hostile sense in the Gospel of John. Different strategies have emerged to cope with such texts. We omit contributions which try to ›soften‹ the relevant passages about the ›Jews‹ attributing them to a later phase of redaction of the Fourth Gospel.⁸ Without aiming at a complete survey of such tentatives, we can distinguish between two basic modes of reaction: the texts are either eliminated respectively put into brackets, or they are interpreted.

A radical proposal for coping with our texts is proposed by a number of authors who think that such texts which reflect and possibly reproduce anti-Judaism in the church cannot be tolerated any longer in the New Testament as the

8 Cf. J.C. O'NEILL, *The Jews in the Fourth Gospel*, in *IBS* 18 (1996) 58–74.

fundamental document of faith of the Church. As an example we may take the position of Tina Pippin⁹. According to the author, the modern reader cannot grasp the nuances of sense perhaps originally connected with ›the Jews‹ in the negative tone in the Gospel of John. At least the expression ›the Jews‹ should be put into brackets in the relevant passages so that the reader is admonished not to read into the text the general meaning of ›the Jews‹ in everyday language and to come to conclusions which make the Jewish people or religious community responsible for the death of Jesus. In this she follows the Jesuit D. J. Harrington¹⁰, editor of *New Testament Abstracts*. For Tina Pippin, a passage like John 8:31 – 59 as such should remain untranslated by Christian interpreters since it inspires anti-Judaism in a degree which is no longer tolerable.

Although such a proposal impresses by the radicality of its approach, some critical remarks cannot be avoided. First, to question the material integrity of the New Testament means to break with the basis of Christian tradition. If one does not accept the principle of a ›canon in the canon‹, reducing also materially the extension of the New Testament – a position not accepted by the established churches –, even extremely problematic passages like the one quoted from John 8 cannot be eliminated from the New Testament or its translations, but must be interpreted. What might facilitate the decision in the present case is the fact that ›Jesus‹ addresses in the problematic passage John 8:31 – 58 Jews who had come to believe in him (8:31). This fact cannot be disputed away as it sometimes happens. The consequence is that the passage in question reflects more a sharp controversy inside the first Christian community between judaizers and such Christians who accepted the more developed christology of the group of the author of the Gospel of John than one between Jews and Christians as such.

But even if we admit that the passage in question reflects and inspires anti-Judaism, putting the whole section in brackets does not seem to be the solution for this textual passage. Putting only the expression ›the Jews‹ in brackets leaves us with the problem how to read and to pronounce such an expression. Of course it is highly recommended to follow the suggestion of Tina Pippin and D. J. Harrington to interpret carefully the passages in question.

One similar proposal may be still more appropriate: to put ›the Jews‹ in the instances of typical ›Johannine‹ usage in quotation marks. One problem would remain, i. e. the question how to pronounce quotations marks, but this could be met with the procedure that either the reader speaks of ›so called Jews‹, or the

9 T. PIPPIN, ›For Fear of the Jews‹: Lying and Truth-Telling in Translating the Gospel of John, in *Semeia* 76 (1996) 81 – 97.

10 D.J. HARRINGTON, *The ›Jews‹ in John's Gospel*, in *Bible Today* 27 (1989) 203 – 209; cf. ID., *The Problem of the ›Jews‹ in John's Gospel*, in *Explorations* 8 (1994) 3 – 4.

preacher immediately before or after the reading explains the particular meaning of ›the Jews‹ in John to the audience.

Behind this proposal stands the conviction that Christians have to live with their past and that they must learn to accept the Bible as in the same time Word of God and word of human beings. Similar questions have been debated concerning the place and role of the psalms of curse in the Old Testament and in the psalter recited by Christian communities and priests. While some theologians opted – particularly after Vatican II – for the omission of such texts in Christian community prayer, others observed that this would not solve the problem of the existence of such texts in the Bible. Rather than hiding such texts from the Christian audience it would be better to make them known, discuss them and teach Christian communities to cope with them – as expressions of the human aspect of the word of God and of human limits, even sin. What was accepted for such problematic prayer texts from the Old Testament, may also become a basis for the right procedure with debatable, even shocking texts from the New Testament. According to my opinion, it would be good to make them known, also with their *Wirkungsgeschichte* down to medieval and modern pogroms, to Bach's turba choirs and Oberammergau, even to Auschwitz, but in the same time also explain them and help the Christian communities to live and grow with this tragic part of their past.

From a theological perspective, ›the Word became flesh‹ can be applied also to the word of God becoming human flesh in the written word. It is in these earthen vessels, that the treasures of God's word are kept.

Jesus in Conflict. History and Theology in John 5–12*

During the past decades it has become evident that the Gospel of John took its shape at a time and in a surrounding where Christian (Johannine) Community and Synagogue had separated on the issues of belief in Jesus of Nazareth as the Messiah of Israel and the Son of God, equal to the Father, probably somewhere in the Jewish diaspora in the last decade of the First Century A. D. The conflict between the two religious groups becomes manifest particularly in the »Great Controversies« between Jesus and the »Jews« in chapters 5–12 of the Gospel of John.

1. The Role of Jewish Institutions

Since the Gospel of John seems to originate in a time when the Christian community and the Synagogue part their ways, the right understanding of central Jewish institutions and theological motifs is of primary importance for the evangelist. From the many subjects treated or hinted at, I shall chose just three to show this conflict on interpretation of »true Judaism«.

a) The Sabbath and Jewish Feasts The Fourth Gospel and the first three ones have in common, that Jesus appears in conflict about the right interpretation of the Sabbath. Both miracles of Jesus told in John 5–10 take place on a Sabbath. In both cases, this fact is introduced in retrospective, so that the reader gains the impression that the motif as such is secondary to the original story (John 5:9b; 9:14). In chapter 5 follows a debate about the Sabbath which shows the lines of conflict. Jesus claims his right to heal the cripple by referring to two activities which according to Jewish tradition are practised by God even on the Sabbath: giving life and judging (John 5:19–30). If and insofar Jesus acts on behalf of God

* First published in SIDIC, English Edition, 35, no. 1, 2002, 2–7. Originally this was a lecture at Hebrew University, Givat Ram Campus, Jerusalem, in March 2000.

– giving life and judging on a Sabbath – he would only do what Judaism itself allows as legitimate Sabbath activities. Of course, the conflict shifts here from the question whether Jesus was entitled to work (miracles) on a Sabbath to the much more decisive one who Jesus is: if he is the Son who does precisely what he sees his Father doing (we find here the image of the son learning his work from his father), there can be no harm also in Sabbath activity if God himself can do certain works on a Sabbath. The question remains who Jesus is.

A similar argument is used when the question of Jesus' healing the cripple is taken up in chapter 7. Here, in vv. 19–24, Jesus defends himself by pointing to Jewish legitimate praxis of circumcision even on a Sabbath. The argument follows the structure of »qal wa chomer«: if it is legitimate to circumcise the member of a male on a Sabbath, how much more it should be allowed to restore to health a whole person.

More central than Sabbath conflicts are Jewish Holidays to the section under our study. The healing of the lame man in ch. 5 takes place on an unnamed feast, mentioned in 5:1. Much ink has been used in order to find out the identity of this holiday. No completely satisfactory solution has been offered so far. I still find attractive the proposal made by my Roman teacher Donatien Mollat in the Jerusalem Bible that this feast would be Pentecost/Shabuot. The reasons Mollat gives for this hypothesis are twofold: Pentecost is a Jewish holiday linked with the idea of the covenant in Second Temple times. This could explain why not only Sabbath legislation, but the role of Moses as such and the fidelity to his Law are so prominent in the debate following the healing of the cripple (John 5:19–30, 31–47, particularly the final verses 45–47). As I have tried to show elsewhere, the Great Commandment of Dtn 6:4ss stands also behind John 5:42–44 where we find a reference to the commandment of loving God and to his unicity (see J. B., *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, 107–120).

The other reason for seeing possibly behind the Jewish holiday of John 5 Pentecost is the fact that there seems to be a cycle of all major Jewish holidays in the Gospel of John structuring all of Jesus' activity from the beginning to the end. The cycle starts with a first Passover mentioned in John 2:13, before Jesus' first pilgrimage to Jerusalem and his encounter with Nicodemus. Then comes the unnamed feast of 5:1 with another pilgrimage of Jesus to Jerusalem – in the sequence of the three holidays for which the pilgrimage to Jerusalem is prescribed according to Ex 23:16; 34:22 it would be the Feast of the Weeks or Pentecost. The next feast is Tabernacles where we find Jesus again in Jerusalem (7:2), followed by Dedication, mentioned in 10:22. At the end Jesus goes up to Jerusalem for a last time according to 11:55, and he will end his earthly career in the Holy City on this high Jewish holiday. The only interruption of this cycle is the feast of Passover mentioned in John 6:4. It seems that Jesus does not go up to Jerusalem on this occasion. Possibly the whole of chapter 6 goes back to a later

phase of redaction of the Fourth Gospel when separation from the Synagogue had already deepened. Jesus speaks about himself being the Bread of Life, given to his community of believers also in the form of the Eucharist, and so Christian Passover might have replaced already the celebration of the Jewish antecedent and model. If this can be presumed, then we see the whole of Jesus' public activity embedded into one cycle of the major Jewish holidays. The deeper sense of the perspective would be that Jesus, in the perspective of the narrator, »fulfils« Jewish liturgy and brings it to completion. This would go along with the idea of the Fourth Evangelist that Jesus also »fulfils« the Holy Space of Israel, being himself in his body the place of the presence of God. This is the clear meaning of the story about the Cleansing of the Temple in John 2:13 – 25. Jesus would then be represented as the one who fulfils in the same time the Holy Places and the Holy Time of Israel – a tremendous claim about which a controversy of extreme emotions arose quite naturally.

b) True Kingship Another field of controversy between the Christian community of John and the Synagogue is leadership. According to C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953), chapters 9 on the healing of the man born blind and chapter 10 with the Shepherd Discourse are closely linked. This was also the opinion of a seminar group on »*The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context*« whose proceedings I edited together with Robert T. Fortna in the SNTS-Monograph Series (n. 67, Cambridge 1991). Chapter 9 ends with a strong attack on the Jewish leaders who did not want to recognize the healing of the blind man by Jesus in the power of God. The following verses about the wicked and the good shepherd in John 10:1 – 6 have often been considered »out of area« or unconnected with their context. This is improbable since the evangelist says after the »paromia« on the wicked and the good shepherd: »This figure Jesus used with them, but they did not understand what he was saying to them« (John 10:6). It is not necessary to guess who »they« may have been, because this appears clearly from the context. The group of persons presupposed is the one mentioned at the end of chapter nine (the division into chapters goes back to the beginning of the Thirteenth Century C. E.), i. e. the Pharisees of 9:40 as the representatives of the Jewish people and the opponents of Jesus in Jerusalem. Starting from here, it seems wise to see in the Shepherd Discourse of John a controversy about right leadership in the People of God. This was also the opinion of the participants of the seminar group of the Society for New Testament Studies which I mentioned earlier.

As I tried to show on that occasion, the Johannine Discourse is strongly influenced by texts of prophets of the exilic period. The most important chapters reflected in the Johannine text are Jeremiah 23 and Ezekiel 34. In both texts, the prophet addresses himself to the Jewish people and its leaders. They receive

harsh criticism for having neglected the flock entrusted to them and having thought exclusively of their own benefit (see Jer 23:1 f; Ez 34:2s.). The positive outlook of these texts is twofold: on the one hand, it is the LORD himself who will take care of his flock (Ez 34:11s.). On the other hand, the rescue will come from a shepherd sent by God who will take care of God's flock in the time to come. This model is found as well in Jeremiah (23:5s.) as in Ezekiel (34:23ss.) Thus, a David redivivus will take care of the flock of the LORD in the time to come. The covenant formula used in this context as well as the explicit reference show that the framework of this new era will be a renovated covenant as described in Ez 36:22ss.

It can be shown (and I have tried to do so) that the Shepherd Discourse of John 10 goes back to such texts of the Tanach. Even details of the Johannine texts can be explained by reference to the biblical antecedent. I think of the announcement that there will be in the future only one shepherd which we find in John 10:16 and which goes back literally to Ez 37:24, a prophetic text taking up the pastoral imagery of Ez 34. The image of wolves ravaging the flock of Israel is found in Ez 22:27, recurring in John 10:12.

That John used the prophetic imagery explicitly and consciously is all the more probable as it can be shown that this imagery remained alive in the centuries between the exile and the times of Jesus. You may think of chapters 9–14 of the Book of Zechariah, in particular texts mentioning »sheep without shepherd« (Zech 10:2; cf. Num 27:17; 1 Kings 22:17; Judith 11:19), taken up in the Synoptic tradition of the New Testament (Mk 6:34 par.). The same imagery of bad shepherds and a neglected flock occurs in the Visions of Enoch (En 83–90). We find it again in an Apocryphon of Ezekiel (186) dated some time between 63 B. C. E. and 50 C. E., and in the Fourth Book of Esdras (5[3]:18), dating from about the time of the composition of the Fourth Gospel. A number of Biblical and post-biblical texts speak of God as coming shepherd of his people in the time to come. I have listed them in my contribution to the collective volume on the Shepherd Discourse of John 10. Of particular interest is the figure and the role of the *mebaqqer* in the Damascus Document (from 13:7), taking up linguistically God's »pasturing« his flock.

Thus, the imagery of the »Good Shepherd« in chapter 10 of John's Gospel is well prepared in biblical and early Jewish tradition. According to this perspective, our interpretation of Jesus' discourse in this chapter as polemics against the rulers of Israel is highly probable. But it has to be taken into account that the controversy in John 10 takes place rather between the Johannine community with its Messiah Jesus and its counterpart in the local synagogue than between the historical Jesus of his lifetime and his opponents in Jerusalem.

c) *Scripture* A third Jewish institution prominent in John is Scripture. The Fourth Evangelist understands by »Scripture« practically exclusively the writings of the Tanach. Sometimes he would speak of Moses, sometimes of the »Law«, even in a wider sense of Holy Scripture. The dominant use of Scripture in the central chapters of the Gospel of John is christological. This can be the case in different ways.

In a very loose way the Law can be referred to in questions concerning Jesus' claim to be the envoy of God. Thus, Nicodemus takes the courage to ask in the Synedrium: »Does our Law permit us to pass judgment on someone without first giving him a hearing and learning the facts?« (John 7:51). Jesus refers for the authenticity of his claims to the principle of the Tanach that »the testimony of two witnesses is valid« (John 8:17; cf. Dtn 17:6; 19:15; Num 35:30). In dependence from the Synoptic Gospels, John knows a messianic use of texts of the Psalms and the prophets speaking about the Coming One, welcomed by his people and riding on an ass (Ps 118:25s in John 12:13; Zech 9:9 in 12:15).

In sections more strongly influenced by his own theology, John would refer to scriptural passages in a christological and soteriological sense beyond early Christian tradition. A debated passage is the one where Jesus in the course of the Feast of Tabernacles invites all mankind to come to him and drink (with a possible allusion to the rite of drawing water from the well of Shiloah during Tabernacles). Jesus then affirms (probably about himself, less probably about the believer who comes and drinks from him): »As Scripture says: Streams of living water shall flow from within him« (Joh 7:38). There has been much guesswork about this scriptural reference. The most probable solution seems to be the one given recently by M.J.J. Menken in his excellent work: »*Old Testament quotations in the fourth Gospel*« (Kampen, NL, 1996). He would see in the passage a reference to the scriptural motif of the water flowing from the rock upon command of Moses (Ps 78:15s, 20; cf. Ex 17:6). In eschatological times, Jesus would be the rock in the desert which would give living water to the thirsty people. Menken is also the author who in the book referred to gives the more probable explanations of the scriptural quotations in John 6, the Bread of Life Discourse. Another example of christological use of individual scriptural passages is the reference to Ps 82:6 in John 10:34: »Is it not written in your law: I said: You are gods?« Again, the technique of *qal wa chomer* is used: If Scripture calls all sons of Israel gods, what harm is there if Jesus claims to be the Son of God?

The most characteristic Johannine use of Scripture appears in texts like John 5:39, where Jesus refers for his claims to the witness of the Scriptures of Israel: »You study the Scriptures (or: study the Scriptures) diligently, supposing that in having them you have eternal life; their testimony points to me.« It is the same passage where a few verses later Jesus affirms that Moses has spoken about him

(see above about 5:45–47). Here we come to the core of the argument: John is convinced that not only this or that passage of Scripture points to Jesus, but Scripture as such. We are confronted here with a conception according to which the reader of »Scripture« has to decide whether he or she is ready to understand the Holy Writ of Israel as a document pointing to Jesus as Messiah and Son of God or denying such an interpretation.

It is in line with this basic option that the »Jesus« of John can speak to the Jews about the Scripture as »your« Scripture (John 8:17) or »your« Law (John 10:34). Logically, this does not mean that the Scripture in question is no longer the one used and recognized by the Christians. But it means, that they are the Scriptures which originate in Judaism and remain the oldest and highest written authority of the Jewish People. According to the evangelist, they are »fulfilled« in Christ without losing in any way their original sense.

It should be mentioned, however, that the expression of the »fulfilment« of Scripture is used in the Gospel of John only in the context of the passion narrative, beginning in John 12:38, cf. 39f. Apparently, John depends upon early Christian tradition more strongly in this context than in his christological passages. The problem of early Christianity was how God could permit his Son, the Messiah, to suffer and be crucified. The reason given was that he himself wanted this death on behalf of mankind in sin, and the proof for this interpretation would be the announcement of it in Scripture.

2. The centre of the debate

After a view on the historical setting of the Fourth Gospel and its controversies with the Jewish community and after the study of some areas of the debate, we already can draw some conclusions. It appeared clearly that the controversy between the »Jesus« of the Fourth Gospel and his opponents does not touch any secondary matter, but is centred around Jesus' claims as such: being the decisive envoy of God, the Messiah and the Son of God, equal to him in dignity and meaning for salvation. Let us develop and reflect this result in our final section.

a) Jesus the only way of salvation? If the Jesus of the Fourth Gospel is presented to us as the »fulfilment« of the most important institutions of Israel like the Law, the teaching of Moses, the Sabbath, Jewish feasts and Jewish Holy Places, the term »substitution« offers itself as a category of understanding. In fact, in actual debate this term has become central. Do we have to accept that according to the fourth evangelist all important Jewish institutions become meaningless unless »fulfilled« in Jesus from Nazareth as the Christ? The last consequence would be

that Judaism as such would lose its meaning and become obsolete as a way of salvation.

For a better understanding of the question it will be necessary to look at the circumstances under which the Fourth Gospel originated. It supposes human persons who are confronted with the Christian claim to lead to salvation, even exclusively. The gospel of Christ and his importance for salvation is preached to Jews and gentiles. Both have to take their decision, which will be relevant for their salvation. One group of persons seems to be of particular importance for John the Evangelist: the group of Jews who came to know Christ and who stood in the situation of decision whether to adhere to him or not. The decision was all the more difficult since social sanctions had to be feared by those who decided to adhere to the new Christian faith. It is significant that the most »anti-Jewish« section of the Gospel of John, the section about the Jews being children not of Abraham but of the devil is directed not towards Jews as such, but to such Jews who had taken the first step to become Christians. The paragraph in question is introduced with the following words: »Jesus then said to the Jews who had believed in him« (John 8:31). This circumstance is often overlooked. The most polemical controversy in the Fourth Gospel is correspondingly not an invective against the Jews as such, but an internal Christian debate about the necessity to remain faithful to a decision once taken.

The social sanctions to be envisaged seem to play a more significant role for the »pragmatics« of the Fourth Gospel than commonly accepted. Nicodemus comes by night to Jesus (John 3:2), probably because he is afraid to approach him in daytime. Later he has the courage to take a position in favour of Jesus in the Synedrium (7:50) and finally claims the body of Jesus from the Roman Procurator (John 19:39), apparently serving as a model of fearless confession of Christ. Such an attitude is also required in texts like John 12:42s. The man born blind and healed by Jesus serves as another example of fearless faith in Christ and confession of Christ even with the consequence of the expulsion from the synagogue.

From this appears that the purpose of the Gospel of John seems to be not only to lead to faith in Jesus as the Christ but also to encourage Christians to be faithful to their decision for Christ even when facing the most serious social consequences, even death (think of Thomas saying shortly before the death of Christ: »Let us also go, that we may die with him«, John 11:6).

Seen from this perspective, the polemics against Judaism in the Fourth Gospel appear less speculative. What is intended is not a judgment upon Judaism as such but upon a Judaism which is kept by candidates of Christianity as their way of salvation, with the advantage of maintaining their social status. Hence it seems to be advisable to be cautious with conclusions about the opinion of the fourth evangelist and his gospel about Judaism as such. That the evangelist has and

maintains a fundamentally positive outlook upon Judaism appears from passages where he speaks in a positive sense of Israel or of »Israelites« (John 1:31, 47, 49; 3:10; 12:13), as has often been observed.

b) The universal salvific will of God As in the other books of the New Testament, also in the Gospel of John there is very little reflection about ways of salvation outside explicit belief in Jesus Christ. What we find as a general conviction is the belief that God wants the salvation of all humankind. Speaking of the Gospel of John, we can observe that right from the beginning there is a perspective of a salvation brought to all creature. Different from dualistic ideas favoured by circles near to the Fourth Gospel, the fourth evangelist believes in a world which as such and as a whole goes back to God's creative Word, which he sees embodied in Jesus Christ: »All things were made through him, and without him was not anything made« (John 1:3). This creative word of God becomes flesh, and incarnation remains the basis for salvation for all who are called to be children of God, although explicit faith in Christ is claimed (John 1:12 – 14).

The Samaritan woman leads her fellow citizens to belief in Christ, and they exclaim after the encounter with him: »This is indeed the Saviour of the world« (John 4:42). If in John 12:19 it is stated »the world has gone after him«, this seems to be one of the cases of Johannine irony where the reader knows that is true what seems to be a critical remark.

More than once Jesus expresses his conviction that he is sent for the salvation of all. Repeatedly he calls himself »the light of the world« (John 8:12; 9:5; 12:46). In his final words about his mission he says: »I, when I am lifted up from the earth, will draw all men to myself« (John 12:32). The vocabulary and the theology of this section (John 12:20 – 36) seem to have been taken from the Fourth Song of the Servant Is 52,13 – 53,12, as I have tried to show elsewhere (*Studien*, 175 – 189). Jesus, exalted and glorified, will work the salvation of his people and draw all to himself, so that also »those who had not seen will see and those who had not heard will hear« (Is 52:15 LXX), that means the Gentiles together with the chosen people.

In all this is not included explicitly a perspective of salvation for Israel as such separated from Christ, but it should follow implicitly from the general principle of God's universal salvific will for all nations and all humankind.

c) The Jesus of John and Jesus of Nazareth – More than two generations seem to lie between the Jesus of John and Jesus of Nazareth. If mainstream research about the origin and date of the four gospels is accepted, the fourth evangelist writes after the first three ones and supposes at least in part their knowledge. His reinterpretation of the gospel traditions seems to serve the purpose of strengthening Christians in their newly accepted faith in Christ and to lead them

to deeper understanding of him. The influence of non-biblical concepts can be noticed. The proclamation of the gospel has fully entered the Hellenistic world. Concepts like »truth«, »light« and »life« become central. The essence of Jesus gains importance, not only his mission. Jesus appears more and more cut off from his Jewish roots and opposed to the religion from which he came. This does not stand in contrast with what we have seen previously that the influence of Judaism and its institutions on the shaping of the Fourth Gospel is still considerable.

It is not possible to compare this perspective of Jesus Christ directly with the historical Jesus. We do not have a single word of Jesus which has been transmitted with absolute security in tradition. Between us and the person of Jesus stand the canonical gospels, starting with the three Synoptic ones of Matthew, Mark, and Luke. The Synoptic gospels themselves betray a dogmatic and kerygmatic interest in Jesus Christ as is evident right from their beginning. Think of the heading of the gospel of Mark, the probably oldest canonical gospel: »The beginning of the gospel of Jesus Christ, the Son of God« (Mark 1:1).

Nevertheless the Synoptic gospels contain enough traditional material to allow a more or less probable reconstruction of the authentic teaching of Jesus of Nazareth. As the centre of Jesus' preaching appears clearly his announcement of the coming of the Kingdom of God, together with a call to repentance (cf. Mk 1:15). More than fifty years of debate about Jesus the Jew have demonstrated, that Jesus starts and ends his career as a member of the Jewish community. He remains loyal to Jewish belief, Jewish praxis and even Jewish authorities up to his violent death. It is not possible to oppose him in any way to Judaism as such although he calls Israel to repentance in a way similar to the great prophets of old and to fidelity to the spirit of Torah and not the letter alone. No wonder that this might have caused opposition from the ruling circles in contemporary Judaism, leading finally to a coalition with the Roman government in view of his elimination.

The picture of the relation of Jesus and Judaism given by the fourth evangelist cannot be historical. It is to be criticised also by internal reasons. The texts of the Fourth Gospel speaking of the »Jews« appear in the last resort anti-Jewish, at least when taken in the actual context of the New Testament (where »Jews« always refers to the Jewish people, not to a group).

What we might respect is the fact that the controversy reflected in the Fourth Gospel is at least in part an internal Christian one, as I have tried to show. It is conditioned by the danger that new Christian converts from Judaism might defect again to their old religion because of social sanctions they might have had to face. This fact might explain at least in part the extremely polemical tone of the controversies reflected in John 5 – 12.

Does the insistence upon the identity of Jesus as the Christ have also a positive

side after all? Ernst Käsemann asked this question at the end of his much debated book »*Jesu letzter Wille nach Johannes 17*« (Tübingen 1966). His answer was in a sense affirmative insofar as the fourth evangelist has forced his readers to take serious the question of the identity of this Jesus of Nazareth. An undogmatic Christianity according to him would finally be no Christianity at all. This perspective might not be too helpful for Jewish readers of the Gospel of John. But it might be at least respected.

Synoptic Jesus Tradition in the Johannine Farewell Discourse*

Most scholars would agree that the discourses of Jesus in John 13:31–16:33, along with his final prayer in chapter 17, are largely Johannine compositions, not previously connected with known narrative material. The more commonly debated question is how the different parts of the Fourth Gospel (FG) are related to each other and whether there was some process of growth that led to the present text. In the case of John 13:31–17:26, the »Farewell Discourse,« it seems highly probable that such a process of growth has occurred. In the first place, the text of the Farewell shows various inexplicable repetitions. For example, the theme of the disciples' mutual love appears first at 13:34ff., then reemerges at 15:9–17, and finally echoes through 17:20–23. Similarly, the theme of effective prayer at 14:13ff. recurs at 15:7 and again at 16:23ff. Such repetitions suggest that new materials were added to existing texts that already discussed similar topics. Second, the interests of the Fourth Evangelist (FE) seem to shift from christological concerns in 13:31–38 and chapter 14 to subjects more closely related to the disciples and ecclesial matters in chapters 15–17 (see Becker 1981, 572–573). This shift in subject matter may reflect a series of additions that made the text more relevant to the developing needs of the Johannine Community. Evidence of this kind suggests that the current text of the Farewell was developed over time in a series of stages.

Regardless of its composition history, the outline of the present Farewell is clearly concentric. After a narrative prelude (John 13:1–30), Jesus' remarks may be broken into five distinct sections: 13:31–38 (Introduction); chapter 14 (first discourse); 15:1–16:4a (second discourse); 16:4b–33 (third discourse); and chapter 17 (Final Prayer of Jesus). There are strong parallels between the first and third discourses (14 and 16:4b–33): the theme of Jesus' departure and return to the disciples, either in person or in the form of the Paraclete, is prominent (14:16–17, 26; 16:7–15); and the announcement of peace and joy also repeats.

* First published in *Jesus in Johannine Tradition*, p. 165–173 © 2001 ROBERT T. FORTNA AND TOM THATCHER. Used by permission of Westminster John Knox Press. www.wjkbooks.com

At the center of the Farewell stands 15:1-16:4a, which evidences a symmetric structure within itself: the theme of relationship with Jesus and mutual love (15:1-17) contrasts with the experience of the world's hatred (15:18-16:4a). Finally, there seems to be some correspondence between the Introduction (13:31-38) and the Final Prayer of Jesus in chapter 17. Especially notable here is the concept of »glorification,« a term that appears five times in 13:31-32 and that is taken up again at length in the prayer. Hence, the outline of the Farewell forms a sort of »bull's-eye,« with 15:1-16:4a in the center, chapter 14 and 16:4b-33 bracketing this central section, and the Introduction (13:31-38) and the Final Prayer (chapter 17) as the larger frame:

13:31-38 – Introduction: glorification

14:1ff. – First discourse: Jesus' departure and return; disciples' peace and joy

15:1-16:4a – Second discourse: Jesus' love and the world's hatred

16:4b-33 – Third discourse: Jesus' departure and return; disciples' peace and joy

17:1ff. – Final Prayer: glorification

Of course, the fact that the Farewell evidences a tight concentric structure does not prove the compositional unity of these chapters. It could well be that they were developed through a process of growth, with new material being added gradually over time. Fernando Segovia popularized this hypothesis through a series of source-critical studies in the early 1980s and retains it even in his more recent work on the Farewell, which explicitly attempts to highlight the literary unity of the current text (Segovia 1991). It may well be that John 13-17 was written over a period of a decade or more, moving from christological concerns to ecclesial issues as the Johannine Community faced new experiences of persecution and internal doctrinal strife. The author(s) of the final version of the text may have used the older sections as models for successive ones, thereby creating the impression of a unified and well-structured whole in the final product.

But regardless of its compositional history, Jesus tradition is obviously present in all sections of the Farewell. If one studies the margin of Nestle-Aland's *GNT4*, one finds ample parallels between the Synoptics and FG's expressions and statements, suggesting some relationship at the level of tradition. It would perhaps be profitable to examine each of these parallels individually in order to identify potential Jesus tradition in John 13-17 and to see whether FE has used the Synoptics as a source, but such an enterprise would go beyond the limits of this essay. I will therefore concentrate here on »semantic fields,« that is, groups of words that appear in both the Synoptics and the Johannine Farewell. This method simplifies our investigation while still allowing us to identify material common to FG and the synoptic Jesus traditions. My analysis does not pre-

suppose any particular theory concerning the relationship between FG and the Synoptics, but will simply focus on synoptic-type materials that appear in FG and that may have influenced the composition of FG. As will be seen, every section of the present Farewell address shows some contact with broader Christian traditions.

1. The Introduction (John 13:31 – 38)

In the Introduction to the Farewell, four units can be distinguished: a hymn fragment (vv. 31 – 32); a logion about the short time Jesus will be with his own (v. 33); the »new commandment« (vv. 34 – 35); and the announcement of Peter’s betrayal (vv. 36 – 38).

The Introduction opens with five lines apparently drawn from an ancient Christian hymn (vv. 31 – 32). The first two of these lines (»Now the Son of Man has been glorified, and God has been glorified in him«) sound like a liturgical formula. Several close parallels appear in what may be hymn fragments in the book of Revelation. A formula similar to that in the first line appears at Revelation 12:10: »Now have come the salvation and the power and the kingdom of our God and the authority of his Messiah.« Also like FG, Revelation 1:7, 13 refer to Jesus as the »Son of Man,« and the theme of glory / glorification, prominent in the Farewell, appears also in hymnic contexts in Revelation 5:13; 7:12; 15:3 ff; 19:1, 7. The two lines of the hymn fragment in John 13 were perhaps re-interpreted and historicized when they were inserted into their present context: the hour of the glorification of Jesus is still at hand, but it is soon to come. While the present composition is thoroughly Johannine, it seems to contain elements older than FG and common to early Christian tradition.

The Johannine theme of the »glorification of the Son of Man« has apparently been developed through a combination of two different motifs from the Hebrew Bible: the coming of the Son of Man (Dan. 7:14), and the »Suffering Servant of God« who »will be exalted and glorified« (Isa. 52:13 LXX; see Beutler 1998, 175 – 189). FG and the Synoptics both connect sayings about Jesus’ passion, death, and resurrection with the title Son of Man (see Mark 8:31 – 32 pars; 9:31 pars; 10:32 – 34 pars). But unlike the Synoptics, FE reinterprets this title by superimposing on it the theological implications of the Suffering Servant motif, a procedure that is paralleled in Peter’s speech in Acts 3, where the glorification of the Servant is developed in the context of Jesus’ resurrection: »The God of Abraham and of Isaac and of Jacob, the God of our fathers, *glorified* his servant Jesus *whom you delivered up* and denied in the presence of Pilate, when he had decided to release him« (Acts 3:13; italics added). Further, the noun »glory« (*doxa*) is used repeatedly in the Synoptics in connection with the title Son of Man, although in

these cases the context is the coming of this eschatological figure at the end of time (Mark 8:38 pars; 13:26f. pars; Matt. 19:28; 25:31). It appears, then, that the allegedly »Johannine« formula at John 13:31 – 32 in fact resonates with a number of features in the broader Jesus tradition.

The hymn fragment is followed by a saying about the short time Jesus will be with his disciples (v. 33). This statement echoes the three synoptic announcements of the Passion, death, and resurrection of the Son of Man that have already been discussed above.

The »new commandment of Jesus« (vv. 34 – 35) is closely related to the love command in the synoptic tradition: »Jesus answered, ›The first [commandment] is, ›Hear, O Israel: the Lord our God, the Lord is one; you shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind, and with all your strength.« The second is this, ›You shall love your neighbor as yourself. ›There is no other commandment greater than these« (Mark 12:29 – 31). The most striking difference between the Johannine and Markan sayings is FE's restricted focus on love *among believers*: »I give you a new commandment, that you love one another. Just as I have loved you, you also should love one another. By this everyone will know that you are my disciples, if you have love for one another.« FE's omission of the Markan command to love God may represent an earlier stage of a common tradition. Weiss has concluded that the synoptic love command represents a developed form of an older tradition that originally spoke only of love for one's neighbor. In Weiss's view, it was only in a later, Diaspora context that love for God, in the sense of his exclusive worship, became a necessary part of Christian preaching (1989, 249 – 266). This thesis is supported by the fact that the earliest NT summary of the Mosaic Law, Romans 13:9, also speaks only of love for one's neighbor: »The commandments, ›You shall not commit adultery; You shall not murder; You shall not steal; You shall not covet; and any other commandment, are summed up in this word, ›Love your neighbor as yourself.« Even closer to the Johannine »new commandment« is the exhortation of Paul in Galatians 6:2, which also highlights mutual love among Christians: »Bear one another's burdens, and so fulfill the law of Christ.« Here the command to love concerns love for fellow human beings, not for God, and Paul calls the exhortation »the law of Christ.« Finally, 1 Peter 1:22 explicitly requires mutual love in the community but does not mention love for God. FG's version of the love command is therefore not far from other early Christian traditions.

Finally, the fourth movement of the Introduction to the Johannine Farewell, the prediction of Peter's denial, finds its synoptic counterpart in Mark 14:29 – 31. Of course, there are some differences between the synoptic and Johannine versions. In Mark, the dialogue between Jesus and Peter opens with Jesus' announcement that the disciples will stumble because of him, while in FG the

dialogue opens with a discussion of Jesus' coming departure and Peter's inability to follow him. FG's version of Jesus' prediction that Peter will deny him comes closest in wording to Luke's account (22:34), which is shorter than that of Mark (14:30) and Matthew (26:34). According to FG, Peter declares himself ready to »give his life for« Jesus, a formula that FE also uses in other contexts (John 10:15, 17ff.; 15:13). FE's formulation seems to make Peter's words a parody of the Suffering Servant's giving of his life for the multitude (Isa. 53:4ff.; cf. Mark 10:45), although Peter's desire to follow Jesus wherever he goes is eventually ironically fulfilled (John 21:18ff.).

It seems clear from even this brief survey that the Introduction to the Johannine Farewell borrows and adapts a number of themes from the broader Jesus tradition. In some cases, FG's version of this tradition appears more primitive than that which appears in the Synoptics.

2. The First Farewell Discourse (John 14)

The first discourse of the Farewell falls into three sections: the departure of Jesus and the disciples' ongoing union with him (vv. 1–14), the return of Christ and the disciples' reunion with him (vv. 15–24), and final promises and announcements (vv. 25–31).

At John 14:1–3, Jesus reassures his disciples about his imminent departure with the announcement that he will come and take them to an eternal dwelling place with his Father. This theme strongly recalls a very early Christian tradition attested in the earliest letter of Paul, perhaps the oldest document of the New Testament, 1 Thessalonians 4:17: »[w]e will be caught up in the clouds ... to meet the Lord in the air; and so *we will be with the Lord forever*.« FE seems to know this tradition but drastically reinterprets it at John 14:4–14: now the eternal vision of God takes place through faith in Christ, not in a grandiose eschatological event. In fact, the one who sees Jesus sees the Father *now* (v. 8), with no need for a more intense future vision. As I have tried to show elsewhere (Beutler 1984, 25–36), Psalms 42 and 43 appear to stand behind John 14:1–8. Note particularly the antiphon, »Why so downcast, my soul, why do you sigh within me? Put your hope in God: I shall praise him yet, my saviour, my God« (Ps. 42:5, 11; 43:5). These same two psalms seem to underlie the synoptic Gethsemane tradition (Mark 14:34 pars), and may have come to the Johannine passion account through this synoptic tradition (see John 12:27; 13:21; 14:1, 27). Further, the announcement in John 14:13–14 that the prayers of the disciples will be heard also finds a parallel in synoptic tradition (Mark 11:24; Matt. 21:22). In both FG and Mark this promise is linked to faith (John 14:10–12; Mark 11:22ff.).

In the central section of John 14, verses 15–24, one notes the influences of covenant and Trinitarian theologies. The notions of loving God and keeping his commandments are key elements of the Deuteronomic theology of covenant union with God (Beutler 1984, 55–86). In Johannine thought, the love of God shows itself in the love of Christ, which in turn becomes concrete in love among fellow Christians (John 15:9–10; 1 John 2:3–11; 3:11–24; 5:1–4; 2 John 5–6). The Johannine combination of love with obedience thus seems to be rooted in the Pentateuch. FE introduces his first reference to the Spirit-Paraclete in the context of this covenant theology (14:16–17). Like the Paraclete, the Markan Holy Spirit is bestowed by the Messiah (1:8) and comes to assist the disciples in the moment of trial (Mark 13:11; Matt. 24:20), an idea quite similar to the Johannine description of the Spirit as an »Advocate« (NRSV) who will remain with the disciples (14:16). Jesus' reference to the Paraclete introduces a series of sayings about his future coming (John 14:16–24). We see in these verses a Trinitarian sequence: *Jesus* leaves his own, but he is coming again by the *Spirit-Paraclete* (vv. 16ff.) together with the *Father* (vv. 2–3ff.; see Beutler 1984, 53, 62–77). Apparently, FE has taken an early Christian tradition about a future coming of Christ or the Son of Man (cf. Mark 13:26) and used it in a very creative and personal way to develop his doctrine of the Paraclete, thus preparing the way for later Christian thought about the Trinity.

In both the Synoptics and FG, the Coming One will »be seen« or will »manifest« himself, another point of contact between the two traditions. It seems reasonable to connect the expectation of the future gift of the Spirit with the idea of the »new covenant« as expressed in Ezekiel 36:26ff. and Jeremiah 31:34 (Beutler 1984, 62–69). The immanence formulas of John 14:20 would fit well with this perspective, as well as the covenant terminology of verse 15 and the announcement of the disciples' future knowledge of Christ and the Father.

The last section of John 14, verses 25–31, seems to have been influenced by the postexilic prophetic tradition, a train of thought with roots in very ancient oriental concepts that were taken up by Jesus in the announcement of the coming Kingdom of God (Beutler 1984, 90–104). The Johannine Jesus promises the disciples joy and peace (vv. 27–28), royal gifts that, along with justice, are associated in Jewish thought with the messianic hope and the gift of the spirit that would be bestowed upon the Anointed One. A key text for the interconnection of these gifts with the idea of the Kingdom is Romans 14:17: »For the kingdom of God is not food and drink but righteousness [Greek *dikaiousune*, »justice«] and peace and joy in the Holy Spirit.« In a well-known parallel passage, Paul opens his description of the fruits of the Spirit with »love, joy, peace« (Gal. 5:22). By analogy with Romans 14:17, it may be said that the Spirit's gifts of peace and joy in John 14 are eschatological gifts from Jesus and expressions of the Kingdom of God. This reading is supported by the fact that the risen Jesus offers the disciples

the Spirit, peace, and joy during one of the Johannine resurrection stories (John 20:19 – 23; cf. Luke 24:36 – 49).

In the last two verses of John 14 (vv. 30 – 31), the synoptic Gethsemane tradition is again taken up. The problematic 14:31, »Rise, let us go,« comes almost verbatim from Mark 14:32. Further, the mention of the traitor in the same Markan verse is transformed in John 14:30 into the announcement of the coming of the »ruler of this world.« In this way, FE gives Judas's arrival in the garden an eschatological dimension (cf. John 6:70 f.; 13:2, 27).

In all these cases, then, it is clear that the second major section of the Farewell, John 14, has been heavily influenced by a variety of motifs from the Hebrew Bible and synoptic tradition.

3. The Second Discourse (John 15:1 – 16:4a)

As noted earlier, this central discourse of the Farewell evidences its own internal antithetic parallelism, with the love of the disciples toward Christ and each other (John 15:1 – 17) being countered by the world's hatred (15:18 – 16:4a). In the first half of this section there is little independent Jesus tradition. The image of the vine (vv. 1 – 8) is FE's version of the synoptic parable of the vineyard (Mark 12:1 – 12 pars). But whereas the synoptic parable is based on Isaiah 5:lff., the Johannine version seems to find its antecedent in Psalm 80:9 – 20 (Borig 1967, 98 ff.), suggesting an independent development. The closest candidate is the motif of election at John 15:16 (also 13:18; 15:19), which seems to recall Mark 3:13 ff., the listing of the Twelve. A direct connection between Mark and FG at this point is suggested by the fact that in 6:70 the Johannine Jesus also speaks of the »election« of the Twelve.

FE seems to rely strongly on synoptic tradition in the second half of this central section, John 15:18 – 16:4a. Specifically, several announcements from Jesus' eschatological discourse at Mark 13:9 – 13 seem to stand behind the Johannine text. The key concept in the Johannine passage is the disciples' experience of hatred, which is clearly paralleled in the saying of Mark 13:13: »[Y]ou will be hated by all because of my name.« Notably, FE has reinterpreted and narrowed the Markan concept »hated by *all*« so that it now refers specifically to »the world's« hatred of the disciples, a hatred that they in fact experience by association, because the true object of the world's hatred is Jesus: »If the world hates you, be aware that it hated me before it hated you.« The rationale for this hatred is given in terms of the relationship between Jesus and his disciples at John 15:20, »Servants are not greater than their master,« a saying that finds a close parallel at Matthew 10:24. Two other elements central to Mark 13:9 – 13 are the assistance of the Holy Spirit in the moment of the disciples' trial (13:11) and

the term »witness« (13:9). Whereas Mark treats these themes separately, FE combines them in a characteristic way: the Spirit-Paraclete is in fact the one who bears witness in favor of the disciples or, more precisely, in favor of Christ as the disciples bear witness to him (John 15:26 ff.). In this way, FE adapts the synoptic tradition to his own definition of »witness« as confession of Christ in a forensic context (Beutler 1972, 273–275, 303). The forensic application of the tradition comes out most clearly at John 16:1-4a, the concluding verses of the central section of the Farewell. Legal action will be taken against the disciples: they will be expelled from the synagogue, and possibly even killed, for their belief in Jesus (cf. 9:22, 34; 12:42). Again, Mark 13:9–13 stands behind this passage text: verse 9 predicts that »they will hand you over to councils; and you will be beaten in synagogues,« while verse 12 warns that »brother will betray brother to death.« By comparison, the Johannine version sets the persecution of the disciples in the larger theological context of the world's ignorance of Jesus and the Father (16:3). FG emphasizes in verse 1 that Jesus is announcing the coming destiny of the disciples before it happens »to keep you from stumbling,« language that echoes Matthew 11:6.

In this pivotal section of the Farewell, it is clear that FE has borrowed and adapted a number of themes from the broader Jesus tradition. In some cases he has appropriated traditions similar to those that underlie the Synoptic Gospels, or perhaps has even used the Synoptics themselves.

4. The Third Discourse (John 16:4b–33)

As noted earlier, in the overall structure of the Farewell the third discourse strongly resembles the first. The main subject is again Christ's imminent departure and his subsequent return to his own. The point that characterized John 14:26–28—the eschatological gifts of the Spirit, peace, and joy—is now taken up as the dominant theme of the third discourse: the announcement of the Spirit's mission is developed at 16:7–15; the theme of joy is treated in verses 20–22; and the discourse concludes with an announcement of the coming of Christ's peace in verse 33. As we saw earlier, Paul connects peace and joy with justice under the broader rubric of the Kingdom of God; remarkably, FE now also develops the concept of justice (NRSV: »righteousness«) along with joy and peace at 16:4b–33. According to the Johannine Jesus, the Spirit-Paraclete »will prove the world wrong [KJV: »convict«] about sin and righteousness and judgment« (v. 8). Righteousness or justice will be established when Jesus returns to his Father and the disciples do not see him any longer (v. 10). But it is probable that FE has in mind the vindication of Christ's own claims about himself after his return to the Father, whereas Paul develops the theme in terms of the justification of the

unjust: the Pauline Christ, returned to his Father, works justification for others, not himself.

At the end of the third discourse, John 15:32, Jesus speaks of the imminent scattering of the disciples: »The hour is coming, indeed it has come, when you will be scattered, each one to his own home, and you will leave me alone.« This seems to echo the citation of Zechariah 13:7 at Mark 14:27 and Matthew 26:31. If so, this is yet another link between the Johannine Farewell and the Synoptics, showing the ongoing connection between the two traditions.

5. The Final Prayer of Jesus (John 17)

In the Final Prayer the connections between FG and other early Christian traditions are relatively loose. From the beginning of the prayer, there are some parallels with the Gethsemane tradition: Jesus addresses God as his »Father« and speaks of the »hour« that has »come« (John 17:1; cf. Mark 14:35ff, where Jesus asks that the »hour« may pass). For the Farewell, this reference to Jesus' »hour« is an unusually direct reference back to the narrative of FG, for John 13:1 stages the footwashing by saying that »Jesus knew that his hour had come to depart from the world.« The subject of Jesus' glorification, which dominates the prayer, has already appeared in the Introduction to the Farewell. As noted above, this concept is connected with the destiny of the Son of Man, as that destiny is reinterpreted through the Suffering Servant of Isaiah 53. Echoes of a variety of synoptic themes resonate throughout John 17: Jesus' »power over all flesh« (17:2; cf. Matt. 28:18); the mutual knowledge between Father and Son (17:3, 25; cf. Matt. 11:27); eschatological joy in the face of the world's hatred; the disciples' mission (17:18; cf. Mark 8:14; Matt. 10:5); and Christ's consecration of his own mission (v. 19, with the same formula »acting for« another as used by Peter in John 13:37ff.).

Summing up our results, we can say that John 13–17 is pervaded by early Jesus tradition, mostly tradition of a synoptic character and perhaps even derived from the Synoptics themselves. But while FE seems to have relied on synoptic tradition in written or oral form, no single coherent discourse source can be uncovered. Rather, there has been a creative use of the traditional material, forging it into a new form that expresses FE's peculiar view of Jesus as the Son of Man and Son of God who returns to his Father but does not leave his own alone in this hostile world.

Bibliography

- Becker, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes. II* (ÖKNT, 4/2), Gütersloh – Würzburg: Gütersloher Verlagshaus – Echter, 3rd. ed. 1991.
- Beutler, Johannes. *Die Johannesbriefe. Übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg: Pustet, 2000.
- , *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS, 116), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984. [Now in English: *Do not be afraid. The First Farewell Discourse in John's Gospel* (NSKE, 6), Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 2011.]
- , *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS, 10), Frankfurt am Main: Knecht 1972.
- , *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB, 25), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.
- Borig, Rainer, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1 – 10* (StANT, 16), München: Kösel, 1967.
- Brown, Raymond E., *The Gospel According to John. II (xiii – xxi)* (AncB, 29 A), Garden City, New York: Doubleday, 1970.
- Bultmann, Rudolf Karl, *The Gospel of John: a commentary. Translated by G. R. Measley-Murray a. o.*, Oxford: Blackwell, 1971.
- Dettwiler, Andreas, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33)* (FRLANT, 169), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Fischer, Günter, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f* (EHS XXIII, 38), Bern – Frankfurt a. M.: Lang, 1975.
- Fortna, Robert T., *The Fourth Gospel and Its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- , *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (MSSNTS, 11), Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Hoegen-Rohls, Christina, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT. 2. Reihe, 84), Tübingen: Mohr – Siebeck, 1996.
- Léon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean. III. Les adieux du Seigneur (chapitres 13 – 17)* (Parole de Dieu), Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- Lindars, Barnabas, *The Gospel of John* (NCeB), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- Malatesta, Edward, *Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (AnBib, 69), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1978.
- Menken, Maarten J. J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 15), Kampen, NL: Kok Pharos [1996].
- Moloney, Francis J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina, 4), Collegeville, Minnesota: Michael Glazier / The Liturgical Press, 1998.
- Richter, Georg, *Studien zum Johannesevangelium*, ed. by Josef Hainz (BU, 13), Regensburg: Pustet, 1977.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium. III. Kommentar zu Kap. 13 – 21* (HThK, IV,3), Freiburg – Basel – Wien. 1975.

- Scholtissek, Klaus, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS, 21), Freiburg etc.: Herder, 2000.
- Segovia, Francis F., *Love Relationships in the Johannine Tradition: Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel* (SBL.DS, 58), Missoula: Scholars Press, 1982.
- , *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Simoens, Yves, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13–17)* (AnBib, 90), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1981.
- Weiss, Wolfgang, »Eine neue Lehre mit Vollmacht«. *Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums* (BZNW, 52), Berlin: de Gruyter, 1989.
- Zumstein, Jean, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Übersetzung von Alke de Groot und Esther Straub*, Zürich: Pano Verlag, 1999.

Faith and Confession: The Purpose of John*

It is widely accepted that the purpose of the Fourth Gospel is expressed in the first »epilogue,« John 20:30–31: »Now Jesus did many other signs in the presence of the disciples, which are not written in this book; but these are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name.« Particularly, commentaries that are centered on the christology of the Fourth Gospel would find the purpose of the gospel of John clearly expressed in these two verses. The gospel was written in order to confirm and strengthen readers in their belief in Christ. This is the prevailing opinion particularly among German-speaking authors.¹

Among English-speaking authors, the situation is slightly different. Also here, John 20:30–31 is quoted in the context of the question about the »purpose of John.« However, authors are more likely to take into account the life-situation of the Johannine Christians, which is characterized by struggle and conflict, even persecution.² Robert Kysar, to whom this volume is dedicated with gratitude and appreciation, has underlined more than once that the purpose of John cannot be determined on the sole basis of John 20:30–31.³ The gospel should also en-

* First published in J. Painter, R. Alan Culpepper, Fernando F. Segovia (eds.), *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2002, p. 19–31.

1 Cf. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 10th ed., KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941), 541; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, HThK IV / 1 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1965), 135–136; Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes I*, 3rd ed., ÖTK 4,1 (Gütersloh: Mohn; Würzburg: Echter, 1991), 70 ff, who takes into account also the Johannine Discourses; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, THKNT 4 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998), 10, 312; Ludger Schenke, *Johannes: Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1998), 415–17.

2 Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I*, Anc B 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), LXXIV–LXXV; John Painter, *John: Witness and Theologian*, 3rd ed. (Micham, Victoria, Australia: Beacon Hill Books, 1986), 12–15; Jan du Rand, *Johannine Perspectives I* (New York: Orion, 1991), 55.

3 Robert Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1975), 147–65; idem, *John, the Ma-*

courage Johannine Christians to remain faithful to the decision of faith once taken and to stand up for it even in the moment of trial or persecution. Even in John 20:31, the much discussed *pisteuēte* should be taken in the sense of a strengthening of a community in conflict with the authorities, more concretely probably Jewish authorities who might be able to exclude Jews who confessed Christ from the synagogue. This line of interpretation goes back to J. Louis Martyn's book *History and Theology in the Fourth Gospel*,⁴ where the expulsion of Christians from the synagogue was recognized as foundational for the understanding of the concrete *Sitz im Leben* of the Johannine community and of the gospel of John.

The difference of this perspective over against the Central European one may be explained by two factors important in Europe: Lutheran influence on the understanding of John, which leads to the elaboration of the christology of this Gospel and the basic role of faith as the key to its understanding, and the influence of the »historical« paradigm for the understanding of John's Gospel, where different christologies are considered to be the main clue for the understanding of the »Johannine trajectory.« Particularly in the United States of America, there is a larger variety of approaches, and at an early moment the historical paradigm has been superseded, if not replaced by the literary one, with its interest in »reader response criticism« and text pragmatics. It was the Johannine Seminar of the Society of New Testament Studies where I had the pleasure of meeting Bob Kysar for the first time and where these two approaches were brought into contact with each other. I should like to take up the question of the »purpose of John« again from this perspective of dialogue.

My thesis is indeed that John wrote his gospel in order to strengthen his readers in their faith and to encourage them to face even the most serious consequences in the confession of this faith. I shall proceed in two steps: First I shall interpret some texts which speak directly or indirectly about the necessity of confessing Christ, even in a hostile context, with all the consequences, and then I shall try to show by examples how the narrative strategy of John is used in order to present characters who show increasing courage in confessing Christ even with the danger of losing their lives.

verick Gospel (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1993), 18–26; idem, *John*, ACNT (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 14–15, 310.

4 J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper and Row, 1968).

1. Johannine Texts about Faith and Confession

The verb *homologeïn* »confessing« occurs four times in the Gospel of John (Fourth Gospel). The most important instance in our context is John 12:42: »Nevertheless many even of the authorities believed in him, but for fear of the Pharisees they did not confess it, lest they should be put out of the synagogue.« In the context, John (as we call for convenience our evangelist) makes a final judgment about the public activity of Jesus among the Jewish people in 12:37–43. The little unit has three parts: verses 37–38, the fact of the unbelief of the majority of the Jews with a testimony of Scripture taken from the prophet Isaiah, verses 39–41, the reason for this unbelief with another quotation taken from Isaiah, and verses 42–43, a remark about a particular group of Jews who believed in Jesus but did not confess their faith publicly. It becomes clear already from this summary of the section that for John faith is lived fully only together with the readiness to confess it publicly and to bear the consequences of such a confession in a hostile context. In a skillful way John has connected verses 39–41 and 42–43 by the idea of »glory« (*doxa*): Isaiah spoke about Christ because he (fore)saw his »glory« (v. 41). The Jews who were afraid of confessing Christ looked more for the »glory« from human beings than from (or of) God (v. 43).

This subject had been dealt with by John three chapters earlier at the end of chapter 5. Again, Jewish unbelief is the topic. Jesus has claimed to be the Son of God who does the works of his Father even on Sabbath and who receives witness from God in many forms: through the Baptist, through his works, and through scripture.⁵ The Jews do not accept his testimony and the testimony of his Father, however, since they are afraid of doing so:⁶ »I do not receive glory from men. But I know that you have not the love of God within you. I have come in my Father's name, and you do not receive me; if another comes in his own name, him you will receive. How can you believe, who receive glory from one another and do not seek the glory from the only God?« (5:41–44). Apparently, the hesitancy of the leading Jews of Jerusalem to accept and confess faith in Christ has to do with their social situation and their wish to maintain it. Receiving praise from humans is more important for them than the glory of God. By this, they fail the main commandment of Israel, the Love Commandment of Deuteronomy 6:4–5: They do not have the love of God in themselves. Thus, they have missed the essence of the faith of Israel.⁷

The concrete reason for the fear of the Jews is the decision that persons who

5 Cf. Johannes Beutler, *Martyria*, FTS 10 (Frankfurt am Main: Knecht, 1972), 254–64.

6 *Ibid.*, 264–65.

7 Cf. Beutler, »Das Hauptgebot im Johannesevangelium« in: Karl Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, QD 108 (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986), 222–236; idem, *Studien zu den johanneischen Schriften*, SBAB 25 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 107–20.

publicly believe in Christ should be excluded from the synagogue (become *aposynagōgōi*). This decision has been mentioned earlier in 9:22. It is here that we find the next occurrence of the term »confessing.« The context is the healing of the man born blind. Since the healing took place on a Sabbath, a discussion immediately arises concerning who worked the healing, how he did it and why he did it. The neighbors of the healed person just wonder how it all happened; the parents refuse to give clear answers and refer questioners to the son, who should reply in person: »His parents said this because they feared the Jews, for the Jews had already agreed that if any one should confess him to be Christ, he was to be put out of the synagogue.« It is unimportant whether such a decision of the Jewish authorities is thinkable in the historical circumstances of John 9. J. L. Martyn⁸ thought that we find here a reflection of the situation of the community of the evangelist somewhere in the Jewish diaspora after a hypothetical decision of the Council of Jamnia to exclude heretics, and among these particularly the Christians, from the synagogue by means of the introduction of the »curse of the Heretics« into the Prayer of Eighteen Petitions. This theory has been questioned in the meantime.⁹ More probable is that individual synagogues towards the end of the first century decided to exclude Christians as heretics. However, this is of little importance for the interpretation of John 9. In any case, the text supposes a situation in which Jews who became public believers in Jesus as the Christ faced the danger of being expelled from their synagogues. Confessing Christ was dangerous. The man born blind, as we shall see, takes on himself this risk, but his parents refuse to do so. This seems to be important for the response of the reader.

Already in the first chapter of the Fourth Gospel we encounter the verb »confessing.« »The Jews,« that is the Jewish authorities of Jerusalem, had sent priests and Levites to John the Baptist at the Jordan in order to ask him who he was. The answer of John is solemn: »He confessed, he did not deny, but confessed: ›I am not the Christ‹« (Jn. 1:20). This confession seems to stand parallel to the other two instances in which the verb is used. Negatively speaking, John the Baptist makes it clear that he himself is not the Christ. On the other side, he sees himself as the voice calling in the desert to prepare the ways of the Lord and as the herald of the Coming One. The emphasis with which the statement of the Baptist is called twice a »confession« is surely more than rhetorical. It should be clear that he never wanted to be the Christ himself (perhaps in contrast to the belief of some of his later followers), and his »confession« makes him equal with others who in the Fourth Gospel make serious personal decisions with regard to

8 Martyn, *History*, 22–40.

9 Cf. Peter Schäfer, »Die sogenannte Synode von Jabne« in *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, AGAJU 15 (Leiden: Brill, 1978), 45–64; Reuven Kimelman, »Birkath Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer,« *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, ed. E. P. Sanders (London: SCM Press, 1981), 226–44.

Christ. In this sense, he can also serve as a model for Christian believers who hesitate to stand up in public for their convictions.

The later career of the John the Baptist should show that his words were not empty. In chapter 5, Jesus already looks back to the mission of the Baptist as achieved: »You sent to John, and he has borne witness to the truth ... He was a burning and shining lamp, and you were willing to rejoice for a while in his light« (Jn. 5:33, 35). The Baptist as the witness of Christ is contrasted to such Jews who listen to such a prophetic voice only for a short time. The witness finally gives his life for his message, although for the moment his audience just changes interest. Thus, the witness of John leaves a lasting impact. The great controversy chapters of John 5 – 10 end with the words of many new believers: »John did no sign, but everything that John said about this man was true. And many believed in him there« (Jn. 10:41 – 42). Even if the Fourth Gospel does not yet know the martyrological vocabulary,¹⁰ John the Baptist, who »confessed and did not deny,« stands out as a first martyr for Christ giving his life for his testimony. There is no doubt that this image of the Baptist has its meaning also for the readers of John, possibly confronted with similar decisions to be made.

With this we come to the other section of our contribution, dealing with persons who serve as models of a faith confessed with courage and at a high price.

2. Johannine Figures Confessing Their Faith

The narrative strategy of the Fourth Gospel confirms our observations concerning the necessity of confessing belief in Christ. It presents characters who show the decision to stand up for their belief in Christ or at least affirm to do so. Some have to undergo a process of learning. In precisely this way they may be able to serve as models for the reading community of John.

The choice that is offered on the following pages is in a certain sense arbitrary, but appears representative. Other characters may be added like the Mother of Jesus, following him to the cross, or the two sisters of Lazarus, who together with their brother are his friends even in the moment of Jesus' approaching violent death.

10 Cf. Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer*, StANT 5 (Munich: Kösel, 1961); Beutler, *Martyria*, 32–33, 194–97.

2.1 Nicodemus

Nicodemus has become notorious for coming to Jesus »by night« (Jn. 3:2). Although various reasons are given for his unusual hour of consulting Jesus, the most probable one is that he did it »for fear of the Jews,« the Jewish authorities of Jerusalem. As is known, he vanishes from the scene in the course of the dialogue, which then seems to become a monologue or a reflection of the evangelist. In any case, no clear decision of his faith is reported. The reader wonders what might have happened with him.

Part of the riddle is solved in chapter 7. In the Sanhedrin there is a discussion of what to do with this Jesus who is leading the people astray. At this moment Nicodemus speaks, and asks whether the Law allows them to condemn a person before he or she has been heard (Jn. 7:50–51). Nicodemus is characterized explicitly as »the one who came to him before.« The readers should remember that it is this Nicodemus who came to Jesus by night who now takes the word with courage at the Sanhedrin. Immediately he causes disdain and protest, expressed in the question: »Are you from Galilee too? Search and you will see that no prophet is to rise from Galilee« (7:52). Insisting on correct legal procedure toward Jesus, Nicodemus takes a certain personal risk. If we suppose a responsible author of our text, this development in comparison with the first appearance of Nicodemus seems to be intentional.¹¹

The impression that there is a development in the attitude of Nicodemus with regard to faith and confession is confirmed by the last scene where he makes appearance: John 19:39. Commentaries sometimes debate whether Nicodemus could be considered a disciple of Jesus Christ since no explicit act or confession of faith is recorded.¹² But if we take faith and public confession of one's adherence to Christ together, there should be no doubt that Nicodemus is seen very positively in this text. It is mentioned explicitly that it was this Nicodemus »who had at first come to him by night« who helped Joseph of Arimathea to anoint and bury the body of Christ. The contrast is remarkable: The same person who came to Jesus by night in order to escape observation and suspicion now participates actively in full daylight in the honorific burial of Jesus of Nazareth, who had just

11 This is normally not recognized by the commentators, since the interest in Jesus and his just cause prevails. See, however, John Painter, *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, 2nd ed. (Nashville: Abingdon Press, 1993), 195–99

12 For Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes II*, 3rd ed., ÖTK 4,2 (Gütersloh: Mohn; Würzburg: Echter, 1991), 710, he remains a Jew; for Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, SP (Collegeville, Minn.: Glazier, 1998), he is a secret disciple of Jesus like Joseph of Arimathea.

been executed as a political criminal. The message of this text for the readers should be clear.

2.2 The Samaritan Woman

The woman whom Jesus found at the edge of a well in Samaria is curious about this stranger, coming from Judea and talking with her. Step by step Jesus leads her to recognize in him the expected Coming One who brings about eschatological times in which religious differences between Samaritans and Judeans would be overcome. With the question: »Can this be the Christ?« she returns to her village (Jn. 4:29). So the whole little town heads for the place where Jesus is. Later the witness of the woman will be named as the first step to the belief of the Samaritans of Sychar: »It is no longer because of your words that we believe, for we have heard for ourselves and we know that this is indeed the Savior of the world« (4:42). In this case, the testimony of the believer is not found in a hostile context, but it has in any case a public dimension. Faith in Christ will be accepted personally, but also confessed in the social context of the believing person. Consequences will have to be considered, like the discussion of the woman with her compatriots about her role.

2.3 The Man Born Blind

The man born blind of chapter 9 of John may be called the classical example of a person who came to belief in Christ and who took the most serious consequences for himself for this decision of faith. In this chapter, the evangelist offers various models of attitude with regard to Christ: persons who just do not care, like the neighbors; others who ask themselves but do not come to an answer of faith, like the Pharisees; others who ask themselves and come to faith but do not confess it, like the parents of the healed person; and finally, one person who asks himself and comes to belief and confesses this belief openly: the man born blind himself.¹³ It is here that the sanction of being »expelled from the synagogue« which we met earlier is mentioned in the context of »confessing« (see above, 1). The »pragmatic« meaning of this person for the readers of John seems to be obvious, even if the authorities whose decisions had to be feared were not always necessarily Jewish ones. Faith had to be confessed publicly, even at the cost of the entire social network of the believer.

13 Cf. Michel Gourgues, »L'aveugle-né. Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme,« *NRTh* 104 (1982): 381–95.

2.4 Peter

Peter in the Fourth Gospel is a contrasting figure. Not unlike the image portrayed in the synoptic gospels, Peter appears at the same time as a model of faith and confession and as an antimodel. After the bread of life discourse of chapter 6 he expresses his faith on behalf of the whole group of disciples who remain faithful to Jesus: »Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life. And we have believed, and we have come to know, that you are the Holy One of God« (Jn. 6:68–69). Later in the gospel his faith in Christ appears more and more problematic, and his faithfulness to Christ more and more verbal. At the washing of the feet of the disciples he misses the point of the action of Jesus (13:6–10). Only a little later he will vow to remain faithful to Jesus until death, only to hear from Jesus that he will deny him three times in the coming night (13:36–38) – an announcement which will be fulfilled immediately (18:15–18, 25–27). It is only after the resurrection of Jesus that Peter will have the opportunity of confessing three times his love of Jesus and be entrusted with the flock of the Good Shepherd in a threefold formula (21:15–17). With this (the rehabilitation of Peter) his story could end. But it does not.

What Peter had promised emotionally would be required from him in fact one day: He would be led where he did not want to be led. He would be bound and led away to execution (Jn. 21:18–19). It is of little importance whether this section belongs to the original Fourth Gospel or has been added to it with the remainder of chapter 21 by some Johannine redactor. In any case, the existing Fourth Gospel emphasizes the fact of the martyrdom of Peter as prophesied by Jesus and in line with the call of Peter to discipleship with all its consequences. Precisely because Peter remains a figure with shadows, in spite of all the light in which he appears, he would be an appropriate model of identification for readers who saw themselves exposed to the danger of defecting from faith in the moment of opposition and persecution perhaps more than other characters of the Fourth Gospel who seemed to have only positive traits.¹⁴

14 The paradigmatic role of Peter has been underlined by Fernando F. Segovia, »The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30–21:25,« in *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, ed. R. Alan Culpepper and Fernando F. Segovia, *Semeia* 53 (Atlanta: Scholars Press, 1991), 167–90, esp. 180–83.

2.5 The Beloved Disciple

Such a person is the beloved disciple. He is closer to Christ than any other disciple or person right from his first introduction (Jn. 13:23–25), leaning on the breast of Jesus, as Jesus is lying at the bosom of his Father (1:18). He follows Jesus to the cross (19:25–27), is among the first disciples who visit Jesus' tomb, and is the very first to grasp that it is empty because the Lord has risen (20:8). So he concludes earlier than the other six disciples on the Lake of Tiberias that the person standing on the shore is the Lord (21:7). Unlike Peter, he does not seem to face martyrdom, but is expected to remain as he is until Jesus comes. The mysterious oracle of Jesus will be debated after his death (21:20–23). In any case, even if the beloved disciple does not serve Christ until a violent death, he is a person who bears witness. This has been gathered clearly at the end of the gospel, immediately after the word about the disciple's remaining: »This is the disciple who is bearing witness to these things, and who has written these things. And we know that his testimony is true« (21:24). Also for him, then, faith expresses itself in words, in a message in which the speaking person is existentially involved. We may therefore also speak of the »confession« of this unique witness.

2.6 Thomas and the Disciples

On the eve of his passion, Jesus returns to Jerusalem in order to assist his friend Lazarus in his mortal illness. Upon receiving news of the illness, he waits for two days on the other side of the Jordan River, as if he wants to give Lazarus the opportunity of dying and then being raised again from the dead. Then he leaves for Bethany. His disciples are afraid for him – and perhaps even for themselves. But Thomas says to his fellow disciples: »Let us also go, that we may die with him« (Jn. 11:16). I do not think that the author wants to present Thomas like another Peter who only verbally remains faithful to Jesus until death.¹⁵ It is more probable that the author – or the text – provides us with an example of how a Christian should act when he or she sees the Master facing violent death. This may be the reason why the word of Thomas is directed to the fellow disciples and not – like the empty promise of Peter in 13:36–38 – to Jesus alone. The pragmatic orientation of this word of Thomas seems to be unequivocal. Accordingly, Thomas can appear among the disciples to encounter the risen Lord after his resurrection – perhaps late, but not too late for formulating the most profound confession of faith of the Fourth Gospel: »My Lord and my God« (20:28). Unlike Peter, he does not have to renew his adherence to Christ after the Resurrection,

15 Cf. in this sense Schnelle, *Das Evangelium*, 188–189.

when he meets the Lord on the occasion of his appearance at the Lake of Tiberias (21:1 – 17). Perhaps these few passages, together with another short mention of Thomas (14:5), do not suffice for a biography of this apostle named more often than others in the Fourth Gospel, but they show a person who not only tried to understand the message of Jesus, but became personally involved and committed to the person of Christ until he was ready to share his violent death, joining him on the way to Jerusalem.

Under this aspect, Thomas seems to be a kind of model disciple.¹⁶ He calls into mind the words with which Jesus in chapter 12 (vv. 22 – 24) claims the faithfulness of all who believe in him until death. There is no reason for denying these verses to the evangelist since they were not focused on christology but rather on the doctrine about the disciples.¹⁷ This would be an a priori falling short of the reader-orientation of the Fourth Gospel. Jesus compares himself to the grain of wheat that will have to die in order to give life to a new plant and thus to new life.¹⁸ The followers of Jesus also will have a share in this destiny. Thus, and only thus, they will receive honor from the Father. This text fits extremely well with the other one, the words of Thomas, expressing precisely this willingness to die with Jesus.

The theme of martyrdom, or at least witness until death, comes up again in the farewell discourses. Jesus announces to his own that they will experience the hatred of the world (Jn. 15:18 – 25). They will be his witnesses, and the Holy Spirit will bear witness in or through them (15:26 – 27). They will have to face not only exclusion from the synagogues but also persecution from them, and killing them may appear a service to God (16:1 – 4a). Jesus has foretold these things so that the faith of his own may not falter. There is good reason to presume that these words have also their pragmatic meaning: strengthening a community in persecution to face violence up to death without fear.

2.7 Mary Magdalene

Besides the male disciples, the female followers of Jesus have an important role in the Fourth Gospel. Prominent among them is – besides the Samaritan Woman, the Mother of Jesus and the two sisters of Lazarus – Mary Magdalene. She first

16 About the narrative role of the disciples in John, including Thomas, see R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 115 – 25.

17 Cf. Becker, *Das Evangelium nach Johannes 2*, 448 – 49 with Wolfgang Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, BBET 6 (Frankfurt am Main: Lang, 1977).

18 There is good reason for seeing behind the whole section of John 12:20 – 36 the theology of the Isaian Servant, cf. Johannes Beutler, »Greeks Come to See Jesus (John 12,20f),« *Bib. 71* (1990) 333 – 47.

appears in John 19:25, standing with another Mary and the Mother of Jesus under Jesus' cross. This alone makes her very remarkable. Where all the others had defected, she has the courage of following her Lord to the place of his execution. She also will be the first – perhaps with some other women – to look for the tomb of Jesus in the early morning of Easter Day (20:1 – 2). She will be the first to whom Christ will appear on that very day (20:11 – 17). She wants to keep the Lord, holding his feet, but learns from him that she has to leave him on his way to the Father, and that she should rather convey the message of Easter to Jesus' disciples: »Go to my brethren and say to them: I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God« (20:17). Mary accepts this commission and conveys it to the disciples. For this, she has also been called since the early times of the church fathers: »Apostle of the Apostles.«¹⁹ This »apostolic« dimension of Mary Magdalene makes her relevant also for our context. We have to take it together with her courage as a witness to stand under the cross of Christ in the moment of his death as a criminal. Again, fearless confession of faith comes out as the focus of the Johannine narrative, also in the elaboration of this truly Johannine character.

2.8 Joseph of Arimathea and the Crypto-Christians

Let us end this short survey of Johannine examples of faith and confession with a person mentioned only once, but in a significant way, in the Fourth Gospel: Joseph of Arimathea. He is mentioned only in John 19:38, but there he stands in a very significant position summarizing in a sense all we have seen so far. Unlike Nicodemus, he is called »a disciple of Jesus« explicitly, so there is no doubt about his faith. Like Nicodemus, though, he did not manifest this faith in his social context; he remained a »secret disciple,« and this »for fear of the Jews,« more precisely the Jewish authorities it seems. Even if he were not a member of the council of the »high priests and Pharisees« (Jn. 7:45) as Nicodemus was, he would have belonged to the Jewish aristocracy.²⁰ So he may have had a social position to lose. Nevertheless, after the death of Jesus, he has the courage to go to Pilate and to ask him for the body of Jesus, apparently without concern for his personal safety or reputation. Pilate complies with this request, and so Joseph of Arimathea prepares and carries out the burial of Jesus in a new grave, an expression of his particular respect for the body of Jesus.

19 The earliest testimony is found in Hippolytus of Rome, *Comm. in Cant.*, ed. N. Bonwetsch, TU 23, 2c, 67; cf. *LThK*, 3rd ed., 6 (1997): 1340.

20 Schnelle, *Das Evangelium*, 295, with reference to Mark 15:43. In Mark, the courage of Joseph is mentioned explicitly.

The person of Joseph of Arimathea is particularly meaningful for our purpose, since he seems to be a typical representative of the group of the so-called »crypto-Christians«, who seem to stand behind the Fourth Gospel. From an early moment on, there were Jews who began to believe in Christ. Nicodemus was one of the first representatives. In chapter 6, in which Jesus addresses his discourse about the bread of life to a Jewish audience, it is stated at the end, that many of his disciples were scandalized by his words and became estranged from him (6:60). In chapter 8, during the vivid controversy about the claims of Jesus, there is mention of a group of Jews who had come to belief in Christ (8:30) but afterward apparently had given up this faith, so that Jesus called them »sons of the devil« (8:44). The reason why many first believers defected becomes apparent in chapter 9, where it is mentioned in the narrative about the man born blind that the parents of this man were afraid of confessing their conviction of faith that Jesus had healed their son, since everybody who confessed faith in Jesus as Christ would be expelled from the synagogue. Thus, in chapter 12, we have the final reflection of the evangelist about the lack of faith, or at least open faith, of many Jews, seeing the reason for this lack of courage in the threat that open believers of Christ would be excluded from the synagogues.

Joseph of Arimathea seems to be a positive example of a Jew who takes the courage to face danger for himself by confessing Christ openly, even defying the political authorities. At the time of the evangelist, the danger coming from Jewish authorities may have disappeared almost altogether, if not for the case that Jews of the diaspora who saw in the Christians a danger may have reported them to the Roman authorities. Much greater was probably the danger that Christians had to fear from those Roman authorities themselves. Richard J. Cassidy²¹ has called our attention to this concrete life situation of the Johannine Christians towards the end of the first and the beginning of the second century. If we consider this proposal, the person of Joseph of Arimathea, together with Nicodemus, may be particularly important for the historical readers of John. They may have served as examples that showed how to confess without fear faith in Christ in front of the Roman authorities, who may have been able to menace the lives of the Christians by the period the Fourth Gospel was written. Even readers of later times would be encouraged to take a similar stand in similar social and political circumstances.

21 Richard J. Cassidy, *The Fourth Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1992).

3. Conclusion

It has become apparent that the search for the purpose of the Fourth Gospel does not seem to find a satisfying answer in the affirmation that it is meant to lead to faith in Christ and to strengthen this faith. At least, this strengthening merits fuller attention. It seems that the Fourth Gospel was written to deepen the faith of Christians in Jesus as Son of God and Giver of Life, but at the same time also to encourage them to confess this faith openly, even under circumstances in which this confession would endanger their social position or even their lives. This appears both from the texts of the Fourth Gospel that speak explicitly about »confessing« and from the examples of fearless confession of Christ that characterize the Fourth Gospel.

It may be that in a moment of history in which Christianity has ceased to be the leading culture of the leading nations, and where hostility towards Christian faith and its adherents has increased in many countries, this message of the Fourth Gospel merits reconsideration. It may be that this particular Gospel, which has been rightly named the »spiritual gospel« by Origen, inspires Christians of today to stand up for their convictions and to face – like Nicodemus or the man born blind – the most serious social consequences in the confession of this Jesus of Nazareth, who also, according to John, died on the cross as a criminal but was raised from the dead and exalted by the Only One who is more powerful than the mighty ones of this world.

Die Ehre Gottes und die Ehre der Menschen im Johannesevangelium*

Zu den kostbarsten Kunstschatzen der Spätantike und des frühen Mittelalters gehören die Mosaiken der altrömischen Kirchen. Das älteste Apsismosaik altkirchlicher Basiliken befand sich in der konstantinischen Peterskirche. Nur wenige Fragmente sind von ihm erhalten, u. a. ein Brustbild des Paulus, der nach rechts zu Christus hinaufschaut – es wurde jüngst in der Eingangshalle der heutigen Peterskirche neu zugänglich gemacht, dabei freilich fälschlich als Bildnis des Petrus bezeichnet. Die Bildkomposition ist uns durch zahlreiche Abbildungen noch bekannt: Petrus und Paulus flankieren einen erhöhten Christus und weisen den Betrachter auf ihn hin. Christus erscheint verklärt über einer Landschaft, in deren Mitte aus einem Hügel die vier Paradiesesströme entspringen. An ihnen laben sich zwei Hirsche. Darunter ziehen von beiden Seiten je sechs Schafe aus einer Stadt heraus – zugleich Darstellungen der Städte Jerusalem und Bethlehem und Sinnbild des Himmlischen Jerusalem. Weitere Hinweise auf das himmlische Jerusalem kommen hinzu wie das Lamm, auf das sich der doppelte Zug der Schafe von rechts und von links hinzubewegt und das auf einem weiteren Hügel steht, aus dem die vier Paradiesesströme entfließen (eine Verbindung von Gen 2,10 und Offb 22,1; die Verdopplung des Motivs im Mosaik verdankt sich einer späteren Überarbeitung). Weitere Elemente kann man den Mosaiken der Basilika der heiligen Kosmas und Damian am Forum (frühes 6. Jh. n. Chr.) entnehmen, die offensichtlich weitgehend auf die Vorlage von Alt-Sankt Peter zurückgehen: die Symbole der vier Evangelisten, von denen diejenigen des Matthäus und Johannes noch zu sehen sind, das Lamm auf dem Buch der Geschichte zwischen den sieben Leuchtern, die vierundzwanzig Ältesten, die ihre Lorbeerkränze vorweisen usw. Die Palmen, die jeweils rechts und links das Hauptmosaik rahmen, verweisen schon auf das Motiv der Ehre. Auf der linken Palme sitzt gelegentlich ein Phönix, Symbol der Unsterblichkeit.

Diese kostbaren Mosaiken, die die Bildwelt altrömischer Kirchen des ersten

* Erstveröffentlichung in GuL 76 (2003) 83–91. Ursprünglich Abschiedsvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main am 8.2.2002.

Jahrtausends bei aller Variation weitgehend prägen, verdanken sich in starkem Maße der Offenbarung des Johannes. In ihrer Mitte steht der verherrlichte Christus bzw. das Lamm, das die Schöpfungsordnung vollendet (wie das Motiv der Paradiesesströme zeigt) und zugleich die Erlösung bringt und gerade so Ehre und Huldigung von den Menschen, vor allem von den Apostelfürsten und den durch die Lämmer symbolisierten Zwölf, aber auch von den vierundzwanzig Ältesten als den Repräsentanten des Gottesvolkes und von den Engeln empfängt. Die Heiligen ihrerseits sind in die himmlische Welt des erhöhten Christus ent-rückt, nehmen teil an der Ehre des Christus und können so auch als Fürsprecher angerufen werden. Auf die Evangelientradition verweist vor allem die Verlegung der Verherrlichungsszene an den Jordan, wie wir sie in St. Kosmas und Damian und seitdem häufiger finden. Hier erscholl ja nach den synoptischen Evangelien (Mk 1,11 par.) die Stimme vom Himmel: »Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe«.

Es erscheint reizvoll, in diesen Bildwerken des ersten Jahrtausends auch einen Einfluss johanneischer Theologie zu sehen, waren doch die Künstler von der griechischen Kirche geprägt, für die der Evangelist Johannes »der Theologe« schlechthin war. Das Christusbild ist nicht das des Gekreuzigten, sondern des zum Vater Erhöhten. In seinen Glanz sind diejenigen Menschen hineingenommen, die ihm in Leben und Sterben die Treue gehalten haben. In den frühchristlichen Apsismosaiken sind es ausschließlich die Märtyrer, die in die Gemeinschaft Christi aufgenommen erscheinen. Damit klingen schon eine ganze Reihe von Themen an, die im Johannesevangelium entfaltet werden: der »Glanz« Christi, der »geschaut« werden kann, als Teilhabe an der Lichtwelt Gottes, und die Ehre, die auch denjenigen Menschen zuteil wird, die um Christi und des Glaubens willen alles auf Spiel gesetzt haben. Wenden wir uns also dem biblischen Thema dieser Vorlesung zu: »Die Ehre Gottes und die Ehre der Menschen im Johannesevangelium«.

1. Sprachlicher Überblick

Es sind vor allem zwei Wörter, die im Johannesevangelium von »Ehre«, »Glanz« und »verherrlichen« sprechen: das Substantiv δόξα und das Verb δοξάζειν, oft im Passiv gebraucht. Daneben tritt die Wortgruppe τιμή (»Ansehen«, vgl. Joh 4,44) und τιμάω »ehren« (Joh 5,23; 8,49; 12,26).

Das Substantiv δόξα, »Herrlichkeit«, »Glanz«, »Ansehen«, »Ehre« kommt im Johannesevangelium vor allem in zwei Verbindungen vor: man kann die »Herrlichkeit« Gottes oder Christi »schauen«, oder es geht um das »Suchen« oder »Lieben« des »Ansehens« oder der »Ehre«. Zur ersten Gruppe gehören die Stellen, an denen etwa vom »Schauen« der »Herrlichkeit« des fleischgewordenen

Logos (Joh 1,14) oder des Glanzes Jesu, der sich in seinen Zeichen offenbart (Joh 2,11; 11,40; vgl. 11,4), die Rede ist. Schon Jesaja sah die Herrlichkeit Jesu im Voraus (12,41). Die Jünger sollen dereinst die Herrlichkeit Jesu beim Vater sehen (17,24). Die zweite Reihe von Texten spricht von der Suche nach »Ehre«, vom »Empfangen« von »Ehre« oder der »Liebe« der »Ehre«. Hier sind vor allem die Kapitel 5 (Vv. 41 und 44), 7 (V. 18) und 8 (Vv. 50 und 54) zu nennen, mit einem Echo in Joh 9,24 und einer abschließenden Behandlung in 12,43. Vor allem diesen Textstellen werden wir nachgehen. Die verbleibenden Stellen Joh 17,5.22 werden unter 3. behandelt.

Das Verb $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ »verherrlichen« wird im erzählenden Teil des Johannes-evangeliums ausschließlich auf Jesus bezogen, und zwar zumeist im Zusammenhang mit der Vollendung seines Lebens in der »Stunde« seines Heimgangs zum Vater (vgl. Joh 7,39; 12,16.23.28 2x). Das Zeichen der Auferweckung des Lazarus dürfte als Vorverweis auf Jesu eigene Auferstehung gleichfalls in diesen Zusammenhang gehören (11,4). In den Abschiedsreden ist von der wechselseitigen Verherrlichung von Vater (13,31; 14,13; 15,8; 17,1.4) und Sohn (13,31f; 16,14; 17,1.5) bzw. der Verherrlichung des Sohnes durch die Jünger (17,10) die Rede. Für die Fragestellung nach der Entscheidung zwischen der Ehre Gottes und der Ehre der Menschen ist erneut Joh 8,54 von Bedeutung. Jesus verherrlicht sich nicht selbst, sondern erwartet seine Ehre vom Vater. Eben dadurch kann er auch Beispiel für die Jünger werden. Gehen wir also den Textabschnitten näher nach, die von dieser Entscheidung zwischen der Ehre Gottes und derjenigen der Menschen sprechen.

2. Die Wahl zwischen der Ehre Gottes und der Ehre der Menschen

Der erste Text, der ausführlich von unserem Thema spricht, findet sich gegen Ende von Kap. 5 im Johannesevangelium (5,41 – 44). Im Anschluss an die Heilung des Gelähmten vom Teich Betesda kommt es zu Kontroversen zwischen Jesus und den Jerusalemer »Juden« über die am Sabbat vollbrachte Heilung. Jesus weist im Rahmen dieser Kontroverse von immer neuen Gesichtspunkten aus darauf hin, dass er nicht aus sich heraus handelt, sondern in Einheit mit dem Vater. In den Versen 19 – 30 rahmt und prägt dieser Gedanke den ganzen Unterabschnitt. Die Verse 31 – 40 sind in Entsprechung dazu von der Aussage bestimmt, dass Jesus nicht über sich selbst Zeugnis ablegt und dass sein Anspruch auf Glauben deshalb gerechtfertigt sein muss. In einem dritten Gedankengang (V. 41 – 44) nimmt Jesus für sich in Anspruch, nicht von Menschen Ehre anzu-

nehmen, sondern allein von Gott. Das kleine Redestück ist von starken Oppositionen gekennzeichnet. Es entsprechen sich auf der Seite Jesu:

- keine Ehre von Menschen annehmen
- nicht in eigenem Namen kommen
- im Namen seines Vaters kommen
- die Ehre vom alleinigen Gott her suchen;

dem stehen auf der Seite der Gegner Jesu gegenüber:

- Ehre voneinander empfangen
- im eigenen Namen kommen
- die Liebe Gottes nicht haben
- die Ehre vom alleinigen Gott nicht suchen.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die Liebe Gottes. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, steht hier im Hintergrund das Hauptgebot von Dtn 6,4ff, das mit dem Bekenntnis zu dem alleinigen Gott beginnt und die Liebe dieses Gottes aus ganzem Herzen und mit allen Kräften fordert. Dass Johannes hier auf diesen für den Glauben und das Ethos Israels gleichermaßen zentralen Text zurückgreift, geht aus der Verbindung der Liebe zu Gott mit dem Bekenntnis seiner Einzigkeit hervor, die sich gerade hier bei Johannes findet (»Ich habe erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt«, V. 42; »Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander empfangt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?«, V. 44). Das Suchen der eigenen Ehre ist also nicht irgendeine Fehlhaltung, sondern läuft dem Hauptgebot Israels direkt zuwider. Es gilt, sich zwischen der eigenen Ehre und derjenigen Gottes zu entscheiden, und damit zugleich zwischen der Ehre, die von Gott kommt, und derjenigen, die nur Menschen einander verleihen können.

Eine verwandte Stelle, die gleichfalls auf das Hauptgebot Israels zurückgreift, ist Joh 8,41 f, wo die Jesus ablehnenden »Juden« behaupten, Gott als einzigen Vater zu besitzen, Jesus ihnen aber entgegenhält, dass sie in diesem Falle auch ihn lieben müssten. Von diesem Vater sei er ja gesandt.

Zuvor war in Kapitel 7 noch einmal das Thema des Suchens der eigenen Ehre aufgegriffen worden, wohl im Rückgriff auf Kap. 5. Hier heißt es: »Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt, hat, der ist glaubwürdig, und in ihm ist keine Falschheit« (7,18). Über den Text von Kap. 5 hinaus wird hier die Glaubwürdigkeit Jesu deutlicher mit seiner Verkündigung in Verbindung gebracht. Wenn und soweit er nicht seine eigene Botschaft ausrichtet, sondern die des Vaters, versucht er für sich auch keinen Ruhm zu erwerben. So ist seine Botschaft schon aus diesem Grunde glaubwürdig. Erneut wird dieses Verhalten Jesu einem anderen gegenüberge-

stellt, nämlich demjenigen, das die eigene Anerkennung auf Worte im eigenen Namen gründet.

Es war schon von Kap. 8 die Rede gewesen. In 8,30–59 findet sich eine der heftigsten Kontroversen zwischen Jesus und den »Juden« im Johannesevangelium. Sie verliert nur deswegen etwas an Brisanz, weil es sich bei der Gruppe, mit der sich Jesus auseinandersetzt, entsprechend 8,30 um Juden handelt, die zum Glauben an Jesus gekommen waren, also solche, die ursprünglich für Jesus offen waren, sich aber an dem für den johanneischen Christus typischen Hoheitsanspruch stießen. Erneut kommt hier die Grundhaltung zur Sprache, die die Gegner Jesu von ihm selbst unterscheidet. Auf den Vorwurf, Jesus sei von einem Dämon besessen, entgegnet dieser: »Ich bin von keinem Dämon besessen, sondern ich ehre meinen Vater; ihr aber schmäht mich« (8,49). Die Logik der Argumentation ist nicht auf den ersten Blick zu durchschauen. Sie setzt erneut das Bewusstsein Jesu voraus, vom Vater zu kommen und auf ihn ausgerichtet zu sein, d. h. ihn zu »ehren«. Die Juden müssten diese Tatsache anerkennen und ihm darum die Ehre erweisen, die Gott und dem von ihm Gesandten zukommt. Doch tun sie das Gegenteil: sie schmähen Jesus. Mit dem charakteristisch johanneischen Verb *δοξάζειν* »verherrlichen« heißt es darum folgerichtig im folgenden Vers: »Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht (verherrliche mich nicht selbst); doch es gibt einen, der darauf bedacht ist und der richtet« (8,50). Jesus die ihm geschuldete Ehre zu verweigern, führt also zum Gericht, und dies umso mehr, als er seine Ehre ja nicht von sich aus sucht. Anders gesagt: »Wenn ich mich selbst ehre, so gilt meine Ehre nichts. Mein Vater ist es, der mich ehrt, er, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott« (8,54). Erneut sind wir nicht weit vom Hauptgebot Israels entfernt. Das Bekenntnis zu Gott müsste auch zum Glauben an Christus führen, da er ja im Namen Gottes spricht und handelt. Seine Glaubwürdigkeit kommt gerade dadurch zum Ausdruck, dass er nicht seine eigene Ehre sucht, sondern diejenige dessen, der ihn gesandt hat.

Im Rückblick auf die großen Kontroversen zwischen Jesus und den ihn ablehnenden »Juden« aus Jerusalem versucht der Evangelist abschließend auf die Frage eine Antwort zu finden, warum Jesus letztendlich nicht von den Vertretern seines Volkes angenommen wurde und warum selbst diejenigen, die zum Glauben an ihn gekommen waren, diesen Glauben oft nicht zu bekennen wagten. Der Grund ist der gleiche, mit dem wir jetzt bereits vertraut sind: »Dennoch kamen viele zum Glauben an ihn; aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht offen, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden. Denn sie liebten das Ansehen bei den Menschen mehr als das Ansehen bei Gott« (12,43).

An dieser Stelle ist ein Doppeltes bemerkenswert. Zum einen wird hier deutlich, wie man sich die Auseinandersetzung um die Ehre Gottes oder der Menschen konkret vorzustellen hat. Die Texte des Johannesevangeliums, die davon sprechen, sind offenbar unter dem Einfluss der Lebenssituation des

Evangelisten und seiner Gemeinde entstanden. In der Auseinandersetzung mit einer benachbarten Synagoge, aus der wohl viele johanneische Christen stammten, mussten die neuen Jünger Jesu auch um ihre soziale Stellung fürchten. Sie waren in Gefahr, ihren guten Ruf, ihre Stellung und vielleicht auch ihren Lebensraum und –unterhalt zu verlieren. Solche Christen, die ihren Glauben an Jesus u.U. geheim hielten, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden (vgl. auch Joh 9,22; 16,2), wurden vom Evangelisten ermutigt, offen zu ihrer Glaubenseinsicht zu stehen und diese auch zu bekennen. Ein Beispiel solchen Verhaltens ist der Blindgeborene von Joh 9, der die Aufforderung der Pharisäer »Gib Gott die Ehre!« (9,24) wörtlich nimmt und um des Bekenntnisses zu Jesus willen den Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft in Kauf nimmt (9,34). Ganz offensichtlich sollen sich Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums in solchen Gestalten wiederfinden.

Der andere Grund, warum der Rückblick des Evangelisten auf die Haltung der Hörer Jesu in Joh 12,43 so bedeutsam ist, ist der Textzusammenhang von Joh 12,20–43. Es lässt sich zeigen, dass hinter dem gesamten Abschnitt in starkem Maße das Jesajabuch steht. Nicht nur, dass der Prophet im näheren Kontext dreimal namentlich genannt wird (12,38f.41) und zwei wörtliche Zitate aus seinem Buche aufgenommen werden (Jes 53,1 LXX in V. 38, Jes 6,9f in V. 40). Vor allem das sog. Vierte Lied des Gottesknechts scheint den ganzen Abschnitt vom Kommen der Griechen zu Jesus von 12,20f an zu prägen und zu bestimmen, vor allem der Anfangsvers dieses Liedes, der für die johanneische Theologie im allgemeinen und für den genannten Abschnitt im besonderen von kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Er lautet nach der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta: »Seht, mein Knecht wird Verständnis haben, er wird überaus erhöht und verherrlicht werden«. Das charakteristisch johanneische Begriffspaar vom ὑψωθῆναι und δοξασθῆναι Jesu hat hier (und nur hier) seine Textgrundlage. Bereits in 12,23 bricht Jesus angesichts der auf ihn zukommenden Griechen in die Worte aus: »Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird«. Weitere Aussagen zu Jesu Erhöhung und Verherrlichung folgen. Sie sollen weiter unten behandelt werden. Erwähnt sei hier nur noch, dass auch in diesem Zusammenhang vom Verhalten der Jünger die Rede ist. Sie sollen bereit sein, um Jesus willen alles, ja auch das Leben preiszugeben. Eben darin werden sie Ehre empfangen: »Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach; und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein. Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren« (12,26).

3. Der Glanz der Vollendung

Schon früh kündigt sich im Johannesevangelium das Thema einer kommenden »Verherrlichung« Jesu an. Zum ersten Mal ist davon im Rahmen des Laubhüttenfestes die Rede. Am letzten Tag dieses großen Festes lädt Jesus seine Zuhörerschaft im Tempelbereich ein, zu ihm zu kommen und zu trinken. Er selbst ist der Quell lebendigen Wassers, Sinnbild des Geistes, den Gott seinem Volk verheißen hat. Diese endzeitliche Gabe ist freilich im Sinne des Evangelisten an den Heimgang Jesu zum Vater gebunden, in seiner Sprache: an Jesu »Verherrlichung«: »Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (7,39).

Erst im Lichte von Ostern, johanneisch gesprochen von der »Verherrlichung« Jesu her, können die Jünger auch Handlungen verstehen, die ihnen zunächst nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung aufgegangen waren wie die feierliche Einholung Jesu als Messias Königs in Jerusalem: »Das alles verstanden seine Jünger zunächst nichts; als Jesus aber verherrlicht war, da wurde ihnen bewusst, dass es so über ihn in der Schrift stand und dass man so an ihm gehandelt hatte« (12,16).

Wir hatten bereits gesehen, wie Jesus im Kommen der Griechen zu ihm das universale Heil für alle Völker kommen sieht, das an seinen eigenen Heimgang gebunden ist. Die Stunde dieses Heils ist auch diejenige der Verherrlichung Jesu als des Menschensohnes (12,23). Die Bitte Jesu, mit der er bereitwillig in den Tod geht, lautet: »Vater, verherrliche deinen Namen!« Sie erhält die Antwort durch die Himmelsstimme: »Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen« (12,28). Diese Verherrlichung Gottes ist aber aufs engste an die »Erhöhung« Jesu (am Kreuz und zum Vater) und an seine »Verherrlichung« gebunden. Von dort aus wird er alle an sich ziehen (12,32).

Diese Motivwelt durchzieht in der Folge die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium. Sie werden eingeleitet durch ein fünfzeiliges Jesuswort: »Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen« (13,31 f). Ausgelöst wird dieses Wort durch den Fortgang des Verräters in die »Nacht« (13,30). Nichts kann den Weg Jesu in sein Leiden und in seine Verherrlichung mehr aufhalten. Diese Verherrlichung wird auch diejenige Gottes sein – des Vaters, der ihn gesandt hat. Der etwas komplizierte Aufbau der Texteinheit könnte, wie ich einmal vorgeschlagen habe, darauf zurückgehen, dass das hymnische Fragment ursprünglich nur aus den ersten beiden Zeilen bestand: »Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht« (V. 31). Es würde sich dabei um eine hymnische Formel der frühen Kirche handeln, als Parallelismus aufgebaut, in der die Gemeinde die Verherrlichung ihres himmlischen Herrn besang. Ähnliche kultische Lieder

finden sich gehäuft in der Offenbarung des Johannes. Der Evangelist hätte dieses Fragment in seinen Evangelienzusammenhang eingebaut. Dabei stieß er freilich auf das Problem, dass Jesus seine Passion und seine Verherrlichung in Tod und Auferstehung dann ja noch vor sich hatte. So konnte und musste er den Gedanken der Verherrlichung Jesu mit dem Beginn der Passion – dem Fortgang des Verräters – mit dem Ausblick auf die noch ausstehende Vollendung der »Herrlichkeit Christi« verbinden. So kam es dann zu den weiteren drei Zeilen: »Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen« (V. 32).

Die nächsten Kapitel variieren das Thema. Nach Joh 14,13 wird der Vater dadurch verherrlicht, dass er tut, worum ihn die Jünger im Namen Jesu gebeten haben; nach 15,8 dadurch, dass die Hörer Jesu reiche Frucht bringen und dadurch Jünger Jesu werden. Nach 16,14 wird der Geist-Paraklet von den Worten Jesu nehmen und es verkünden und Jesus so verherrlichen. Diese drei Texte verweisen dabei schon auf die nachösterliche Stunde der Kirche.

Eine letzte große Zusammenfassung des Themas der »Verherrlichung« bietet das sog. Hohepriesterliche Gebet Jesu in Joh 17, mit dem die Abschiedsreden schließen. Es atmet durch und durch johanneischen Geist, auch wenn es sich in seinen großen Themen aus der Überlieferung speist. Vermutlich haben hier vor allem zwei Textbereiche eingewirkt: das Gebet Jesu am Ölberg mit der vertrauensvollen Anrede Gottes als »Vater« und dem »Kommen der Stunde« (Mk 14,36.41 par.) und die Theologie des Leidenden Gottesknechts von Jes 52,13–53,12, die wir schon hinter dem Abschnitt Joh 12,20–43 fanden. Von hier stammt wohl vor allem das Thema der »Verherrlichung« Jesu und des Vaters, das das Gebet von Anfang an durchzieht: »Vater, die Stunde ist da. Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrlicht« (Joh 17,1).

So wie Jesus den Vater auf Erden verherrlicht hat (17,4), so soll ihn der Vater nun verherrlichen, und zwar mit der Herrlichkeit, die dem Sohn vor Erschaffung der Welt zukam (17,5). Der letzte Gedanke ist neu und verbindet die Verherrlichung Jesu in seinem Tod und Heimgang mit seiner Präexistenz beim Vater.

Im Folgenden weitete sich der Blick Jesu und bezieht auch ausdrücklich die Jünger mit ein. Sie sind Jesus vom Vater gegeben und bleiben dessen Eigentum, doch gereichen sie zugleich Jesus zur Ehre: »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein; in ihnen bin ich verherrlicht« (17,10). In ihnen scheint denn auch die Herrlichkeit Christi auf: »Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind« (17,22). Der Glanz der Einheit von Vater und Sohn kann also nur aufstrahlen, wenn die Jünger auch unter sich eins sind. Bleiben die Jünger mit Jesus und untereinander verbunden, dann werden sie auch Christus in seiner Herrlichkeit schauen: »Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt« (17,24). Man wird unwillkürlich an

den Augenblick denken, an dem der Glaube der Jünger ins Schauen übergeht. Aber im Sinne des Prologs kann auch an die Schau der Herrlichkeit Christi durch die gläubige Gemeinde gedacht sein, die ihr schon hier und jetzt geschenkt ist (vgl. Joh 1,14).

In überraschender Weise wird der Gedanke der Verherrlichung noch im möglicherweise später zugefügten Kapitel 21 aufgegriffen. Jesus ist seinen Jüngern am See Tiberias erschienen und hat ihnen ein Frühstück bereitet. Im Anschluss daran fragt er Petrus dreimal nach seiner Liebe zu ihm. Es folgt ein Wort, in dem Jesus dem Petrus voraussagt, dass man ihn in seinen alten Tagen dahin führen werde, wohin er nicht gehen wolle. Das Evangelist deutet das mit den Worten: »Das sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde« (21,19). Für die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums schließt sich hier ein Kreis. Die ganz erste Hälfte des Evangeliums war von der Entscheidung zwischen der Ehre Gottes und der Ehre der Menschen bestimmt gewesen. Abschließend kommt das Evangelium auf diesen existentiellen Aspekt zurück. Es gilt, sich zu entscheiden zwischen der Ehre, die man innerhalb dieser Welt von den Menschen erhält, und der Ehre, die man in Leben und Sterben Gott zukommen lässt und an der man dann durch Christus auch selber teilnehmen können (vgl. oben zu Joh 17,10 und 22). Für die Leserschaft des Johannesevangeliums ist Petrus trotz seiner Schwächen Identifikationsfigur. Hat er einmal die Liebe zu Jesus erneuert und seine dreifache Verleugnung durch sein dreifaches Bekenntnis der Liebe zu Jesus wettgemacht, dann kann er auch als Beispiel des Jüngers gelten, der für Jesus alles, selbst sein Leben aufs Spiel setzt, dabei aber sich selbst gewinnt: »Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren« (12,26).

In vielen Teilen der Welt ist es heute keine Selbstverständlichkeit mehr, den Glauben an Jesus zu leben und zu bekennen, so wie dies auch zur Zeit des Evangelisten der Fall war. Unter dieser Rücksicht könnte das Johannesevangelium auch für heutige Leserinnen und Leser eine neue Aktualität gewinnen. Man muss es nur von dem Vorurteil befreien, es wolle eine rein innerliche Frömmigkeit vermitteln und sei eine Art Handbuch der Mystik. Das ist es vielleicht auch, aber diese Mystik führt nicht aus der Welt heraus, sondern erst recht in sie hinein.

»Ich habe gesagt: Ihr seid Götter«.* Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36

Im 10. Kapitel des Johannesevangeliums findet sich im Anschluss an die Hirtenrede (10,1–21) ein Abschnitt, in dem Jesus auf die Frage antwortet, ob er der Messias sei, und in dem er seinen Anspruch rechtfertigt, göttliche Würde für sich in Anspruch nehmen zu dürfen (10,22–39). Jesus greift für die Rechtfertigung dieses Anspruchs auf ein Wort aus der Schrift zurück: Ps 82,6: »Ich habe gesagt: Ihr seid Götter«. Aus diesem Schriftwort leitet er seine Berechtigung ab, sich als Sohn Gottes zu bezeichnen. Die Argumentation dieses Abschnitts ist seit jeher auf Befremden gestoßen. Überall sonst im Neuen Testament wird Wert auf die besondere Weise gelegt, in der Jesus von sich aussagt, Gottes Sohn zu sein. Überall sonst wird die Gotteskindschaft oder göttliche Würde von Menschen von der Teilnahme an der Gotteskindschaft und göttlichen Würde Jesu abgeleitet und nicht umgekehrt. So spricht man denn auch häufig bei der Argumentation von Joh 10,34–36 von einem *argumentum ad hominem* oder *argumentum ad homines*, das nicht wörtlich zu nehmen ist und nur so weit überzeugt, als die Gegenseite zuzugestehen bereit ist¹. Heute überwiegen freilich die Autoren, die das Argument Jesu wörtlich nehmen im Sinne eines *a fortiori*-Argumentes bzw. eines Arguments nach der Art des jüdischen Schlusses vom Leichterem auf das Schwerere (*qal wachomer*)². Es fragt sich dann, wie der Schluss genauer zu verstehen ist und welche Folgen sich möglicherweise daraus ergeben. Das Ergebnis wird zu einigen grundsätzlichen Erwägungen führen, die hier gern und dankbar Peter Knauer gewidmet werden. Sie betreffen das Verhältnis von Gotteskindschaft Jesu, Israels, der Christen und in einem weiteren Sinne aller Menschen.

* Erstveröffentlichung in G. GÄDE, Hrsg., Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14), Münster: LIT Verlag 2005, 101–113.

1 So zuletzt C. K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes (KEK.S), Göttingen 1990, 384.

2 So gleichfalls BARRETT, a. a. O.; K. WENGST, Das Johannesevangelium I (ThKNT 4.1), Stuttgart 2000, 395 f.

1. Der Kontext

Das Jesuswort von Joh 10,34–36, das unser Schriftzitat enthält, gehört zu dem größeren Textzusammenhang Joh 10,22–39. Den äußeren Rahmen bietet das im Winter gefeierte Fest der Tempelweihe, das in 10,22 erwähnt ist. Jesus befindet sich im Tempelbereich in der sog. Halle Salomons, die bislang nicht genau lokalisiert werden konnte. Mit dem Tempelweihfest kommt ein Zyklus jüdischer Feste zum Abschluss, der möglicherweise schon in Joh 5,1 mit dem Wochenfest beginnt³, mit dem Laubhüttenfest von Joh 7,2 weitergeführt wird und nach dem Tempelweihfest von 10,22 dann zum letzten Paschafest Jesu hinführt (11,55). Zusammen mit dem Paschafest von 2,11 würde sich so ein Jahreszyklus ergeben, in den das öffentliche Leben Jesu nach Johannes hineingestellt wird.⁴ Das Paschafest von 6,4 bliebe dann außerhalb dieses Zyklus. Jesus scheint zu diesem Fest auch nicht nach Jerusalem hinaufzupilgern. Das Fest wird bereits stark im Lichte der christlichen Eucharistiefeyer interpretiert, und der Gedanke ist erwägenswert, ob wir es hier möglicherweise mit einem johanneischen Nachtrag zu tun haben. Die mühsame Einfügung von Joh 6 in seinen Kontext würde für eine solche Hypothese sprechen.⁵ Die großen Kontroversen in Jerusalem um Wesen und Anspruch Jesu in Joh 5 und 7–10 würden so noch enger zusammen rücken. Unser Abschnitt Joh 10,22–39 stünde am Ende dieser Kontroversen. Er enthält auch theologische Zielaussagen, die nicht mehr zu überbieten sind: »Ich und der Vater sind eins« (10,30) und die Einsicht, »dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin« (10,38).

Es empfiehlt sich, eben diese beiden Zielaussagen für die Gliederung von Joh 10,22–39 heranzuziehen. Es ergäben sich damit zwei ähnlich aufgebaute Unterabschnitte. Der erste Redegang zwischen Jesus und seinen jüdischen Gesprächspartnern reicht von V. 22 bis V. 31. Nach der Einführung in die Szenerie V. 22 fordern die »Juden« (d.h. die Jesus gegenüber kritisch eingestellten Gesprächspartner Jesu in Jerusalem) Jesus ultimativ auf, ihnen zu sagen, ob er der Christus sei (V. 23). Jesus verweist in seiner Antwort zunächst auf seine Worte (V. 25b) und dann auf seine Werke (V. 25d), muss aber feststellen, dass die »Juden« ihm keinen Glauben schenken (V. 25c.26a). Dies liegt daran, dass sie nicht zu seinen Schafen gehören (V. 26b). Es folgt eine positive Ausführung zum Ver-

3 Argumente dafür finden sich auf der Grundlage des jüdischen Lektionars bei A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, 69 f, die sich freilich für das jüdische Neujahrsfest als Fest von Joh 5,1 entscheidet.

4 Ähnlich zuletzt F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), Collegeville, Minnesota 1998, 164, der freilich Joh 5,1–47 unter das Thema »Jesus and the Sabbath« stellt.

5 Vgl. J. BEUTLER, *Zur Struktur von Johannes 6*: SNTU 16 (1991) 89–104: 89 mit Anm. 2 = ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart 1998, 247–262: 247 mit Anm. 2.

hältnis der Schafe Jesu zu ihm als dem Hirten, die auf Joh 10,1 – 18 zurückgreift (V. 27 – 29) und zu der Zielaussage von Jesu Einheit mit dem Vater zuläuft (V. 30). Die Reaktion der Zuhörer Jesu ist nicht verbal, sondern handgreiflich: sie greifen zu Steinen, um ihn zu töten (V. 31).

Der zweite Unterabschnitt läuft dem ersten weitgehend parallel. Jesus hält den »Juden«, die ihn wegen Gotteslästerung steinigen wollen, erneut seine Werke entgegen: sie sind »gut« und ihm von Gott gegeben (V. 32). Die »Juden« werfen Jesus denn auch nicht seine Werke, sondern seine Worte vor, weil er sich als Mensch göttliche Würde angemaßt habe (V. 33). Auf diesen Vorwurf antwortet Jesus mit dem Schriftzitat von Ps 82,6 (V. 34 – 36). Anschließend verweist Jesus erneut auf seine Werke. Sie zeigen, dass er eins mit dem Vater ist (V. 38). Die »Juden« reagieren erneut nicht-verbal: sie versuchen, Jesus zu ergreifen, doch er entkommt ihren Händen (V. 39). Die zwei Hinweise auf die Werke Jesu rahmen also in diesem Unterabschnitt das Thema der Worte Jesu. Im ersten Unterabschnitt folgt der Hinweis auf die Werke demjenigen auf die Worte Jesu. Eine solche Abfolge ist im Johannesevangelium auch sonst anzutreffen und scheint für den Gedanken der Offenbarung Jesu in Wort und Werk charakteristisch zu sein (vgl. Joh 14,10f; 15,22.24).

2. Das Verständnis von Ps 82 in der jüdischen Tradition

Wenn das Argument für die göttliche Würde bzw. Gottessohnschaft Jesu in Joh 10,34 – 36 aus Ps 82,6 recht verstanden werden soll, ist es nötig, zunächst nach dem Verständnis dieses Psalms und dieses Verses im Alten Testament und in der jüdischen Tradition zu fragen.

2.1 Das ursprüngliche Verständnis von Ps 82

Lange hat die christliche Auslegungsgeschichte in Ps 82 eine Auseinandersetzung mit menschlichen Richtern gesehen.⁶ Dass göttlichen Wesen angedroht werden könnte, sie würden wie Menschenkinder sterben, schien undenkbar. Erst in neuerer Zeit setzt sich die Einsicht durch, dass es sich in unserm Psalm um ein göttliches Strafgericht über Wesen des himmlischen Hofstaats handelt. Die Veröffentlichung der ugaritischen Texte von Ras Schamra seit dem Zweiten Weltkrieg hat dazu nicht unwesentlich beigetragen und ähnliche Texte im Alten Testament neu entdecken lassen. Nach Ps 86,1 erhebt sich Gott inmitten der

⁶ Vgl. zum Folgenden H.-W. JÜNGLING, *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82 (SBS 38)*, Stuttgart 1969.

Versammlung der Götter zum Gericht. Nach den Versen 2–5 hält er ihnen ihr Vergehen vor: sie hätten die Aufgabe gehabt, für Recht und Gerechtigkeit auf Erden zu sorgen. Dieser Aufgabe sind sie nicht nachgekommen. So ergeht über sie das Urteil: obwohl sie Götter und Söhne des Höchsten sind, müssen sie sterben wie Menschenkinder. Sie werden von ihrem Thron gestoßen (V. 6f). Den Schluss des Psalms bildet eine Bitte, dass Gott allen Völkern sein Recht schenken möge. Er hat sich ja als derjenige erwiesen, dem alle Völker gehören.

Die hier vorausgesetzte Vorstellung von mehreren Göttern, die mit dem Gott Israels in einem göttlichen Thronrat sitzen, hat vermutlich schon in frühen Zeiten Befremden ausgelöst. Dies zeigt sich in den alten Übersetzungen des Psalms. Die Septuaginta hat den ursprünglichen Wortlaut noch verhältnismäßig getreu gewahrt. In V. 1 liest sie: »Gott steht auf in der Versammlung der Götter, in der Mitte richtet er die Götter« (ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρίνει). In der zweiten Vershälfte ist also die Vorstellung von einem Gerichtsspruch Gottes inmitten der Götter aufgegeben und werden die Götter Betroffene des göttlichen Gerichtsspruchs. Die Übersetzung von V. 6 folgt in der Septuaginta getreu dem hebräischen Original.

Die syrische Übersetzung der Peschitta ersetzt in V. 1 bereits die »Götter« durch »Engel«. Es sind also immer noch Himmelswesen im Blick, aber keine Götter mehr, da der Gedanke eines himmlischen Thronrats Gottes wohl schon verloren gegangen war. Nur in V. 6 folgt der syrische Text noch dem hebräischen Original, wobei dann die Bezeichnung »Götter« vielleicht schon metaphorisch verstanden wird. Im Targum der Polygotte von Walton⁷ treten menschliche Wesen an die Stelle der »Götter« von V. 1. »Gottes Gezelt ist in der Versammlung der Gerechten, die stark sind im Gesetz; inmitten der Richter der Wahrheit spricht er Recht«. Hier begegnet erstmalig die Deutung von Ps 82 auf menschliche Richter. Die »Götter« und »Söhne des Höchsten« in V. 6 werden zu »Engeln«, dienen aber nur zum Vergleich: »Ihr habt gegolten wie Engel, und wie Engel (ܐܢܘܢ) wart ihr erhaben«. So gilt die Aussage weiter den menschlichen Richtern, wie dies auch in einem Teil der übrigen rabbinischen Literatur der Fall ist. Sie trifft dann in V. 7 das göttliche Verdikt, nachdem sie ihre Aufgabe nicht erfüllt haben.

2.2 Ps 82,6 in der rabbinischen Interpretation

Ein Teil der rabbinischen Literatur deutet die Gottwesen von Ps 82 gleichfalls auf menschliche Richter. Hier ist der späte Psalmenmidrasch zu nennen, der vielleicht erst auf das Ende des 1. Jahrtausends zurückgeht, aber wohl durchgängig

7 B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*, III, London 1656.

älteres Material aus der Zeit des Talmud enthält. In diesem Text werden die »Götter« schon in Ps 82,1 als »Richter« verstanden.⁸ Die Begründung sieht der Psalmenmidrasch in Ex 22,8, wo die jüdische Interpretation die Anweisung, einen Streitfall in einer unklaren Entschädigungsfrage vor »Elohim« zu bringen, als Anweisung versteht, ihn vor »Richter« zu bringen. Vermutlich in die gleiche Zeit weist bBer 1,6. In diesem Text wird Ps 82,1 nacheinander auf das Zusammensein von Gläubigen im Bethaus, auf das Zusammenkommen einer (aus zehn Mitgliedern bestehenden) Gemeinde oder auf das Zusammentreffen eines aus drei Personen bestehenden Richterkollegiums gedeutet:

»Rabin b. R. Ada sagte im Namen des R. Jiçaq: Woher dies, dass der Heilige, gebenedeiet sei er, sich im Bethaus aufhält? – denn es heißt: *Gott steht in der Gottesgemeinde*. Und woher dies, dass bei zehn Betenden sich die göttliche Niederlassung befindet? – denn es heißt: *Gott steht in der Gottesgemeinde*. Und woher dies, dass bei drei Betenden sich die göttliche Niederlassung befindet? – denn es heißt: *Er richtet in der Mitte der Richter* (Ps 82,1)«. ⁹

Eine andere Deutung von Psalm 82 in der rabbinischen Literatur ist häufiger. Nach ihr gilt die Aussage von Ps 82,6 den Israeliten beim Empfang der Tora am Sinai.¹⁰ Sie fürchten, beim Vernehmen der Stimme Gottes sterben zu müssen, doch wird ihnen zugesichert, dass sie sich nicht zu fürchten brauchten (Ex 20,19f). Nach dem Midrasch hat der Engel des Todes zunächst keine Macht über die Israeliten. Von ihnen gilt das Wort »Ihr seid Götter« (Ps 82,6). Sie sind also wie Gott unsterblich. Doch nachdem die Israeliten dem Herrn untreu geworden sind, müssen sie hören: »Ihr sollt sterben wie Menschen«. (V. 7) Diese Tradition ist auch im Babylonischen Talmud aufgenommen, wo sie im Traktat Aboda Zara (5a) in zweifacher Form vorkommt: In einem Wort, das Resch Lakisch (um 250) zugeschrieben wird, sollten die Israeliten ihren Vorfahren am Sinai danken, dass sie gesündigt hätten, denn nur so sei der Geschlechtstrieb in die Welt gekommen.

8 The Midrash of Psalms, II. Translated from the Hebrew and Aramaic by W. G. BRAUDE (YJS 13), New Haven, Connecticut 1959.

9 Text nach: Der babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah, hrsg. von L. GOLDSCHMIDT, Berlin und Wien 1925, Bd. I.

10 Die im Folgenden verwendeten Texte finden sich bei: J. H. NEYREY, »I said you are Gods«: Ps 82,6 and John 10: JBL 108 (1989) 647–663: hier 655–659. Er verweist u. a. auf Mekilta de-Rabbi Ishmael, Tractate bahodesh 9 (trans. Jacob Lauterbach), Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1933, jetzt paperback edition 1976, II, 271 f.; Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy, trans. Reuven Hammer, New Haven 1986, Piska 320, p. 329; jetzt in deutscher Ausgabe: Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium, übers. und erkl. von Hans Bietenhard (Judaica et Christiana 8), Bern 1984, 776 f.: »Söhne seid ihr, in denen keine Treue ist. Ihr standet am Berge Sinai und sprach: ›Alles, was J' geboten hat, wollen wir tun und darauf hören‹ (Ex 24,7). ›Wohl habe ich gesprochen: Götter seid ihr‹ (Ps 82,6). Als ihr zum (goldenen) Kalbe sprach: ›Das sind deine Götter, Israel‹ (Ex 32,4), da habe ich zu euch gesagt: ›Doch wahrlich, wie Menschen sollt ihr sterben‹ (Ps 82,7).«

Nach der anderen Tradition freilich steht der Verlust der Unsterblichkeit im Vordergrund, was erneut mit Ps 82,6f begründet wird.¹¹

Die Aussage von Ps 82,7: »Ihr sollt sterben wie Menschen« hat im Judentum wohl schon früh zu Spekulationen geführt. Der Urteilsspruch heißt im hebräischen Original: אָכֵן כְּאָדָם תִּמְוֹתוֹן Man kann diese Aussage lesen als: »Ihr werdet sterben wie ein Mensch«, aber auch im Sinne von: »Ihr werdet sterben wie Adam«. Dieser letztere Sinn ist sicher belegt im Midrasch Bemidbar Rabba (Numeri Rabba) Par. XVI zu Num 14,11. Dort heißt es im Anschluss an die Deutung von Ps 82,6 auf die Israeliten am Sinai:

»Fürwahr, wie Adam sollt ihr sterben«, d. i. wie der erste Mensch, dem ich nur ein Gebot gab, wenn er das befolgt hätte, so würde ihm Leben und ewiger Fortbestand zu Theil geworden sein, wie es heisst Gen 3,22: »Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns«, und ebenso das. 1,27: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde,« nämlich er sollte auch so wie er leben und fortbestehen, aber er verdarb seine Werke und vereitelte meinen Beschluss und ass von dem Baum, in Folge dessen ich zu ihm sprach: Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück. Auch in Bezug auf euch habe ich gesagt: Götter seid ihr, aber ihr habt euch verdorben wie Adam, »fürwahr, wie Adam sollt ihr sterben.«¹²

2.3 Ps 82 in 11 QMelch

Eine eigentümliche Verwendung findet Ps 82 in den Fragmenten einer Schriftrolle, die in Höhle 11 von Qumran gefunden wurde und in deren Mittelpunkt die Gestalt des Melchisedek steht. Der Text gehört wohl noch in das 2. Jh. v. Chr. und könnte damit der älteste exegetische Text aus Qumran überhaupt sein. Melchisedek ist ein Engel, dem freilich zugleich göttliche Würde zukommt. Ihm ist die Vollmacht zum Gericht übertragen. Aus eben diesem Grunde kann der Verfasser der Schriftrolle auch Ps 82,1f auf ihn anwenden (11 QMelch II 10f). Auch ein weiterer Text, der über das göttliche Gericht spricht, wird auf den divinisierten Melchisedek angewendet (Ps 7,8–9, ebd.). Melchisedek hält Gericht über »Belial und die Geister seines Loses« (Z. 12). Er ist dabei der Vorsitzende der Ratsversammlung der Götter bzw. Gottessöhne, die zum Gericht zusammentritt (Z. 14).¹³

11 Texte nach GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud (Anm. 9), Bd. VII.

12 Text nach A. WÜNSCHE, Übers., Der Midrasch Bemidbar Rabbah, Leipzig 1885, 426.

13 Text und Übersetzung jetzt nach A. STEUDEL, Die Texte aus Qumran II, Darmstadt 2001, 175–185.

3. Der Gebrauch des Psalmworts in Joh 10,34–36

3.1 Analyse des vorliegenden Textes

Der Abschnitt Joh 10,34–36 besteht aus zwei rhetorischen Fragen. Die erste umfasst V. 34 und greift auf die erste Hälfte von Ps 8,6 zurück: »Jesus erwiderte ihnen: Heißt es nicht in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt, ihr seid Götter?*« Die zweite lässt am Schluss die zweite Hälfte des Wortes von Ps 82,6 anklingen: »Wenn er jene Menschen genannt hat, an die das Wort Gottes ergangen ist, und wenn die Schrift nicht aufgehoben werden kann, dürft ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott – weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn?« Man kann V. 34 als den Obersatz (Maior) eines Syllogismus auffassen, zu dem auch Elemente von VV. 35–36 gehören: An wen das Wort Gottes (das nicht aufgelöst werden kann) gerichtet ist, der kann sich als Gott oder Sohn Gottes bezeichnen. Der Untersatz (Minor) und der Schluss folgen in VV. 35f: Nun aber ist an mich nicht nur das Wort Gottes gerichtet, sondern Gott hat mich sogar geheiligt und in die Welt gesandt. Also kann ich mich mit Recht als Gott bzw. Sohn Gottes bezeichnen und man kann mir keine Gotteslästerung vorwerfen.¹⁴

Eine Reihe von Voraussetzungen teilt der Evangelist dabei mit den jüdischen Gesprächspartnern Jesu wie die Gleichsetzung von »Gesetz« und »Schrift« und die unabdingbare Autorität der Schrift. Auch eine gewisse Äquivalenz von »Gott« und »Sohn Gottes« wird vorausgesetzt. Sie ist mit Ps 82,6 vorgegeben. Dabei erscheint es angemessen, den Ausdruck »Söhne Gottes« im Sinne von Zugehörigkeit zum Thronrat Gottes oder zu Gott zu deuten. Nach semitischem Verständnis kann jemand »Sohn« von etwas oder jemandem heißen, wenn er zu dessen Art oder Gruppe gehört. Insofern sagt der Titel »Sohn Gottes« in unserem Zusammenhang nicht notwendigerweise mehr als »göttlicher Art« oder »göttlichen Wesens«. ¹⁵ Dies schließt nicht aus, dass der Titel für die Leser des Johannesevangeliums mehr bedeutete.

3.2 Der Text auf seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund

Die gegebene Analyse des Textes von Joh 10,34–36 erleichtert seine Interpretation auf seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund. Die Deutung der Texteinheit von Ps 82 her als Aussage über menschliche Richter erscheint heute

14 Etwas abweichend findet sich der Syllogismus bei MOLONEY, op. cit. (Anm. 4), z. St.

15 Vgl. die Synonyme für die »Gottwesen« bei H.-J. KRAUS, Psalmen II (BK 15), Neukirchen ⁵1978, 736.

zumeist aufgegeben.¹⁶ Zum einen ist sie historisch obsolet geworden, da die Vorstellung von einem himmlischen Thronrat Gottes jetzt gut bezeugt ist. Zum andern erscheint sie auch für das Argument von Joh 10,34–36 wenig hilfreich, da Jesus sich hier nicht mit einer Gruppe innerhalb Israels auseinandersetzt, sondern mit »Juden« als solchen, d. h. mit Mitgliedern des jüdischen Volkes, unabhängig von dieser oder jener Berufsgruppe innerhalb Israels.

Auf der anderen Seite führen aber auch jene jüdischen Texte nicht weiter, die Ps 82 auf Engel oder andere bestimmte himmlische Wesen wie Melchisedek deuten.¹⁷ Das in der Peschitta und in Qumran bezeugte Verständnis von Ps 82 als Gericht über Engel hilft für Joh 10,34–36 nicht weiter, da es sich nicht in die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Partnern in der Kontroverse einbringen lässt. Wenn Engel für sich die Bezeichnung als »Götter« und »Söhne des Höchsten« in Anspruch nehmen, folgt daraus noch nicht, dass er als ein Mensch das darf. Gerade als Mensch hat er ja göttliche Würde für sich in Anspruch genommen (V. 33).

Jüngst hat Maarten J. J. Menken¹⁸ den Vorschlag gemacht, die Argumentation in Joh 10,34–36 von der Wendung »an die das Wort Gottes gerichtet wurde« her zu verstehen. Wie Menken mit Recht betont, wird diese Wendung in der Schrift regelmäßig für das Ergehen des Gotteswortes an bestimmte Individuen in Israel, namentlich die Propheten verwendet. Mit der Berufungsvision des Jeremia (Jer 1,1–10) ergeben sich sogar weitere Übereinstimmungen, wie auch in der Kommentarliteratur vermerkt wird: Jeremia wird »geheiligt« (ἡγιακά σε, Jer 1,5) und »gesandt« (ἐξαποστείλω σε, V. 7), und Gott berührt des Propheten Mund (V. 9) in einem Gestus, der die Heiligung versinnbildlicht. Nach Menken gibt es zahlreiche jüdische Texte, die von Himmelsreisen von Propheten und Gottesmännern berichten, so dass man eine Verbindungslinie zwischen dem »Ergehen des Wortes Gottes« und der Aufnahme in die Welt der Himmlischen ziehen kann, von der in Ps 82 die Rede ist. Die Schwäche dieser Argumentation liegt zum einen darin, dass die hier herangezogenen Texte über die Aufnahme von Propheten und Sehern in die Welt der Himmlischen nicht auf Ps 82 zurückgreifen, zum andern darin, dass es schwierig erscheint, das Argument Jesu von

16 Sie wird noch als Möglichkeit genannt bei R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I (AncB 29), Garden City, NY 1966, 409 f, und vorausgesetzt bei U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig² 2000, 183.

17 Vgl. J. A. EMERTON, *The Interpretation of Psalm 82 in John 10*: JThS 11 (1960) 329–332; id., *Melchisedek and the Gods. Fresh Evidence for the Jewish Background of John x.34–36*: JThS 17 (1966) 399–401. Kritisch dazu A. HANSON, *John's Citation of Psalm LXXXII Reconsidered*: NTS 13 (1966–67) 363–367. Hanson selbst hält Joh 10,34–36 für ein Gericht des präexistenten Wortes über die ungläubigen Juden; vgl. ders., *John's Citation of Psalm 82*: NTS 11 (1965) 158–162.

18 *The Use of the Septuagint in three quotations in John*. Jn 10,34; 12,38; 19,24, in: C. M. Tuckett, ed., *The Scripture in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 367–393, hier: 370–382.

einer Gruppe in Israel her zu verstehen. Hier stellt sich das gleiche Problem wie bei der Deutung des johanneischen Textes von den Richtern Israels her.

So empfiehlt es sich, die Argumentation in Joh 10,34–36 von derjenigen jüdischen Tradition her auszulegen, die Ps 82 vom Empfang des Gesetzes durch Israel am Sinai versteht.¹⁹ Ausgangspunkt dieser rabbinischen Tradition war Ex 20,18f gewesen: »Da bekam das Volk Angst. Es zitterte und hielt sich in der Ferne. Sie sagten zu Mose: Rede du mit uns, dann wollen wir hören. Gott soll nicht mit uns reden, sonst sterben wir.« Die ganze anschließende Sinaigesetzgebung wird dann als Wort Gottes an Mose wiedergegeben, das er an die Israeliten weitergeben soll (vgl. schon Ex 20,22 und so wiederholt bis Lev 27,34). In diesem Sinne kann man dann durchaus die Israeliten als diejenigen verstehen, »an die das Wort Gottes ergangen ist«.

Eine Verbindung zwischen der rabbinischen Tradition und dem johanneischen Text besteht auch darin, dass Israel unter dem Sinai als sündlos und geschützt vor dem Tode dargestellt wird.²⁰ Setzt man Sündlosigkeit und Heiligkeit gleich, dann gibt es eine Entsprechung zwischen Israels Heiligkeit unter dem Sinai und der »Heiligung« Jesu nach dem johanneischen Text. Wir hatten gesehen, dass die Sündlosigkeit/Heiligkeit Israels in diesem Augenblick eine Wiederherstellung der ursprünglichen Sündlosigkeit/Heiligkeit der Stammeltern bedeutet. Erst durch die Sünde werden diejenigen, die man aufgrund ihrer Sündlosigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit als »Götter« bezeichnen konnte, wie »ein Mensch« oder »wie Adam« sterben. Jesus empfängt nach dem johanneischen Text die Heiligkeit bleibend, ja er ist von Gott für eine besondere Aufgabe »geheiligt« und »in die Welt gesandt«. Insofern Jesus sich selbst für die Seinen darbringt, kann er in seinem abschließenden Gebet auch sagen: »Für sie heilige ich mich« (Joh 17,19). Ebendort ist auch davon die Rede, dass der Vater ihn in die Welt gesandt hat (Joh 17,18.21; vgl. 3,17).

Zu erklären bleibt noch, in welcher Weise Jesus nach Joh 10,34–36 Ps 82,6 für sich als »Sohn Gottes« in Anspruch nehmen kann. Die Argumentation setzt vermutlich beim Wortlaut von Ps 82,6 an, auch wenn dieser Psalmvers nur verkürzt zitiert wird. Der vollständige Wortlaut ist: »Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten«. Bei den Hörern und Lesern wird die Kenntnis des ganzen Psalmverses vorausgesetzt werden können. So bleibt noch die semantische Verschiebung von den »Söhnen des Höchsten« zum johanneischen »Sohn Gottes« zu erklären.

Bei den »Söhnen des Höchsten« haben wir zu unterscheiden zwischen dem

19 Seit Bill. II setzt sich diese Auslegung zunehmend in der Kommentarliteratur durch. Vgl. zuletzt BARRETT, op.cit. (Anm. 1), WENGST, op. cit. (Anm. 2). Vgl. ferner J. S. ACKERMAN, The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John, in: HThR 59 (1966) 186–191.

20 Diese Verbindung wird gut herausgearbeitet von J. H. NEYREY, op. cit. (Anm. 10).

ursprünglichen Verständnis dieser Wendung und ihrem Gebrauch im jüdischen Midrasch. Der himmlische Thronrat des ursprünglichen Textes wird, wie wir sahen, in jüdischen Texten seit dem 2. Jh. n. Chr. auf die Israeliten am Sinai gedeutet. Freilich gibt es alttestamentliche Texte, die bereits von einer Gottessohnschaft Israels sprechen. Hierhin gehören Jes 1,2; Hos 1,11 (zitiert in Mt 2,15) und Dtn 32,5f. Andere Texte kennen den König Israels als göttliche Gestalt (Ps 45,7) oder »Sohn« Gottes (Ps 2,7). Der urchristliche und johanneische Titel »Sohn Gottes« für Jesus wird auf solche Texte zurückgehen. Im Johannesevangelium ist er (von Joh 1,49 bis 20,31) so weit zur charakteristischen Bezeichnung der Beziehung Jesu zu seinem Vater geworden, dass er Jesus vorbehalten bleibt.²¹ Menschen, die durch den Glauben in die Sohnesbeziehung Jesu zum Vater aufgenommen werden, heißen dann »Kinder Gottes« (vgl. Joh 1,13).

Insofern die spezifische Beziehung Jesu zum Vater, kraft derer er mit dem Vater eins ist (Joh 10,30) und der Vater in ihm ist wie er im Vater (Joh 10,38), unvergleichlich bleibt, haben wir es im Rückgriff auf den jüdischen Midrasch von Ps 82,6 mit einem Vergleich zu tun, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit enthält, also mit einer Analogie. Dennoch sollte man hier nicht von einem reinen »argumentum ad homines« sprechen, das nur so weit Geltung besitzt, als dies von der argumentativen Gegenseite zugestanden wird. Nach der jüdischen Tradition sind die Israeliten am Sinai wirkliche »Götter« und »Söhne des Höchsten«, insofern sie an der Heiligkeit und Unsterblichkeit Gottes teilnehmen. Nach C. K. Barrett erlangen sie diese Würde durch den Empfang des Wortes Gottes.²² Im Sinne der jüdischen Tradition lässt sich dieser Gedanke vielleicht präzisieren. Gerade nach dem späteren Midrasch erlangen die Israeliten am Sinai die ursprüngliche Sündlosigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit der Stammeltern zurück. Nur verlieren sie sie erneut wie schon damals Adam (und Eva). Damit ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Tat bis in ihre Ursprünge zurückverfolgt: »Gott schuf den Menschen also als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« (Gen 1,27)

Man kann die Frage stellen, ob die Anwendung der rabbinischen Technik des *qal wahomer* durch den Evangelisten Johannes voraussetzt, dass er diese Regel formal gekannt habe. Mit C. K. Barrett ist es vorzuziehen, diese Frage zu verneinen.²³ *A fortiori* – Argumente gehörten zum Gemeingut der Antike, und so muss nicht davon ausgegangen werden, dass der Vierte Evangelist an dieser Stelle bewussten Gebrauch von einer der vierzehn *middot* des Hillel gemacht habe.

21 Zur Christologie des Abschnitts vgl. A. OBERMANN, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT 2. Reihe 83), Tübingen 1996, 168 – 185.

22 Vgl. Anm. 1, dort S. 384 f.

23 Ebd.

4. Folgerungen aus der Argumentation von Joh 10,34–36

4.1 Jesus als Sohn Gottes und Sohn Israels

Die Argumentation von Joh 10,34–36 fügt sich ein in ihren näheren und weiteren Kontext. In V. 24 war Jesus aufgefordert worden, klar heraus zu sagen, ob er der Messias sei. Jesus antwortet mit einem Verweis auf seine Worte und seine Werke. Diese zeigen seine Einheit mit dem Vater – was über die Frage nach seiner Messianität weit hinausgeht (Vv. 25–30). Im zweiten Unterabschnitt der Dialogszenen von Joh 10,22–39 ist denn auch nicht mehr von der Messianität Jesu, sondern davon die Rede, dass er sich göttliche Würde angemäht habe (V. 33). Jesus antwortet hier mit dem oben dargestellten Argument. Dieses erweist Jesu Berechtigung, sich als Gott bzw. Gottes Sohn zu bezeichnen (Vv. 34–36). Erneut zeigen seine Werke, die er in Einheit mit dem Vater tut, dass der Vater in ihm ist und er im Vater.²⁴

Es zeigt sich mithin deutlich, dass es für den Evangelisten keinen nennenswerten Unterschied zwischen der Messianität Jesu, seiner göttlichen Würde, seiner Gottessohnschaft, seiner Einheit mit dem Vater im Sein und Wirken und der wechselseitigen Einwohnung von Vater und Sohn gibt. In anderen Abschnitten des Vierten Evangeliums kommen andere christologische Titel hinzu wie derjenige des »Menschensohns« und des Gottesknechtes, auf den zumindest angespielt wird.²⁵ Der zentrale christologische Titel scheint für den Vierten Evangelisten derjenige des »Sohnes Gottes« geworden zu sein, der denjenigen des Messias oder Christus interpretiert und im Sinne einer exklusiven Gottesbeziehung verstanden wird, die in dieser Form von sonst keinem Menschen geteilt wird. Das Verhältnis dieser beiden Titel zeigt sich vor allem in Spitzenaussagen wie dem Bekenntnis der Marta in Joh 11,27 und im ersten Schluss des Johannesevangeliums in Joh 20,31.

In den Auseinandersetzungen mit den jüdischen Kontroverspartnern Jesu im Tempelbereich nach Joh 10,22–39 geht der Anspruch Jesu, göttliche Würde zu besitzen (V. 33) über denjenigen, der Messias zu sein (V. 24), deutlich hinaus. Er ist demnach denn auch der eigentliche Streitpunkt, auf den Jesus mit dem Zitat von Ps 82,6 antwortet. Für den Evangelisten wie für die jüdischen Gesprächspartner Jesu scheinen dabei der Gottestitel für Jesus und seine Gottessohnschaft austauschbar zu sein. Zu dieser Sicht berechtigt auch Ps 82,6: »Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten.«

24 Anders strukturiert wird der Redeverlauf in Joh 10,22–39 von J. H. NEYREY, op. cit. (Anm. 10). Er sieht in Joh 10,1–28a und 28b–39 zwei Durchgänge eines Prozessverfahrens; damit wird der forensische Aspekt der Hirtenrede aber doch wohl überfordert.

25 Vgl. J. BEUTLER, Greeks come to see Jesus (Jn 12,20f), in: Bib. 71 (1990) 333–347 = Griechen kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20f), in: ders., Studien (Anm. 5), 175–189.

Die Einführung des Psalmzitats in Joh 10,34 »Heißt es nicht in eurem Gesetz?« hat für Irritationen gesorgt. Die Formulierung wird gern als Beweis dafür gesehen, dass sich zur Zeit der Abfassung dieses Textes Kirche und Synagoge bereits definitiv voneinander getrennt haben. Sicher drückt der Text Distanz aus. Auf der anderen Seite wird er aber doch argumentativ eingesetzt. Wichtig ist dabei, dass Jesus ausdrücklich erklärt, die Schrift dürfe nicht »aufgelöst« werden, habe also unverbrüchliche Autorität. Diese Glaubensüberzeugung teilt der Jesus des Streitgesprächs ausdrücklich mit seinen Gesprächspartnern. Sie ist und bleibt auch von fundamentaler Bedeutung für die Beziehung von Judentum und Christentum bis in unsere Tage.²⁶ So gilt das Schriftwort von Ps 82,6 denn eben nicht nur für die Juden und »ihre« Schrift, sondern für jüdische und christliche Leser gleichermaßen.

Wir hatten gesehen, dass Ps 82 nach jüdischer Auffassung rabbinischer Zeit den Israeliten unter dem Sinai echte göttliche Würde zusprach: sie konnten sich wirklich »Söhne des Höchsten« nennen. Freilich hatten sie sich durch die Sünde der Verehrung des Goldenen Kalbes diese göttliche Würde, ihre Sündlosigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit verspielt. Doch gab es auch einen neuen Bundesschluss und eine neue Verleihung der Gesetzestafeln (Ex 34), und so muss offen bleiben, wieweit die ursprüngliche Würde Israels damit auch wiederhergestellt wurde.

Rückblickend lässt sich festhalten, dass die göttliche Würde Jesu und seine Gottessohnschaft nach Joh 10,22–39 ihren Vorläufer und ihr Anschauungsmaterial aus der göttlichen Würde und Gottessohnschaft Israels erhalten. Diese Tatsache dürfte im christlichen Bewusstsein wenig verankert sein. Der Grund dafür liegt vermutlich in der besonderen Weise, in der die Gottessohnschaft und göttliche Würde Jesu im Christentum verstanden wird, und im geschwundenen Bewusstsein dafür, dass der Zugang zum Verständnis Jesu über die Schrift und Glaubensstradition Israels gegeben ist.

4.2 Jesus als Gott gleiches Menschenkind

Ein weiteres Element der jüdisch-rabbinischen Interpretation von Ps 82 verdient Beachtung. Wir hatten gesehen, dass etwa im Midrasch Numeri Rabba der göttliche Schiedsspruch: »Ihr sollt wie ein Mensch sterben« (Ps 82,7) auf Adam gedeutet worden war: »Ihr sollt wie Adam sterben.« Die Sündenlosigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit Israels hatte in der Wiederherstellung der Sünden-

²⁶ Vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 24. Mai 2001: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VAS 159), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

losigkeit/Heiligkeit und Unsterblichkeit der Stammeltern bestanden. Schon in der Genesis war dies gleichbedeutend mit der Gottgleichheit. Der erste Schöpfungsbericht erkennt dem Menschen ausdrücklich Gottebenbildlichkeit zu (Gen 1,27). Nur im zweiten Schöpfungsbericht erscheint es als Folge der Sünde, wenn der Mensch wie Gott wird, Gut und Böse erkennt und Unsterblichkeit erlangt (Gen 3,5.22).

Im Lichte des ersten Schöpfungsberichts von Gen 1,1–2,4a und der rabbinischen Interpretation von Ps 82 erscheint es dann möglich, von einer durch die Schöpfung gegebenen Gottebenbildlichkeit des Menschen zu sprechen. Im ersten Kapitel der Genesis bleibt eher dunkel, worin genau die Gottebenbildlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen besteht. Hier mag die genannte jüdische Tradition helfen, die Vorstellung inhaltlich aufzufüllen und an die Sündlosigkeit/Heiligkeit und die Unsterblichkeit des Menschen zu denken.

Schauen wir von hier aus noch einmal auf die christologische Kontroverse von Joh 10,22–39 zurück, so können wir Jesus mit seinem Anspruch, sich göttliche Würde zuzuschreiben und sich als Gottes Sohn zu bezeichnen, in einer doppelten Tradition sehen. Zum einen nimmt er für sich in Anspruch, was von den Israeliten als auserwähltem Volk galt, das unter dem Sinai stand: »Götter« und »Söhne des Höchsten« zu heißen. Zum andern steht Jesus aber auch in der Tradition Adams, des »Menschen«, der als erster Gott gleich war, sein »Bild und Gleichnis«. Dies zu behaupten, schmälert nichts von der besonderen Weise, in der Jesus sich eins mit dem Vater weiß – im Wort und Werk und letztlich im Wesen: »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30).

4.3 Menschenkinder – Gotteskinder

Die ungewöhnliche Weise, in der in Joh 10,34–36 für die göttliche Würde und die Gottessohnschaft Jesu aus der göttlichen Würde und der Gotteskindschaft der Israeliten argumentiert wird, regt zum weiteren Nachdenken an.

Unser Text legt nahe, die göttliche Würde und Gottessohnschaft Jesu nicht zu isolieren und sie auch nicht nur in Verbindung mit der göttlichen Würde und Gotteskindschaft der an Christus Glaubenden in Verbindung zu bringen.²⁷ Wenn die hier vorgelegte Deutung des Abschnitts von der jüdischen Exegese von Ps 82 her stimmt, dann liegt es zunächst nahe, göttliche Würde und Gottessohnschaft Jesu von der entsprechenden Würde Israels her zu verstehen. Jesus würde dann »vollenden« im Sinne der »Erfüllung der Schrift«, was von der Glaubenstradition Israels her vorbereitet war. Er erscheint damit als Kind seines Volkes, und auf der anderen Seite erscheint dieses Volk ihm bleibend zugeordnet. Wer von der

²⁷ Dies wird schön herausgearbeitet von Wengst (s. o., Anm. 2).

Gottessohnschaft und göttlichen Würde Jesus spricht, sollte auch von der Würde und Berufung Israels sprechen, die in christlicher Perspektive in Jesus nur voll ans Licht kommt.

Gleichfalls im Lichte der jüdischen Interpretation von Ps 82 erscheint es sinnvoll, die göttliche Würde und Gottessohnschaft Jesu wie Israels noch weiter zurückzuverfolgen bis zu der durch die Schöpfung gegebenen Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gerade das Johannesevangelium bezeugt die urchristliche Glaubensüberzeugung, dass »alles in ihm (dem Logos) geschaffen ist« (Joh 1,3). Damit ist auch und gerade der Mensch in Christus geschaffen. Seine ihm von Gott verliehene Würde spiegelt das Antlitz Christi.

Die Verankerung der dem Menschen von Gott verliehenen Würde in der Schöpfung (freilich in einer Schöpfung in Christus) erlaubt es, diese Würde auch mit den Vertretern der anderen Weltreligionen, nicht nur des Judentums, zu suchen und zu verteidigen. Der Gedanke mag sogar erlaubt sein, dass bei einem Fortbestand der Menschheit über einen sehr langen Zeitraum, vergleichbar den Millionen Jahren, die der Mensch schon gelebt hat, geschichtliche Erinnerungen sich verflüchtigen werden. Niemand weiß heute zu sagen, in welcher Form die konkreten geschichtlichen Erinnerungen an Israel und seinen Sohn, Jesus von Nazaret, über vielleicht weitere hunderttausende von Jahren weiterleben werden. Was nicht verloren gehen darf, ist das gläubige Bewusstsein von Menschen auch über größte Zeiträume hinweg, dass sie von Gott als seine Kinder geliebt sind. Diese Überzeugung, so hoffen wir, wird jede lebende Generation der nächsten weitergeben.

»Steht auf, wir wollen von hier weggehen« (Joh 14,31). Eine Einladung zu einer geistlichen Reise? *

Die sog. »Abschiedsreden« gehören zu den charakteristischen Elementen des Vierten Evangeliums. In den anderen Evangelien fehlt ein entsprechender Abschnitt, vielleicht mit Ausnahme von Lk 22,21–38, einem Text, der einen Einfluss auf Joh 13–17 ausgeübt haben dürfte. In einem weiteren Sinn gelten als »Abschiedsreden« die ganzen Kapitel 13–17, in einem engeren Sinne wird darunter der Abschnitt Joh 13,31–16,33 verstanden. Voran geht der Bericht von der Fußwaschung in 13,1–20, gefolgt von der Ankündigung des Verrats des Judas und seinem Aufbruch in 13,21–30; auf die Reden im engeren Sinne folgt das Gebet Jesu in Joh 17.

Mitten in dieser langen Abschiedsrede findet sich in Joh 14,31 die an die Jünger gerichtete Aufforderung Jesu: »Steht auf, wir wollen von hier weggehen«. Diese Einladung scheint ihre natürliche Fortsetzung in Joh 18,1 zu finden: »Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus, auf die andere Seite des Baches Kidron. Dort war ein Garten; in den ging er mit seinen Jüngern hinein.« Wenn die Worte Jesu wörtlich verstanden werden, versteht man nicht gut, warum der Evangelist an dieser Stelle zwei weitere Kapitel mit Reden und das lange Gebet Jesu folgen lässt, bevor er von dem Aufbruch Jesu zum Ölberg berichtet. Aus diesem Grunde haben zahlreiche Autoren seit der Antike die Worte Jesu in einem übertragenen, bildlichen Sinne verstanden: mit seiner Aufforderung lädt Jesus seine Jünger zu einer geistlichen Reise ein. Im Folgenden soll versucht werden, die Vorteile und die Nachteile der beiden Auffassungen zu untersuchen, um so zu einer Schlussfolgerung zu gelangen.

Dieser Beitrag sei einem unermüdlichen Erforscher des Johannesevangeliums gewidmet.

* Originaltext: »Levatevi, partiamo di qui« (Gv 14,31). Un invito ad un itinerario spirituale?, in: A. Passoni del'Acqua (ed.), »Il vostro frutto rimanga« (Gv 16,16). Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti (SRivBib 46), Bologna: Edizioni Dehoniane 2005, 133–143. Deutsche Übersetzung: J. B.

1. Die wörtliche Deutung

Die Mehrzahl der Ausleger versteht die Aufforderung Jesu in wörtlichem Sinne als Aufforderung zu einem physischen Weg. Ein starkes Argument für die Leseweise liegt in der Tatsache, dass sich Johannes hier auf die synoptische Überlieferung zu beziehen scheint. Im Markusevangelium (14,42; vgl. Mt 26,46) spricht Jesus fast wörtlich gleichlautend die Jünger an, die während seines Leidens und seines Gebets Jesu am Ölberg dreimal eingeschlafen waren: »Steht auf, wir wollen von hier weggehen! (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν). Seht, der Verräter, der mich ausliefert, ist da.« Bei Johannes ist nur der Verräter Judas durch den »Herrscher der Welt« (Joh 14,30) ersetzt. Eine literarische Abhängigkeit des Johannes von Markus und seiner Überlieferung erscheint der Mehrheit der Exegeten in diesem Falle wahrscheinlich.

Sobald die Aufforderung Jesu in einem räumlichen, wörtlichen Sinn verstanden wird, stellt sich unmittelbar das Problem des großen Abstands zwischen der Aufforderung in 14,31 und deren Verwirklichung in 18,1. Die natürliche Lösung des Problems liegt in der Annahme eines Wachsens der Abschiedsreden und der Einfügung neuen Stoffes nach 14,31, wenn man nicht seine Zuflucht zur Annahme einer »gestörten« Ordnung in den Kapiteln 13–17 nimmt. In der Tat erscheinen die Abschiedsreden bei Johannes nicht ganz homogen. Es lassen sich folgende Anzeichen einer fehlenden Einheitlichkeit beobachten:

Verdopplungen. Im Verlauf der Kapitel 13–17 finden sich einige Verdopplungen, die die Folge von redaktioneller Bearbeitung sein können. So findet die Fußwaschung, die in 13,1–5 erzählt wird, eine erste soteriologisch-sakramentale Deutung in 13,6–11 und eine andere, mehr pastorale, in 13,12–20: die Tat Jesu dient hier als Vorbild für das Verhalten der Jünger. Der Fortgang Jesu und sein neues Kommen sind die Themen von Kapitel 14. Diese Themen werden in 16,4b–33 wieder aufgenommen. Das Gebot der gegenseitigen Liebe findet sich zum ersten Mal in 13,34f. und wird in 15,12–17 wieder aufgenommen. Die Worte über den Parakleten wiederholen sich mehrfach (zwei Vorkommen in Joh 14, eines in Kap.15 und zwei in Kap.16).

Widersprüche oder formale Unterschiede. In 13,7 erklärt Jesus, Petrus könne die Zeichenhandlung Jesu noch nicht verstehen, in 13,12 wird dagegen vorausgesetzt, die Jünger könnten sie verstehen. In 14,30 sagt Jesus, er werde jetzt nicht mehr zu den Jüngern sprechen, doch in 15,1 beginnt eine weitere lange Rede. Mit Ausnahme von 13,12–20 sehen wir Jesus in den Kapiteln 13–14 im Gespräch mit einzelnen, namentlich genannten Jüngern, in den Kapiteln 15–16 hingegen im Gespräch mit der ganzen Gruppe der Jünger.

Theologische Unterschiede. Die erste Rede in 13,31–14,31 ist auf die Christologie ausgerichtet: den Aufbruch und das neue Kommen Jesu, die anschließenden Reden von 15,1 bis 16,33 dienen der Unterweisung der Jünger über ihr eigenes

Leben und ihre Zukunft. Im Zusammenhang mit dieser Beobachtung wird darauf hingewiesen, dass das Wort »Ich bin der wahre Weinstock« in 15,1 ein aus dem AT genommenes kollektives Bild verwendet. In Kap. 14 wird der Geist-Paraklet vom Vater gesandt (14,16f; 14,26), in den Kapiteln 15 (15,26) und 16 dagegen von Jesus (16,7). In Kap. 14 erscheint seine Rolle eher auf den Beistand gegenüber den Jüngern ausgerichtet zu sein, während er in Kap. 16 auch eine Aufgabe gegenüber der Welt besitzt. Im Unterschied zu Kap. 14 werden die Gläubigen jedoch in Kap. 16 vom Geist-Parakleten in die Zukunft eingeführt werden.

Um das Problem eines »Abschlusses« der Rede in 14,31 und des Fehlens der Homogenität der Kapitel 13–17 zu lösen, haben die Autoren verschiedene Interpretationen vorgeschlagen, die es erlauben, die wörtliche Auslegung von Joh 14,31 beizubehalten.

Umstellungshypothesen. Seit der Zeit der Literarkritik des vergangenen Jahrhunderts haben einige Autoren eine vom heutigen Text abweichende Textanordnung als ursprünglich vorgeschlagen. J. H. Bernard¹ schlägt in seinem Kommentar neben anderen »dislocations in the text« eine umgestellte Reihenfolge der Abschnitte in Joh 13,31–17,26 vor: 13,31a; Kap. 15–16; 13,31b–14,31; Kap. 17. Damit stünde das »Aufbruchssignal« von 14,31 am Ende der Rede, und Jesus hätte das Gebet von Joh 17, schon stehend, vor dem Aufbruch zum Ölberg gesprochen (abweichend von der Meinung von Westcott, nach dem Jesus den Text von Kap. 15–17 auf seinem Weg zum Ölberg während einer Pause in der Nähe des Tempels gesprochen hätte). Die neueren Autoren haben diese »Textordnung« nicht übernommen, da sie von keiner Handschrift gestützt wird und zu phantasievoll erscheint (Bernard kann sich nur auf eine abweichende Anordnung von Versen in Joh 12 im Diatesseron des Tatian berufen).

Der letzte Autor, der eine abweichende Textanordnung in Joh 13–17 vorgeschlagen hat, ist R. Bultmann.² Auch er geht von der Beobachtung aus, dass die Kapitel 15–16 nach 14,31 schwer vorstellbar sind. Er fügt diese Kapitel deshalb nach 13,35 ein, zusammen mit dem gemeinsamen Thema des Liebesgebots. Das Gebet Jesu von Joh 17 findet seinen Platz am Anfang, nach 13,30; es folgen dann die Kapitel 15–16 und am Ende folgt eine Rede 13,36–14,31. Der Grund, warum Bultmann vorschlägt, die Texte umzustellen, liegt in seiner Überzeugung, die Kapitel 15–16 und 17 seien johanneisch (eine gut begründete Auffassung), und so weigert er sich, sie einer späten Redaktion zuzuschreiben. Darin wird ihm seine Schule nicht folgen. Das eigentliche Problem bleibt die Willkür seiner Hypothesen.

1 J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John I-II* (ICC), Edinburgh: Clark 1928: I: xx–xxvi; II: ad locum.

2 R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941, 348–351.

Viele zeitgenössische Autoren sehen Joh 15 – 17 als sekundär an. Die Gründe und die vorgeschlagenen Modelle weichen nicht wenig voneinander ab. Dennoch gibt es eine zunehmende Übereinstimmung darin, den johanneischen Charakter dieser Kapitel anzuerkennen.

Hypothesen theologischer Unterschiede zwischen Evangelist und Redaktion. Einige evangelische und katholische Autoren übernehmen die von Bultmann eingeführte Hypothese einer »kirchlichen Redaktion« des Johannesevangeliums. Nach Bultmann gehören zu dieser Redaktion Abschnitte oder Verse, die von den Sakramenten (Joh 3,5 »und Wasser«; 6,51c – 58 die Eucharistie), von einer zukünftigen Eschatologie (Joh 5,28f.; 6,39.40.44 »und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag«) oder vom kirchlichen Amt (Joh 21) sprechen. Diese Redaktion wäre nach diesen Autoren auch verantwortlich für die Kapitel 15 – 17 des Johannesevangeliums aufgrund ihres »kirchlichen« Charakters. Unter den protestantischen Autoren ist hier J. Becker³ zu nennen, unter den katholischen G. Richter⁴ mit seinem Herausgeber J. Hainz und dessen Frankfurter Schule. Nach diesen Autoren ändert der Redaktor oder ändern die Redaktoren absichtlich eine Ausrichtung des Johannes, um den Text des Evangeliums den Bedürfnissen ihrer Zeit und ihren theologischen Zielsetzungen anzupassen. Das Interesse ist dabei nicht mehr primär christologisch, sondern ekklesiologisch.

Hypothesen unterschiedlicher sozialer Situationen. In seiner Dissertation »Love Relationships in the Johannine Tradition: Agape/Agapan in I John and the Fourth Gospel«⁵ und in einer Reihe von Artikeln vertritt F. F. Segovia die Auffassung, einige Konflikte innerhalb der johanneischen Gemeinde oder Gemeinden hätten zu einer Reihe von Zusätzen zu der ursprünglichen Abschiedsrede von Joh 14 geführt. So würden sich auch die Wiederaufnahme des Liebesgebots und der Nachdruck auf der Rolle des Parakleten verstehen. Wir werden sehen (s. u., Abschnitt 3), dass sich der Verf. inzwischen von dieser Position distanziert hat zugunsten einer diachronen und synchronen Lesung der ganzen Abschiedsrede.

Hypothesen eines organischen Wachstums des Stoffes der Abschiedsreden. Die Tatsache des johanneischen Charakters der Abschiedsreden, der schon von Bultmann gesehen worden war, hat zahlreiche Ausleger zur Annahme der Hypothese eines organischen Anwachsens des Stoffes der Abschiedsreden geführt, sei es dass Hinzufügungen vom Verfasser selbst vorgenommen wurden, sei es von einem Mitglied seiner Gemeinde oder einer Gruppe von Mitgliedern, stets in

3 J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes I – II (ÖTK 4,1 – 2), Würzburg: Echter – Gütersloh: Mohn³1991.

4 G. RICHTER, Studien zum Johannesevangelium, hrsg. v. J. HAINZ (BU 13), Regensburg: Pustet 1977.

5 (SBL.DS 58), Chico: Scholars Press 1982.

Übereinstimmung mit den theologischen Positionen des Verfassers. Dabei lassen sich zwei Spielarten dieser Hypothese unterscheiden:

Johanneische Redaktion. Die sprachliche und theologische Übereinstimmung der Kapitel 15–17 mit dem vorhergehenden Kontext ist von vielen wahrgenommen worden: so spricht man jüngst eher von einer »johanneischen Redaktion« als von einer »kirchlichen Redaktion« des Vierten Evangeliums. Zwei »klassische« katholische Autoren haben die Annahme einer Bearbeitung der ersten Rede (Joh 13,31–14,31) durch eine Redaktion in Übereinstimmung mit dem Evangelium selbst vertreten: R. E. Brown⁶ und R. Schnackenburg⁷. Unter den protestantischen Autoren sind zu nennen U. Wilckens⁸ und K. Wengst⁹, unter den anglikanischen C. K. Barrett¹⁰, B. Lindars¹¹ und G. R. Beasley-Murray¹². Nach diesen Autoren hätte ein Redaktor oder Herausgeber, wenn nicht der Verfasser selbst, diese Kapitel (wie auch Joh 21) hinzugefügt, um besser den Bedürfnissen der Gemeinde zu entsprechen. Bei diesem Modell bildet die Beziehung zwischen Personen den Ausgangspunkt: vom Evangelisten zum Redaktor oder Herausgeber. In dem jetzt darzustellenden Modell geht die Fragestellung indessen von der Beziehung zwischen Texten aus.

Relecture. Jüngst setzt sich stärker das Modell der »Relecture« durch, das von einer Aufeinanderfolge nicht von Autoren, sondern eher von Texten ausgeht. Dabei ist von vornherein festzuhalten, dass nicht jede Abfolge von Texten schon eine »Relecture« darstellt. Es muss auch eine Beziehung zwischen diesen Texten bestehen. Jean Zumstein definiert den »Relectureprozess« folgendermaßen: »Ein solcher liegt dann vor, wenn ein erster Text die Produktion eines zweiten Textes veranlasst und dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst in Bezug auf den ersten Text gewinnt.«¹³ Der Vorteil dieses Modells liegt darin, dass es erlaubt, von der Frage abzusehen, wer den zweiten Text geschrieben hat. Der Verfasser

6 R. E. BROWN, *The Gospel According to John I – II* (AncB 29–29 A), Garden City, New York: Doubleday, 1966–1970.

7 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I – IV* (HThK IV,1–4), Freiburg – Basel – Wien: Herder 1975–1984.

8 U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

9 K. WENGST, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (ThKNT 4,2), Stuttgart Kohlhammer 2001, 135 s.

10 C. K. BARRETT, *The Gospel According to St John*, London: SPCK ²1978, 439 f., 454 f.; vgl. DERS., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 444–446.457 f.

11 B. LINDARS, *The Gospel of John* (NCBC), Grand Rapids: Eerdmans – London: Marshall, Morgan & Scott 1986, 486.

12 G. R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC), Nashville: Thomas Nelson ²1999, 222–224.

13 J. ZUMSTEIN, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*: ZNW 42 (1996) 394–411: 395 = DERS., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Zürich: Theologischer Verlag 2004, 15–30: 16.

sieht vier Anwendungsfelder dieses Modells innerhalb der Auslegung des Johannesevangeliums:

- die Überschrift des Werks: sie interpretiert das ganze Evangelium
- Relecture eines ganzen Werks durch ein anderes: der Epheserbrief in seinem Verhältnis zum Kolosserbrief, aber auch 1 Joh als Relecture des Johannesevangeliums
- der Paratext: Prolog und Epilog (Joh 21) sind Neulesungen des Evangeliums, die den ganzen Text interpretieren
- der Prozess der internen Relecture. Die angeführten Beispiele sind die Glosse; die literarische Entfaltung eines Erzählabschnittes durch Reden (z. B. in Joh 6); die »Relecture« der ersten Abschiedsrede (13,31 – 14,31) durch eine zweite (Joh 16,4b-33). Dieser Fall betrifft uns unmittelbar.

Andere Autoren, die dieses Modell der »Relecture« im Vierten Evangelium befürworten, sind X. Léon-Dufour¹⁴, A. Dettwiler¹⁵ und K. Scholtissek¹⁶

2. Die bildliche und symbolische Deutung

Die Autoren, die die Hypothese eines Wachstums des Stoffes der Abschiedsreden verwerfen, versuchen in verschiedener Weise der Aufforderung Jesu in Joh 14,31 einen anderen als den wörtlichen Sinn zu verleihen.

In der angelsächsischen Exegese distanziert sich E. C. Hoskyns von der Interpretation von Joh 14,31 durch B. F. Westcott – wonach Jesus die Reden von Kapitel 15 – 16 und das Gebet von Joh 17 auf dem Weg zum Ölberg gesprochen hätte – und schlägt eine geistliche Interpretation von Mk 14,41 f. par. vor. Hier ist an den Vorschlag des Hl. Cyrill von Alexandrien zu erinnern, in der Einladung Jesu eine Aufforderung zu einer geistlichen Reise zu sehen: vom Tod zum Leben, von der Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit.¹⁷ Auf diesen Vorschlag werden wir weiter unten zurückkommen (s. u., Abschnitt 3).

C. H. Dodd sieht in der Aufforderung Jesu eine Vorwegnahme der Begegnung Jesu mit der von Judas geführten Gruppe der Soldaten, die nach Joh 18,1 – 11

14 X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean. III. Les adieux du Seigneur* (chapitres 13 – 17), Paris: du Seuil 1993.

15 A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,33 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169.)* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

16 K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21)*, Freiburg u. a. 2000.

17 E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. DAVEY, I-II, London: Faber and Faber 1941, II, 548.

auszieht, um Jesus festzunehmen. Johannes hätte diese Gefangennahme spiritualisiert. Der wirkliche Gegner ist der »Herrscher dieser Welt« (Joh 14,30). Von der Grammatik her hängt die Aufforderung Jesu: »Steht auf, lasst uns von hier weggehen« von dem Finalsatz ἄλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος »doch damit die Welt erkennt« des V. 31 als Apodosis ab. Deshalb lässt sich die Aufforderung Jesu etwa in folgender Weise umschreiben: »Der Herrscher dieser Welt naht. Er hat an mir keinen Anteil; um jedoch der Welt zu zeigen, dass ich den Vater liebe und dass ich genau so handle, wie er es mir aufgetragen hat, – steht auf, lasst uns von hier weggehen.«¹⁸ Diese Interpretation hält eine Fortsetzung der Rede über Joh 14,31 hinaus offen. Die Jünger brechen mit Jesus auf, um dem Gegner nicht physisch, wohl aber geistlich entgegenzutreten.

Die »geistliche Interpretation« von 14,31 findet ihre Vertreter auch in der französischsprachigen und italienischen Exegese. X. Léon-Dufour führt in seinem Kommentar die Auffassung von C. H. Dodd mit Zustimmung auf. Er sieht in der Aufforderung Jesu eine Einladung zu einem »geistlichen Kampf« (»combat spirituel«), der in den beiden folgenden Kapiteln entfaltet wird.¹⁹ Dabei ist die Nüchternheit des Verf. hervorzuheben, der die platonisierende, auf den Hl. Cyrillus von Alexandrien gestützte Deutung von E. C. Hoskyns nicht übernimmt, nach der sich der Glaubende von einer vergänglichen zu einer unvergänglichen Welt erheben muss. Diese Vorsicht ist bereits bei der von Dodd vorgeschlagenen Deutung zu beobachten.

Näher bei Hoskyns steht Y. Simoens. Er findet in der doppelten Aufforderung Jesu von Joh 14,31 einen doppelten Sinn: sich zu erheben und mit Christus aufzuerstehen. Die Auferstehung Jesu hat bereits in ihm und in den Jüngern angefangen. Deswegen gilt es »aufzubrechen«, doch der Kampf gegen den Bösen ist bereits gewonnen.²⁰

R. Fabris kennt gut die mit dem letzten Vers von Joh 14 verbundenen Probleme. Der doppelte Imperativ behält seinen wörtlichen Sinn, doch enthält er

18 C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: University Press 1953, 409. Vgl. ebd.: »So understood, verses 31 – 32 [30 – 31!] represent in one more form Jesus' [s] acceptance of his destiny (like xii. 27 – 28), and therefore fittingly conclude the first dialogue, which has been concerned all through with aspects of His departure and return (death and resurrection). With the words of v. 31 the journey has begun. There is no physical movement from the place. The movement is a movement of the spirit, an interior act of will, but it is a real departure nevertheless. As we shall see, the next stage of the discourse takes definitely a standpoint beyond the cross.« Diese Deutung von Joh 14,31 wird wieder aufgenommen in Dodd's Werk *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge: University Press 1965, 72.

19 X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean III*, Paris: du Seuil 1993, 144.

20 Y. SIMOENS, *Selon Jean III*, Bruxelles: IET 1997, 633: »Le double sens du double impératif qui conclut Jn 14 prend tout son relief. Il faut »se relever«, dit-il aux disciples. La résurrection a déjà commencé en lui et en eux. Il faut »s'en aller«. Mais le combat est déjà gagné contre le mal.«

auch einen tieferen Sinn. In der Aufforderung Jesu findet sich nicht nur die Einladung, mit ihm aufzubrechen, sondern auch diejenige, bereit zu sein, dem Feind entgegenzutreten.²¹

Die symbolische Deutung findet ihre Vertreter auch in der exegetischen und geistlichen Literatur deutscher Sprache. G. M. Behler²² erspürt in der Einladung von Joh 14,31 einen doppelten Sinn: die Jünger werden eingeladen, Jesus auf dem Weg zu seinem Erlösertod zu begleiten und eine geistliche Reise zur himmlischen Welt anzutreten. Für den ersten, wörtlicheren Sinn, bezieht sich der Autor auf den Hl. Thomas (STh III, q. 47, a. 2, ad 1), für den zweiten auf den Hl. Cyrill von Alexandrien, wie schon Hoskyns. Wir behandeln diesen Text des Hl. Cyrill im letzten Teil dieses Beitrags (s. u., Abschnitt 3).

Der Kommentar von U. Schnelle bedeutet zugleich das Ende der symbolischen Deutung von Joh 14,31 und ein letztes Echo dieser Sicht. Mit gutem Recht verwirft der Verf. die symbolische Deutung des Verses im Sinne des Hl. Cyrill. Er sieht in diesem Vers jedoch einen Übergang von der Situation Jesu vor seinem Aufbruch zu einer neuen Form der Gegenwart, die durch die Erhöhung Jesu gekennzeichnet ist.²³ Die Einfügung neuen Stoffes in den Kapiteln 15–17 des Johannesevangeliums durch einen Redaktor wird von Schnelle mit der Begründung ausgeschlossen, dass kein Redaktor die doppelte Einladung Jesu von Joh 14,31 an ihrer Stelle gelassen hätte. Dieses Argument lässt sich jedoch hinterfragen, da es zu sehr von psychologischen Gesichtspunkten ausgeht. Die doppelte Aufforderung Jesu könnte sich auch aus dem Respekt des Redaktors vor seinem überlieferten Text erklären. Der Verf. schlägt vor, den Vers in enger Verbindung mit Mk 14,42 auszulegen. Wie Markus berichtet, dass die zur Verhaftung Jesu ausgesandte Gruppe eintraf, »während er noch redete«, so konnte auch Johannes eine Rede Jesu im Augenblick seiner Verhaftung eingefügt haben. Erneut will das Argument nicht ganz überzeugen. Man hat fast den Eindruck, ein Anwachsen des johanneischen Textes müsse um jeden Preis verhindert werden.

3. Bewertung und Zusammenfassung

Nicht selten berufen sich die Autoren für das »geistliche Verständnis« der Aufforderung Jesu in Joh 14,31 auf die Kirchenväter. Dabei ist es freilich wichtig, genau hinzuschauen, wie die Väter unseren Vers interpretiert haben. Ich beschränke mich hier auf eine Auswahl.

21 R. FABRIS, Giovanni, Roma: Borla 1992, 784 s.

22 G. M. BEHLER, Die Abschiedsworte des Herrn. Johannesevangelium Kapitel 13–17, Salzburg: Otto Müller 1962, 153 s.

23 U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998, 237 f.

In der lateinischen Überlieferung besteht eine gewisse Reserve gegenüber einer geistlichen Lektüre des Verses. Zeuge dieser Sicht ist der Hl. Augustinus. Er interpretiert den Vers realistisch als Ausdruck der Bereitschaft Jesu, den Weg zum Kreuz zu gehen:

»Zu Tische sitzend redete er zu solchen, die mit ihm zu Tische saßen. ›Lasst uns gehen‹, sagte er; wohin sonst als zu jenem Orte, wo er zum Tode überliefert werden sollte, er, der keine Schuld des Todes hatte? Aber er hatte den Auftrag des Vaters, zu sterben...«.²⁴

Wir erinnern uns, dass der Hl. Thomas eine ähnliche, nüchterne Deutung des Verses vorgeschlagen hatte.

Von besonderer Bedeutung für die Frage der geistlichen Auslegung von Joh 14,31 ist der Hl. Cyrill von Alexandrien. U. a. hatte sich E. C. Hoskyns auf dessen allegorische Deutung bezogen. Eine Überprüfung des Textes zeigt, dass der Hl. Cyrill zwischen einem wörtlichen und einem geistlichen Sinn unterscheidet. Der wörtliche Sinn des Verses liegt darin, dass Jesus bewusst und entschieden seiner Verhaftung und dem Kreuz entgegengieht. Diese Deutung wird als bekannt und akzeptiert dargestellt. Wir waren ihr beim Hl. Augustinus begegnet. Nach dem Hl. Cyrill kommt zu dieser wörtlichen Interpretation eine weitere, »geistliche und verborgene«, hinzu. Es sei hier gestattet, den ganzen Text zu zitieren, um den doppelten Gebrauch zu sehen, den der Hl. Cyrill von der Textstelle macht.

»Steht auf, wir wollen von hier weggehen«. Die Erklärung dieser Stelle ist vielen wohlbekannt, die darin besteht, dass der Erlöser, nachdem die Wut der Juden schon fast sein kostbares Kreuz erhöht erblickte, sich zusammen mit seinen heiligen Jüngern erhob, hin zu jenem Ort, wo die Rotte der Schergen ihn antraf und ihn verhaftete. Diese Deutung ist wahrscheinlich: dennoch ist es geziemend, auch eine andere, geistliche und verborgene Deutung anzuzeigen.

Mit der Absicht, zu verstehen zu geben, dass es einen Wandel von einem Zustand zu einem andern, vom Übel zum Wohl gäbe, ruft er aus: ›Steht auf, wir wollen von hier weggehen‹, damit wir etwas Derartiges verstehen könnten, nämlich den Übergang vom Tod zum Leben, vom Vergehen zu einem Zustand der Unvergänglichkeit, durch ihn und in ihm, wie er kurz zuvor gesagt hatte, als wenn es sich darum handelte, von einem Ort zu einem anderen zu gehen.

Mit Recht sagt deshalb dieser Satz: ›Steht auf, wir wollen von hier weggehen‹.

Darüber hinaus würde ich die Stelle noch auf eine andere Weise auf uns selbst bezogen deuten. Wir sollten von der Liebe zu den Dingen der Welt zu dem Willen gelangen, das zu erfüllen, was Gott gefällt, und darüber hinaus von der Sklaverei zur Würde der

24 S. Agostino, Tractatus in Evangelium Ioannis: I trattati sul Vangelo di Giovanni, traduzione e note di A. TONNA-BARTHET, Firenze: Tipografia Fiorenza 1938, 222; deutsch nach Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes III (BKV), Kempten – München 1914, 904/116. Am Ende weichen die italienische und die deutsche Textfassung voneinander ab.

Annahme an Kindes statt, von der Erde zur himmlischen Stadt, von der Sünde zur Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, von der menschlichen Schamlosigkeit zur Heiligkeit durch den Geist, von der Verachtung zur Ehre, von der Unwissenheit zum Wissen, von der Gemeinheit und der Schwäche zur mutigen Tugend im Tun des Guten. So sagt er, um festzustellen, dass diese Erde der Ort unserer Sünden ist: »Steht auf, wir wollen von hier weggehen«. Wenn er durch diese Ausdrucksweise den Eindruck erweckt, sich mit uns gemein machen zu wollen, dann wird uns dies doch nicht schaden, entspricht es doch seiner Vorgehensweise. So wirst du ihn an einer Stelle zu seinen Jüngern sagen hören: »Wir müssen wirken, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann« (Joh 9,4). Siehst du, wie er sich mit uns gleichsetzt, wenn es darum geht, die Zeit zu bestimmen, die zum Wirken bleibt, auch wenn er nicht wie wir arbeiten muss? In der Tat schreibt der göttliche Paulus bei einem Tadel der Korinther: »Diese Dinge, Brüder, habe ich auf mich und auf Apollo bezogen, damit ihr eben von uns lernt, nicht über das hinauszugehen, was geschrieben steht« (1 Kor 4,6). Aber wir dürfen absolut nicht zweifeln, dass wir in ihm nicht einen haben, der unseren Schwächen unterworfen ist, sondern einen Anführer auf dem Weg zu allem Guten, der uns von der alten Sünde zu einem besseren Dasein führt: er ist weder ein Gesandter noch ein Engel, sondern der Herr des Universums selbst. Wir sind in der Tat nicht von uns selbst, noch von einem anderen Geschöpf, sondern von Christus unserem Heiland erlöst.

Wenn er deswegen sagt: »Steht auf, wir wollen von hier weggehen«, als wenn er zusammen mit uns die Eitelkeit der Welt vermeiden wollte, so sagt er es doch nicht als einer, der den Übeln dieser Welt unterworfen wäre, sondern als ein Anführer, ein Gebieter, als einer, der zu einem Zustand der Unvergänglichkeit hinführt und zu jenem Leben, das in der Heiligkeit und in der Liebe Gottes besteht.«²⁵

Ein weiterer Text, der eine homiletische und spirituelle Deutung der Einladung von Joh 14,31 »Steht auf, wir wollen von hier weggehen« bietet, findet sich in einer Homilie, die Epiphanius von Salamis zugeschrieben wird, aber unbekanntem Ursprungs und vermutlich unter dem Einfluss Cyrills von Alexandrien verfasst worden ist. Der Text befindet sich unter den unechten Schriften des Epiphanius:²⁶

»Erhebt euch darum, brechen wir von hier auf, vom Tod zum Leben, von der Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit, von der Finsternis zum Licht. Steht auf, brechen wir von hier auf: vom Leiden zur Freude, von der Sklaverei zur Freiheit, vom Gewahrsam zum himmlischen Jerusalem, von den Banden zu deren Lösung, von der Haft zur Süße des Paradieses, von der Erde zum Himmel. Eben dazu bin ich gestorben und auferstanden, um über die Lebenden und die Toten zu herrschen. Erhebt euch, brechen

25 Griechisches Original: Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium, ed. post Aubertum PH. E. PUSEY II, Oxford: Clarendon 1872; repr. Culture and Civilization, Bruxelles 1965, 531ss.; italienische Übersetzung: S. Cirillo d'Alessandria, Commento al Vangelo di Giovanni, traduzione italiana di L. LEONE III, ROMA: Città Nuova Editrice, Roma 1995, 182–184 (sezione X,1). [Deutsche Übersetzung: J. B.].

26 »In divini corporis sepulturam ...«: PG 43 (1865) 439–464: 464 [Deutsche Übersetzung J. B.].

wir auf von hier, denn mein himmlischer Vater nimmt das verirrte Schaf auf. Die neunundneunzig Schafe der Engel erwarten Adam, den Mit-Knecht, sobald er aufersteht, sobald er hervorkommt und zu Gott zurückkehrt. Ein Thron von Cherubim steht bereit; alle, die nach oben tragen, sind wachsam und bereit; das Brautgemach ist vorbereitet; die Speisen sind bereit; das ewige Zelt und die Wohnstätten sind bereit; die Schätze der Guten sind geöffnet, das Himmelreich ist von ewig her bereit, das was das Auge nicht sieht und das Ohr nicht hört und was niemals in des Menschen Herz gedrungen ist, die Güter, die den Menschen erwarten.«

Der Text schlägt keine Brücke zur zweiten Abschiedsrede mit Ausnahme des verwendeten Verses. Der Gebrauch des Verses ist ausschließlich homiletisch. Der Kontext besteht in der Liturgie des Karsamstags mit der Erinnerung an das Begräbnis des Herrn. Wie Jesus begraben wurde und auferstand, so soll auch der gläubige Christ der Sünde sterben und von neuem auferstehen, um Jesus zum Vater hin zu folgen. Wie beim Hl. Cyrill ist die Begriffswelt griechisch, näher hin zum Teil platonisch. Aus dem Gebrauch dieses Verses in einer Homilie lässt sich nichts folgern für das literarische Verständnis des Verses in der griechischen Kirche. Es bleibt beim Urteil des Hl. Cyrill, dass der geistliche Gebrauch von Joh 14,31 sekundär ist: eine Möglichkeit, die der Text bietet, um ihn auf einen geistlichen Weg des Gläubigen zu beziehen.

Es wird jetzt möglich, in einer Weise, die dem Text gerecht wird, eine Synthese zwischen dem wörtlichen und dem geistlichen Sinn von Joh 14,31 zu suchen. Die rein diachronischen Modelle der Auslegung der Abschiedsreden hatten den Nachteil, dass sie den Leser zwangen, einen Sprung von Joh 14,31 zu Joh 18,1 zu machen und die Kapitel 15–17 als einen Einschub ohne Rücksicht auf den vorhergehenden Kontext anzusehen. Die zeitgenössischen Autoren sehen dieses Problem und verstehen den Vers als ein literarisches Element, das die Leser auf die kommenden Kapitel vorbereitet. Es handelt sich nicht um die Einladung zu einer geistlichen Reise, wohl aber um eine Einladung, Jesus auf dem Weg zum Kreuz zu folgen. In der Tat werden die Leserinnen und Leser in den Kapiteln 15 und 16 auf die Erfahrung des Hasses der Welt (Joh 15,18–16,4a) und der Verfolgung (16,4b-7) vorbereitet. Die Welt wird sich über die Situation der Jünger freuen, und sie werden Trauer empfinden (16,6.20–22). Und doch können die Jünger Vertrauen schöpfen: Jesus, der ihnen vorangegangen ist, hat die Welt besiegt (16,33). Diese Situation bestimmt auch das Letzte Gebet Jesu in Joh 17. So empfiehlt es sich, die Kapitel 15–17 als Entfaltung des Verses 14,31 zu lesen, als Einladung, Jesus zu folgen, der die Gruppe der Seinen und die Welt verlässt, um dem Weg des Kreuzes zu folgen.

Eine solche Sicht findet sich in dem Artikel von H. Thyen über das Johannesevangelium in der Theologischen Realenzyklopädie. Der Verfasser stellt heraus, dass der Abschnitt Joh 15ff. der Aufforderung Jesu von Joh 14,31 ohne syntaktische Verbindung folgt: als ein *Exkurs*, der den Handlungsverlauf bis zur

»Wiederaufnahme« in 18,1 unterbricht. So erscheinen die Abschiedsreden als ein zusammenhängender Teilttext, der sich in den größeren Zusammenhang des ganzen Evangeliums einfügt.²⁷

Eine ähnliche Sicht findet sich in der neueren Dissertation von C. Hoegen-Rohls. Nach der Verfasserin bilden die Abschiedsreden eine literarische Einheit, und die z. T. harten Übergänge können durch einen Perspektivwechsel ausgelöst sein. Nach der Verfasserin ist das Ende von Joh 14 durch den Abschied Jesu geprägt. »Das habe ich euch gesagt ... jetzt schon habe ich es euch gesagt« (Joh 14,25.29). »Ich werde nicht mehr viel zu euch sagen« (14,30). Von Kap. 15 ab nimmt Jesus eine deutlicher nachösterliche Perspektive ein. So erklärt sich auf der Textebene der Übergang Joh 14,31 / 15,1 als Übergang von der vorösterlichen zur nachösterlichen Perspektive.²⁸

Ein ähnlicher Vorschlag findet sich auch im Kommentar von L. Schenke. Immer unter synchroner Rücksicht erscheint die Einfügung der Kapitel 15 – 17 als Hinführung der künftigen Leserschaft zum Geheimnis Christi. Den im Abendmahlssaal versammelten Jüngern hat Jesus »diese Dinge gesagt« und er wird nicht mehr viele sagen. Was hinzugefügt ist, dient vornehmlich der Unterweisung der künftigen Leser des Evangeliums. Sie werden in ihr Geschick und in ihre Hoffnung eingeführt.²⁹

J. Zumstein kommt zu einer ähnlichen Sicht. Die Zweite Abschiedsrede, die der Verfasser in den Kapiteln 15 und 16 ausmacht, dient dazu, Fragen zu beantworten, die bei der Lektüre der Ersten Rede von Joh 13,31 – 14,31 offen geblieben waren, und die Folgerungen für die christliche Existenz, die sich aus der Lektüre der Ersten Rede ergaben, aufzuzeigen.³⁰ Aus diesem Grunde bedeutet Joh 14,31 nicht einen Bruch, sondern eher einen Übergang und eine Öffnung.

Unter den Autoren aus den Vereinigten Staaten von Amerika sind zumindest zwei zu nennen, die vorgeschlagen haben, die Verbindung zwischen Joh 14 und den beiden folgenden Kapiteln wahrzunehmen. In einer Art *retractatio* kommt F. F. Segovia auf sein Thema der Abschiedsreden zurück, dem er seine Dissertation gewidmet hatte.³¹ Im Gegensatz zu dieser Arbeit, die er unter dem Einfluss der diachronen Exegese und eines sozio-linguistischen Ansatzes geschrieben hatte, sieht der Verf. in seinem neueren Werk die Einheit der Abschiedsreden unter synchroner und rhetorischer Rücksicht. Die Verse Joh 14,30f. dienen

27 H. THYEN, *Johannesevangelium*: TRE 17 (1988) 200 – 225: 216.

28 C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2. Reihe 84), Tübingen: Mohr-Siebeck 1996, 87 f., 121 f. Vgl. unsere Besprechung in ThLZ 122 (1997) 443 – 445.

29 L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf: Patmos 1998, 295.

30 J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung* (s. o., Anm. 13), 194, mit Verweis auf seinen Schüler A. DETTWILER (oben, Anm. 15).

31 S. o., Abschnitt 1 mit Anm. 5.

einem doppelten Ziel: den Abschied Jesu als konfliktive Begegnung mit dem »Herrscher dieser Welt« zu schildern und die Folgen dieser Begegnung für die Jünger aufzuzeigen. Diese Folgen werden dann in den beiden anschließenden Kapiteln aufgezeigt werden.³² Die »geistliche« Interpretation wird vom Verf. ausdrücklich zurückgewiesen.³³

In der gleichen Weise legt auch F. J. Moloney den Text aus. Auf der einen Seite bemerkt er den Bruch zwischen Joh 14,31 und 15,1 und nimmt eine Schichtung innerhalb der johanneischen Abschiedsreden an. Auf der anderen Seite versucht der Verf., dem vorliegenden Text gerecht zu werden. In diesem Text hat die »Pause«, die dem Leser auferlegt wird, einen Sinn. Vor der Verhaftungsszene muss noch anderes gesagt werden zur Existenz der Jünger in der »Zwischenzeit« zwischen dem Aufbruch Jesu und seinem erneuten Kommen; und über Jesus selbst, der jetzt aufbricht, über sein Geschick und über seine bevorstehende Herrlichkeit.³⁴

Mit diesen zeitgenössischen Autoren schließt sich der Kreis. Eine »wörtliche« Auslegung der Kirchenväter (die Hll. Augustinus, Cyrill und Thomas von Aquin) ist wieder aufgenommen in ihrer Treue zum Text und in ihrer geistlichen Dimension, ohne Konzessionen an eine »geistliche« Lektüre, die den Text nur als Ausgangspunkt für sittliche oder theologische Homilien nimmt. Wir wollen den Nutzen eines solchen Schriftgebrauchs nicht bestreiten. In der Exegese ist gleichwohl vom Wortsinn des Textes auszugehen, bevor man zu seiner Verkündigung in der Predigt gelangt.³⁵ Wenn der geistliche Sinn der Schrift darin besteht, den Text unter der Führung des Heiligen Geistes in den verschiedenen Situationen der Kirche zu lesen, dann kann man in der Einladung Jesu von Joh 14,31 auch einen aktuellen Sinn entdecken. Auch heute sind Christen dazu aufgerufen, ihrem Herrn auf dem Wege des Kreuzes zu folgen, in der Bereitschaft, ihren Glauben in einer Welt zu leben und zu bekennen, die christlichen Botschaft zunehmend feindlich gegenübersteht. Dies könnte der »geistliche« Sinn von Joh 14,31 für die Christen von heute sein: eine Einladung zu einem Weg, auf dem sie ihren Glauben ohne Furcht vor Konsequenzen leben und bezeugen.³⁶

32 F. F. SEGOVIA, *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis: Fortress Press 1991, 113.

33 F. F. SEGOVIA, *The Farewell of the Word*, 31 ff.

34 F. J. MOLONEY, *The Gospel of John (Sacra Pagina Series, 4)*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book 1998, 412.

35 Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115)*, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz 1994, Abschnitt II.A.b.

36 Vgl. J. BEUTLER, *Faith and Confession: the Purpose of John*, in: J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (edd.), *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis: Chalice Press 2002, 19–31. [In diesem Band SS 101–113.]

Unterwegs von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben. Jesu Gespräch mit Marta in Joh 11,20–27*

1. Einleitung

Leiden und Hoffnung sind zentrale Themen in der Evangelienüberlieferung. Jesus wird als der Leidende Gerechte der Psalmen und der leidende Gottesknecht des Jesajabuches angesehen. Die Evangelien wissen von Jesu Leiden, aber auch von seiner Hoffnung und von seinem Gottvertrauen. Gott wird ihn nicht vor dem Tod, doch aus dem Tod erretten. Nach den synoptischen Evangelien stirbt Jesus mit dem Wort des Leidenden Gerechten aus Ps 22,2 auf den Lippen: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34 parr.) Es ist ein Aufschrei von äußerster Einsamkeit und fast Verzweiflung. Doch sollte man den Psalm auch bis zu seinem Ende lesen. Er schließt mit einem Wort des Dankes für die erfahrene Hilfe und Rettung. Dementsprechend stirbt Jesus nach dem Lukas-evangelium (23,46) auch mit dem Wort: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist« – erneut einem Wort aus dem Buch der Psalmen (31,6).

Vor seiner Verhaftung lässt sich Jesus gegenüber dem Tempelberg auf dem Ölberg nieder und bereitet seine Jünger auf kommende Verfolgung und Leidenszeiten vor. Markus hat uns im 13. Kapitel seines Evangeliums diese Unterweisung in ihren Umrissen übermittelt. In apokalyptischen Bildern schildert Jesus die zu erwartende Zerstörung des Tempels und Jerusalems, eine kosmische Katastrophe und das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels. Vor all diesen Ereignissen wird das Evangelium allen Völkern verkündigt werden, doch die Jünger werden auch Verfolgung und sogar Hinrichtung um Jesu willen zu erwarten haben. Bei all dem sollen sie sich nicht fürchten: »Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet« (Mk 13,13).

Leiden und Hoffnung gehören auch zu den beherrschenden Themen der Paulusbriefe. Viele dieser Briefe haben wenigstens teilweise autobiographischen Charakter. Im 2. Korintherbrief beschreibt Paulus seine leidvollen Erfahrungen

* Erstveröffentlichung in Gr. 87 (2006) 312–323. Zum Anlass dieses Beitrags s. den Schluss des Artikels mit Anm. 11.

als Apostel. Sie stehen im Gegensatz zu der Ermutigung und der Freude, die der Apostel täglich erfährt:

»Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt. Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; wir werden gehetzt und sind doch nicht verlassen; wir werden niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird. Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird.« (2 Kor 4,7–11)

Leiden und Hoffnung erscheinen in einem etwas anderen Licht im Johannes-evangelium. Das Wort ἐλπίς »Hoffnung«, das 41 mal in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen und achtmal in der Apostelgeschichte des Lukas begegnet, fehlt in diesem Evangelium. Das gleiche gilt von dem Wort πίστις »Glaube«, das 243 mal im Neuen Testament vorkommt, doch nie bei Johannes. Das bedeutet, dass von der paulinischen Trias der drei Dinge, die bleiben, »Glaube, Hoffnung und Liebe« (1 Kor 13,13), nur die »Liebe« als Nomen bei Johannes bezeugt ist. Das Verb ἐλπίζω »hoffen« findet sich nur einmal im Johannesevangelium (Joh 5,45 als Vertrauen der Juden auf Mose) gegenüber 20 Vorkommen in den Briefen des Paulus und seiner Schule und wenigstens vier Vorkommen in den synoptischen Evangelien. Daraus folgt freilich nicht, dass die »Hoffnung« kein bedeutendes Thema für den vierten Evangelisten wäre, wie wir später sehen werden.

Wenn wir die Haltung Jesu in der Situation des Leidens vergleichen, stellen wir einen Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern fest. Auch im Johannesevangelium wird Jesus als ein Mann dargestellt, der dem Leiden unterworfen ist. Wie die drei ersten Evangelien, so enthält auch das Johannes-evangelium einen Leidensbericht (Joh 18–19). Anders als in den synoptischen Evangelien erscheint Jesus freilich viel stärker in seiner göttlichen Hoheit und Würde. Als Judas mit einer Gruppe von Soldaten und Mitgliedern der Tempelwache naht, stellt sich Jesus mit einem dreimaligen, feierlichen »Ich bin es« vor, das die Häscher niederfallen lässt. In seinem doppelten Prozess verliert Jesus niemals seine Selbstbeherrschung, und er zeigt seine Überlegenheit auch im Gespräch mit dem Vertreter des römischen Kaisers. Kein Wort der Klage kommt am Kreuz über seine Lippen. Das Wort »Mich dürstet« (Joh 19,28) ist weniger ein Ausdruck physischen Durstes als die letzte Bekundung seines Durstes nach dem Heil der Menschheit (vgl. Jesu Gespräch mit der Samariterin in Joh 4,1–26). Am Ende seines Leidens in voller Ergebenheit in den Willen des Vaters kann Jesus sein Leben beschließen mit den Worten »Es ist vollbracht« (Joh 19,30). Nicht Verzweiflung, sondern Treue und Glaube stehen am Ende seines Lebens.

Wie die synoptischen Evangelien, so kennt auch das Johannesevangelium die »Erfüllung« der Schrift im Leiden Jesu. Erneut bildet der Leidende Gerechte aus den Psalmen das Leiden und die Hoffnung Jesu voraus. Wie die Synoptiker kennt auch Johannes (Joh 19,24) die Zerteilung der Gewänder Jesu entsprechend Ps 22,19. Wie die Synoptiker, so berichtet auch er (19,29) von der Stillung des Durstes Jesu durch einen mit Essig getränkten Schwamm (vgl. Ps 69,22). Doch scheint diese Art von »Erfüllung« der Schrift für den vierten Evangelisten nicht typisch zu sein. Für ihn verweist die ganze Schrift auf Jesus, und die Schrift als solche geht in Jesus »in Erfüllung«, wie andernorts zu zeigen versucht wurde.¹

Wie in den synoptischen Evangelien, so wird Jesus auch bei Johannes als der Leidende Gottesknecht dargestellt. Diese Tatsache wird weniger beachtet, da der Titel »Gottesknecht« im vierten Evangelium fehlt. Aus diesem Grunde gibt es auch so gut wie keine Literatur zu diesem Titel und seinem Gebrauch bei Johannes. Im Allgemeinen sehen die Autoren die Verbindung zwischen der Formulierung »mein Fleisch für das Leben der Welt« in Joh 6,51 und der entsprechenden Wendung im vierten Gottesknechtslied in Jes 53,4. Jesu Leiden »für« seine Herde oder »für« sein Volk begegnet auch in Joh 10,11.15; 11,51f.; vgl. 15,13. In diesen Fällen scheint Johannes von frühchristlicher Überlieferung abhängig zu sein, sei es im Zusammenhang mit der Eucharistie, sei es unabhängig davon in soteriologischem Zusammenhang.²

Erneut unterscheidet sich Johannes von den Synoptikern im Gebrauch der Überlieferung vom Gottesknecht. Während Johannes mit den Synoptikern übereinstimmt in der Verwendung von Elementen der Gottesknechtsüberlieferung für die Deutung von Jesu Leiden und die Einsetzung der Eucharistie, unterscheidet er sich von ihnen im Rückgriff auf die Überlieferung vom Gottesknecht für die Entfaltung seiner charakteristischen Hoheitschristologie. Bis jetzt hat die Tatsache zu wenig Beachtung gefunden, dass der erste Vers des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52,13) nach der griechischen Fassung der Septuaginta von ausschlaggebender Bedeutung für die johanneische Christologie ist. Der Vers lautet auf Griechisch: Ἴδου συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Die doppelte Aussage vom »Erhöht-« und »Verherrlichtwerden« bringt das Geschick Jesu in seiner »Stunde« zum Ausdruck. Während das »Erhöhtwerden« Jesu in 3,14 mit der Schlange verglichen wird, die von Mose in der Wüste zum Schutz der Israeliten erhöht worden war, beziehen sich die folgenden Texte bei Johannes deutlicher auf den Gottesknecht, der »erhöht« und »verherrlicht« werden soll. Dabei haben die Aussagen in typisch

1 Vgl. J. BEUTLER, »Der Gebrauch von ›Schrift‹ im Johannesevangelium« in DERS., *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart, 1998, 295–315.

2 Vgl. J. BEUTLER, »Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1–20«, *op. cit.*, 43–58: 45 f.

johanneischer Weise einen doppelten Sinn: Jesus wird zugleich physisch erhöht werden am Kreuz und zugleich menschlich und geistlich (vgl. Joh 8,28; 12,32.34). Zugleich mit der »Erhöhung« ist auch die »Verherrlichung« Jesu von zentraler Bedeutung für das vierte Evangelium. Das Verb begegnet im Johannesevangelium 21mal. An dreizehn Stellen wird es für die »Verherrlichung« Jesu gebraucht. Nicht selten ist das Verb mit dem christologischen Titel des »Menschensohnes« verbunden: »der Menschensohn wird verherrlicht werden/ist verherrlicht«: Joh 11,4; 12,23; 13,31. Vermutlich hat der vierte Evangelist den Titel »Menschensohn« der frühchristlichen Überlieferung im Zusammenhang mit dem Leiden, dem Tod und der Auferstehung Jesu entnommen und verbunden mit dem jesajanischen Gottesknecht, der »erhöht« und »verherrlicht« werden soll. Dies ist vor allem in dem Abschnitt Joh 12,20 – 36 in seinem Kontext der Fall.³

Die Kapitel 11 – 12 des Johannesevangeliums bilden einen Übergangabschnitt zwischen dem Bericht vom öffentlichen Leben Jesu (Joh 1 – 10) und demjenigen von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (Joh 13 – 21). In Kap. 11 hören wir vom Tod des Lazarus, des Freundes Jesu. Jesus wird gebeten, zu kommen und ihn zu retten. Er kommt dieser Bitte nach drei Tagen nach und setzt dabei sein eigenes Leben aufs Spiel. In Bethanien erwirkt er für Lazarus neues Leben, doch wird kurz darauf Maria, die Schwester des Lazarus, seine Füße salben im Blick auf seinen bevorstehenden Tod (12,1 – 11). In der Zwischenzeit beschließt der Hohe Rat, Jesus zu töten (11,47 – 53). Jesu triumphaler Einzug in die Heilige Stadt gibt ihm die Gelegenheit, einige Griechen zu treffen, die für das Paschafest gekommen waren, womit sich das kommende Heil für alle Völker ankündigt. Dabei sagt dann Jesus seinen bevorstehenden Tod zugunsten dieses Heils voraus (Joh 12,20 – 36). Der Evangelist muss eine negative Bilanz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ziehen (12,37 – 43), gibt Jesus jedoch die Gelegenheit, einen letzten Aufruf an sein jüdisches Volk zu richten, zu glauben und so das Leben zu finden (12,44 – 50). In diesem größeren Zusammenhang findet sich das Gespräch zwischen Jesus und Marta von Joh 11,20 – 27.

3 Vgl. J. BEUTLER, »Greeks Come to See Jesus (John 12,20 f)« in *Bib.* 71 (1990) 333 – 347; deutsch *op.cit.* 175 – 189.

2. Jesu Gespräch mit Marta: von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben

2.1 Der unmittelbare Kontext des Gesprächs

Das Gespräch zwischen Jesus und Marta Joh 11,20–27 gehört zu dem größeren Erzählkomplex Joh 11,1–44 über die Auferweckung des Lazarus. Nach den Angaben über die teilnehmenden Personen, Zeit, Ort und Handlung kann die Geschichte in fünf Abschnitte gegliedert werden:

- Vv. 1–6 Jesus und die Schwestern des Lazarus, die Nachricht von der Krankheit des Lazarus
- Vv. 7–16 Jesus und die Jünger, der Tod des Lazarus, der Aufbruch Jesu und der Jünger, die bereit sind, mit ihm zu gehen und zu sterben
- Vv. 17–27 Ankunft Jesu in Bethanien, sein Gespräch mit Marta
- Vv. 28–37 Begegnung mit Maria, Jesus und die Macht des Todes
- V. 38–44 Ankunft Jesu am Grab, Jesu Macht über den Tod

Das Gespräch zwischen Jesus und Marta steht demnach in der Mitte der Erzählung. Vermutlich wurde es vom Evangelisten in einen vorgegebenen Erzählzusammenhang eingefügt, in dem Maria stärker im Mittelpunkt stand. Sie wird am Anfang und am Ende des Gesprächs genannt (11,20.28) und spielt eine bedeutende Rolle im Kontext (11,2; 12,1–8).⁴ Das Gespräch selbst ist im typisch johanneischen Sprachschatz formuliert und bringt den authentischen Glauben der johanneischen Gemeinde zum Ausdruck.

2.2 Sprachliche Beobachtungen

Vor der theologischen Deutung des Gesprächs zwischen Jesus und Marta in Joh 11,20–27 erscheint es geraten, kurz den ganzen Textabschnitt Joh 11,17–27 unter sprachlicher Rücksicht zu betrachten. Zunächst haben wir zwischen der Hinführung zum Gespräch in Vv. 17–20 und dem Gespräch selbst in Vv. 21–27 zu unterscheiden. Die erzählerische Einleitung in Vv. 17–20 ist durch Verbformen im Erzähltempus der Vergangenheit Aorist gekennzeichnet. Eine Ausnahme bildet die Angabe der Entfernung zwischen Bethanien und Jerusalem in V. 18, die im Imperfekt erfolgt. Dasselbe Tempus wird verwendet, wo vom Sitzen bleiben der Maria im Hause in V. 20 die Rede ist. Die Ankunft vieler Juden von Jerusalem zum Trost der Schwestern wird im Plusquamperfekt berichtet (V. 19).

⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg-Basel-Wien 1971, 398–402.

Das wichtigste Verb des Unterabschnitts ist das »Kommen«: das »Kommen« Jesu, der Juden und Martas. Das Verb wird noch einmal am Ende des Abschnitts aufgegriffen werden: Jesus wird als der Sohn Gottes bekannt, der in die Welt »kommt« (V. 27). Mit dem anfänglichen »Kommen« Jesu in V. 17 rundet dieses Verb den gesamten Abschnitt in der Weise einer Inklusion ab.

Der folgende Unterabschnitt Vv. 21–27, das Gespräch zwischen Jesus und Marta, ist stärker durch Nominalsätze und durch Verben im Präsens und im Futur gekennzeichnet. Die beherrschenden Verben sind »sagen« (Vv. 21, 23, 24, 25, 27) und »sein« (Vv. 21, 25, 27), immer in Bezug auf Jesus gebraucht. Dabei lässt sich ein signifikanter Tempuswechsel beobachten. Es gibt eine Bewegung von dem »wärest du hier gewesen« in V. 21 zu dem »ich bin« in V. 25 und »du bist« in V. 27. Die erste Aussage ist ein Irrealis der Vergangenheit; die beiden folgenden Aussagen betreffen die Realität in der Gegenwart, mit einer Bewegung von der ersten zur zweiten Person Singular.

Eine ähnliche Bewegung lässt sich auf der Zeitebene beobachten, wenn auch die Verbalsätze des Gesprächs in die Untersuchung einbezogen werden. Das Gespräch beginnt mit dem Bedingungssatz in V. 21, der in der Vergangenheit bleibt. Marta stellt Überlegungen an, was geschehen oder nicht geschehen wäre, wenn Jesus im Augenblick der Erkrankung des Lazarus zugegen gewesen wäre. Unmittelbar darauf geht sie zu Zukunftsaussagen über: Gott wird auch jetzt Jesus alles gewähren, was dieser ihn bitten wird (V. 22). Jesus greift dieses Futur auf und verheißt Marta die Auferstehung ihres Bruders (V. 23). Diese antwortet, indem sie Jesu Verheißung aufgreift und im Sinne der jüdischen Erwartung der zukünftigen Auferstehung der Toten am Letzten Tage interpretiert (V. 24). Von diesem Augenblick an geht der Text von Aussagen im Futur zu solchen im Präsens über. Jesus bekennt sich als »die Auferstehung und das Leben« im Präsens und verheißt (noch im Futur, doch vielleicht einem logischen Futur) jedem, der an ihn glaubt, das Leben (V. 25), so sehr, dass derjenige, der an ihn glaubt, nicht einmal sterben wird (V. 26). Marta wird gefragt, ob sie einen solchen Glauben hat, und antwortet mit dem Bekenntnis, dass sie zu dem Glauben gekommen ist (Perfekt), dass Jesus der Sohn Gottes ist, der in diese Welt gekommen ist oder kommt (V. 27). So ist nun das Gegenwartstempus dauerhaft erreicht.

2.3 Theologische Interpretation: der Weg der Marta

Die sprachlichen Beobachtungen können uns helfen, die Botschaft des Textes an die Leserinnen und Leser zu erfassen. In der Gesprächsszene wird ein Weg von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben beschrieben.

In einer ersten Phase ist Marta auf die Vergangenheit ausgerichtet, und zwar

genauer gesagt auf eine unwirkliche Vergangenheit: was geschehen wäre, wenn Jesus bei der ernsthaften Erkrankung ihres Bruders zugegen gewesen wäre. So zu denken und zu fühlen scheint charakteristisch für Menschen zu sein, die von einem plötzlichen Verlust oder Schock betroffen worden sind. Männer oder Frauen, die ihren Partner oder ihre Partnerin verloren haben, Mitglieder einer Familie, denen ein Bruder oder eine Schwester entrissen worden ist, mögen lange Zeit trauern und sich fragen, was wohl geschehen wäre, wenn dieser oder jener Umstand gegeben gewesen wäre: ein besserer Arzt oder ein besseres Krankenhaus, eine frühere Diagnose, mehr Sorge vonseiten von Freunden oder anderen Verwandten oder ähnliches. Solches Grübeln mag auch eine religiöse Komponente haben: der verstorbene geliebte Mensch hätte vielleicht am Leben bleiben können, wenn er Gott näher gewesen wäre oder mehr gebetet hätte. Dies Grübeln, vor allem in der zweiten Form, kann selbsterstörerisch werden, und sicher bringt es den geliebten Menschen nicht zurück ins Leben. Ein Mensch, der sich in solches Grübeln verstrickt, bleibt in einer Welt der Vergangenheit eingeschlossen, und zwar, was schlimmer ist, in einer Vergangenheit, die es hätte geben können, und damit einer unwirklichen Welt.

In der zweiten Phase wendet sich das Gespräch von der Vergangenheit der Zukunft zu. Der Übergang ist dadurch vorbereitet, dass Marta ihre Hoffnung zum Ausdruck bringt, Gott werde Jesus alles gewähren, was er ihn bitten werde. Wie Marta gehofft hatte, dass Jesus durch seine Gegenwart den Tod ihres Bruders hätte verhindern können, so hat sie die Hoffnung, dass der nun gegenwärtige Jesus ihr helfen und das Geschick vielleicht noch wenden werde. Wahrscheinlich denkt sie an eine Art Wunder (wie es ja dann auch gleich eintreten wird), doch lässt der Text noch offen, in welcher Richtung sie das göttliche Eingreifen erwartet. Jesus greift in seiner Antwort Martas Hoffnung auf ein göttliches Eingreifen nicht auf, sondern bleibt auf der Ebene allgemeinen Glaubens. Martas Bruder wird von den Toten auferstehen. Diese Verheißung bleibt natürlich offen für verschiedene Weisen der Verwirklichung. Marta versteht Jesu Worte im Sinne des allgemeinen jüdischen Glaubens an eine kommende Auferstehung der Toten am Letzten Tage. Dies bedeutet bereits einen großen Schritt nach vorne. Marta ist dazu gekommen, ihren Sinn auf die Zukunft zu richten und nicht mehr auf die Vergangenheit, und auf die reale Welt, und zwar mit den Augen des Glaubens. Mit dem Übergang vom Irrealis der Vergangenheit zum Indikativ vollzieht sie zugleich den Übergang zur realen Welt, immer noch in der Zukunft: »Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag« (V. 24).

Hier könnte die Geschichte enden. Doch geht sie weiter. Jesus nimmt Marta noch einen Schritt weiter und führt sie von einem Glauben und einer Hoffnung, die auf die Zukunft gerichtet sind, zu einem Glauben und einer Hoffnung, die ihr Ziel hier und jetzt erreichen. Nach der johanneischen Eschatologie ereignen sich Gericht und ewiges Leben nicht in einer fernen Zukunft, am Letzten Tag, son-

dern jetzt, im Augenblick der Begegnung mit Jesus. Johannes leugnet nicht eine Vollendung der Welt am Ende der Zeit, doch er sieht das Ende vorweggenommen in der Stunde des Glaubens. So kann Jesus sagen: »Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und alle, die sie hören, werden leben« (Joh 5,25). Auf diesem Hintergrund ist das Wort Jesu an Marta in Joh 11,25 zu verstehen: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?«

Jesus spricht aus dem Bewusstsein seiner vollen Einheit mit dem Vater im Sein (»Ich und der Vater sind eins«, Joh 10,30) und Wirken (»Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn«, Joh 5,19). Gerade in dem doppelten Werk des Richtens und der Verleihung ewigen Lebens nimmt der Sohn am göttlichen Wirken teil (»Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will«, Joh 5,21).

In seinen Worten an Marta gebraucht Jesus eine Wendung, die er durchgehend im vierten Evangelium verwendet: die »Ich bin«-Formel: »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6,35.48), »Ich bin das Licht der Welt« (Joh 8,12; 9,5; vgl. 12,46), »Ich bin die Tür« (Joh 10,7.9), »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) und »Ich bin der wahre Weinstock« (Joh 15,1, vgl. 5). Mit diesen Wendungen nimmt Jesus für sich in Anspruch, mit Gottes eschatologischen Gaben identisch zu sein und sie nicht nur zu verleihen. Die Autoren haben in diesen Formeln ein Echo der Weise erkannt, in der sich der Gott Israels vorstellt, nicht nur im brennenden Dornbusch gegenüber Mose nach Exodus 3, sondern auch im Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) und beim Propheten Ezechiel: ein erschreckender Anspruch von Seiten des johanneischen Jesus.

Marta antwortet auf diesen Anspruch Jesu mit den Worten, in denen später die johanneische Gemeinde ihr Glaubensbekenntnis ausdrücken wird: »Ja, Herr, ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll« (Joh 11,27; vgl. 20,31). Indem Marta Jesus als Christus bekennt, verbleibt sie noch in der Begriffswelt des zeitgenössischen Judentums, mit ihrem Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn verlässt sie freilich diese Welt und formuliert das Glaubensbekenntnis der entstehenden christlichen Gemeinde mit Gläubigen aus dem Judentum und aus der Welt der Heiden.

Ein überraschender Aspekt des Gesprächs zwischen Jesus und Marta in Joh 11,21–27 ist die Tatsache, dass in nur kurzem Abstand die wunderbare Erweckung des Lazarus von den Toten berichtet wird. Auf der Ebene des vorliegenden Textes von Joh 11 wird die Offenbarungsformel Jesu »Ich bin die Auferstehung und das Leben« durch die nachfolgende Auferweckung des Lazarus in Szene gesetzt und veranschaulicht. Doch bleiben auch Spannungen. Wenn Jesus sich gegenüber Marta als die Auferstehung und das Leben offenbarte und er jedem,

der an ihn glaubte, verhiess, dass er leben würde, auch wenn er stürbe, warum war es dann notwendig, dass er Lazarus zurück ins Leben rief? Das Problem verschärft sich durch den Umstand, dass das Leben, das Lazarus neu zuteil wurde, das physische Leben war, das ihm vor seinem Tode geschenkt war. Der Leser weiß, dass Lazarus erneut sterben würde. So scheint das Leben, das Jesus dem Glaubenden verheißt, von anderer Natur zu sein als das physische Leben, das Lazarus neu zuteil wird.

Die Spannungen können durch die Annahme literarischer Schichten in Joh 11 erklärt werden. Am Anfang der langen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus scheint eine kürzere Geschichte von seiner Erweckung von den Toten gestanden zu haben, vielleicht nicht zu verschieden von den Geschichten von der Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21–24.35–43 par.) oder des Jünglings von Naim (Lk 7,11–17). Eine ältere Form der Geschichte stellte vermutlich Maria stärker in den Vordergrund, wie wir zuvor sahen.⁵ Johannes scheint die Gestalt der Marta benutzt zu haben, um das Gespräch einzufügen, in dem er Jesus als die Quelle des Lebens für den Glaubenden darstellt, unabhängig von der Auferstehung der Toten am Ende der Zeit oder in Vorwegnahme dieser Auferstehung in der Geschichte. Hier fügt Johannes den »Ich-bin«-Formeln eine weitere hinzu, und zwar eine sehr zentrale: »Ich bin die Auferstehung und das Leben«.

Für Johannes hat die Auferweckung des Lazarus natürlich noch eine weitere Dimension. In gewisser Weise nimmt die Auferweckung des Lazarus, der vier Tage im Grabe geruht hatte, Jesu eigene Auferstehung am dritten Tage vorweg. Wenn es gestattet ist, in Jesu Leiden, Tod und Auferstehung sein letztes »Zeichen« zu sehen (vgl. Joh 20,30: »Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan«, nach dem Osterbericht⁶), dann bereitet die Auferweckung des Lazarus auf dieses letzte Zeichen vor. Das Gespräch zwischen Jesus und Marta dient als Deutewort, um dieses doppelte Zeichen recht zu verstehen. Wie es nicht notwendig war, dass Jesus nach der Stunde seiner »Erhöhung« sichtbar erschien, es sei denn um der Jünger willen, so bedurfte es auch nicht der Auferweckung des Lazarus, um die Jünger Jesu zu dem Glauben zu führen, dass er die Quelle ewigen Lebens, ja das ewige Leben selber sei. Wie in anderen Fällen die »Ich-bin«-Formel ein Zeichen Jesu deutet (das Geschenk des Brotes oder das neu geschenkte Augenlicht für den Blindgeborenen), so deutet auch in Joh 11 das Wort »Ich bin die Auferstehung und das Leben« Jesu Zeichen.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota, 1998, 544; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig, 1998, 311 f., der in den Ostererscheinungen Jesu das letzte »Zeichen« sieht.

Von hier aus dürfen wir noch einmal zu dem Weg Martas von der Trauer zur Hoffnung und zum Glauben zurückkehren. Marta wird von Jesus eingeladen, ihr Grübeln darüber zu überwinden, was gewesen wäre, wenn er früher zur Stelle gewesen wäre. Schritt für Schritt wird sie weiter geführt. Zuerst stimmt sie mit Jesus darin überein, dass Gott ein Gott der Lebenden ist und dass es für sie eine Hoffnung gibt, ihren Bruder bei der erwarteten Auferweckung der Toten am Letzten Tag wieder zu sehen. Nach Joh 11 ist dies jedoch nicht das letzte Wort über die Hoffnung. In der Sicht unseres Textes kann die Hoffnung auf Gottes künftige Gabe des Lebens an die Gerechten am Letzten Tag verwandelt werden in den Glauben und die Hoffnung, dass in Jesus dieses ewige Leben schon hier und jetzt verliehen wird in der »Stunde des Glaubens«. Dies bringt Marta zurück in die Gegenwart.

Eine solche Sicht bewährt sich auch aus psychologischer Perspektive. In der Beratung werden Psychologen und Freunde versuchen, einem Menschen, der von einem schweren Verlust betroffen worden ist, vom Grübeln darüber abzubringen, was unter bestimmten Umständen geschehen wäre, aber auch davon, seine Hoffnung auf eine ferne Zukunft jenseits der Geschichte zu richten, und ihn statt dessen zur Annahme des Verlustes und zu einer neuen Perspektive in der Gegenwart zu führen. Was unseren Text von solchen Vernunftabwägungen unterscheidet, ist die Tatsache, dass er sich auf Offenbarung stützt, in unserem Falle: Offenbarung in christlichem Verständnis, mit Christus als Auferstehung und Leben für jeden, der glaubt.

3. Offene Fragen für den interreligiösen Dialog

In ihrem Gespräch mit Jesus nach Joh 11,20–27 wird Marta vom Rückblick in Trauer und vom Ausblick der jüdischen Hoffnung auf eine künftige Auferweckung der Toten zum Glauben an Jesus und zur Hoffnung auf ihn geführt, in dem ewiges Leben und Auferstehung schon jetzt geschenkt sind. Wenn diese Deutung stimmt, dann mag sie eine Schwierigkeit für den jüdisch-christlichen Dialog darstellen, da nach ihr die jüdische Erwartung einer künftigen Auferweckung der Toten als etwas Vorläufiges erscheint, das im Glauben an Jesus überwunden werden muss.

Eine Lösung dieses Problems könnte darin liegen, dass auch nach Johannes »gegenwärtige« und »zukünftige« Eschatologie einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Dies ist das klare Ergebnis der bisher umfangreichsten Untersuchung der johanneischen Eschatologie, des dreibändigen Werkes von Jörg Frey.⁷ Wenn wir unterschiedliche Formen der Eschatologie bei Johannes finden,

⁷ J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, I – III, Tübingen, 1997–2000.

dann ersetzt die eine nicht die andere, wie es bei Rudolf Bultmann erscheint, nach dem die johanneische Gegenwartseschatologie in der nachjohanneischen »kirchlichen Redaktion« durch eine auf die Zukunft ausgerichtete ersetzt wurde.

Nach Frey kennt und verbindet das vorliegende Johannesevangelium zwei Sichten der Eschatologie: eine, nach der die »letzten Dinge« bereits in der Stunde des Glaubens an Jesus Christus gegeben sind, und eine andere, die noch eine Vollendung der persönlichen und sozialen Geschichte am Ende der Tage erwartet.⁸ In Joh 11 scheint dies Gleichgewicht durch die Nebeneinanderstellung des Gesprächs zwischen Jesus und Marta auf der einen Seite und des erzählerischen Rahmens der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus auf der anderen erreicht zu sein, der in der Auferweckung des Lazarus von den Toten seinen Höhepunkt findet. Diese erscheint als eine Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung der Toten, die in der Auferstehung Jesu ihren Anfang nehmen wird.⁹

Im Übrigen muss daran erinnert werden, dass der apokalyptische Glaube an die kommende Auferstehung der Gerechten oder der Toten im allgemeinen nur am Ende der israelitischen Glaubensauffassungen bezüglich der Gabe des Lebens erscheint, wie sie im *Tanach* zum Ausdruck kommen. Man sollte hier die Psalmen lesen als Ausdruck der Überzeugung des betenden Menschen, dass Gott ein Gott des Lebens ist. Ein solcher Psalm wird sogar im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu zitiert:

»Ich habe den Herrn beständig vor Augen. Er steht mir zur Rechten, ich wanke nicht. Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele; auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen. Du zeigst mir den Pfad zum Leben. Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle, zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit« (Ps 16,8–11, angeführt von Petrus in seiner Pfingstpredigt nach Apg 2,25–28).

In seinem ursprünglichen Verständnis ist der Psalm nicht der Ausdruck der Hoffnung auf eine künftige Auferstehung, sondern eher Ausdruck des Glaubens an Gott als den Gott der Lebenden.

Ähnliche Beobachtungen mögen gelten bezüglich des islamischen Glaubens. Auch hier gehört der Glaube an das Paradies als Lohn für die Gerechten zum überlieferten islamischen Glauben: ein Paradies, das durchaus menschlich vorgestellt wird mit Essen und Trinken und den Paradiesesjungfrauen. Es ist aber zu fragen, wie weit islamische Mystik nicht über solche Vorstellungen hinausführt und Gottes Gabe des Lebens und der Liebe schon im gegenwärtigen Augenblick mystischer Erfahrung erfährt und erlebt. In solch mystischer Erfahrung der Einheit zwischen Gott und dem Glaubenden mögen wir sogar den

8 Vgl. etwa die ausgewogene Analyse von Joh 5,25–29 bei FREY, *op. cit.*, III, 376–391.

9 Vgl. dazu FREY, *op. cit.*, III, 412–414.

»Ich-bin«-Worten Jesu nahe kommen, der sich die Wahrheit und das Leben nannte.¹⁰ Das Seminar über »Suffering and Hope in the Abrahamic Traditions«, zu dem die Päpstliche Gregoriana-Universität eingeladen hatte,¹¹ gab Gelegenheit, solche islamischen Strömungen kennen zu lernen und sie mit jüdischem und christlichem Glauben zu vergleichen.

10 Vgl. den Verweis auf den islamischen Mystiker al-Halladsch bei J. VAN ESS, »Islam«, in E. BRUNNER-TRAUT (Hrsg.), *Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum*, Freiburg-Basel-Wien, 1964, 67–87: 86.

11 Rom, 18.–20.4.2005.

Joh 6 als christliche »relecture« des Pascharahmens im Johannesevangelium*

Die Sakramente stehen im Vierten Evangelium nicht im Vordergrund. Es will zum Glauben an Jesus Christus hinführen (vgl. Joh 20,30f), und dieser Glaube gründet sich auf Jesu Offenbarung in Wort und Tat, vor allem in seinen mächtigen »Zeichen« (vgl. ebd.). In diesem Glauben ist Heil und Leben. An nur wenigen Stellen kommen die beiden grundlegenden Sakramente der Kirche ins Spiel: in Joh 3 (Vv. 3 u. 5) die »Neugeburt« oder »Geburt von oben« aus Wasser und Geist und damit die Taufe, und in Joh 6 (Vv. 51d – 58) Jesu Fleisch und Blut als Speise und Trank zum Heil der Gläubigen, also die Eucharistie. Diese Stellen erscheinen so isoliert, dass sie R. Bultmann für sekundär eingefügt hielt (s. u., 1.2). Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, die eucharistischen Aussagen von Joh 6 als johanneisch aufzuzeigen, freilich als eine Fortschreibung des Evangeliums in einer ursprünglicheren Gestalt, die dies Kapitel noch nicht enthielt. Ich widme diesen Beitrag einem Schüler und Kollegen, der sich um die Herausarbeitung der kirchlichen Dimension der Evangelien verdient gemacht hat.¹

1. Joh 6 im Kontext des Johannesevangeliums – Fragen und Hypothesen

1.1 Fragen

Unter verschiedener Rücksicht will sich Joh 6 nur mühsam in den Textzusammenhang zwischen Kapitel 5 und Kapitel 7 einfügen. Am Ende von Joh 5 befindet sich Jesus in Jerusalem. Er hat an einem Sabbat einen Gelähmten geheilt

* Erstveröffentlichung in Ruth Scoralick, Hrsg., *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich, Theologischer Verlag 2007, 43–58.

1 Vgl. zu unserem Thema *W. Kirchschräger*, Eucharistie.

und rechtfertigt sein Tun mit dem Verweis auf seine Einheit mit dem Vater in Wort und Werk und auf das vielfältige Zeugnis Gottes für ihn und seine Sendung. Am Beginn von Joh 6 wird der Leser nach Galiläa an den See von Tiberias versetzt. Wann und wie Jesus mit seinen Jüngern dorthin gelangt ist, wird nicht berichtet. Zu Beginn von Joh 7 wird von einem Aufenthalt Jesu in Galiläa erzählt – eine Notiz, die man sich eher am Beginn von Joh 6 hätte vorstellen können. In Joh 7,14 – 24 befindet sich Jesus erneut in Kontroversen mit den Wortführern der »Juden« und greift dabei auf das Wunder von Joh 5 zurück (vgl. Joh 7,21 – 23), nicht etwa auf Kap. 6. Zu den Schwierigkeiten mit der räumlichen Einordnung von Joh 6 gesellen sich solche der Chronologie. Abgesehen von dem in Joh 6,4 erwähnten Paschafest scheint dem Johannesevangelium die Abfolge der jüdischen Hauptfeste zugrunde zu liegen mit einem ersten Paschafest in Joh 2,13, einem ungenannten Fest, das seit der Zeit der Kirchenväter möglicherweise als das Wochenfest gedeutet wird², in Joh 5,1 über das Laubhüttenfest von Joh 7,2 und das Tempelweihfest von Joh 10,22 bis zum letzten Paschafest, das ab Joh 11,55 erwähnt wird und an dem Jesus in Leiden, Tod und Auferstehung/Erhöhung zum Vater heimkehrt. Das Leben Jesu erscheint so eingebettet in den Festkreis der jüdischen Haupt- und Pilgerfeste und als deren »Erfüllung«. In diesen Zusammenhang will sich das in Joh 6,4 erwähnte Paschafest nicht einfügen. Es durchbricht den Zyklus – vielleicht gewollt, wie weiter unten vermutet wird (s. u., 2.5). Jesus begibt sich zu diesem Paschafest auch nicht entsprechend seiner Gewohntheit nach Jerusalem, sondern verbleibt in Galiläa und spricht stattdessen von der Gabe seines Fleisches und seines Blutes als eucharistischen Gaben.

Eine Reihe weiterer Züge verleihen diesem Kapitel eine Sonderstellung innerhalb des Johannesevangeliums. Zunächst zeigt sich der Vierte Evangelist in Joh 6 viel stärker von der synoptischen Tradition abhängig, als dies sonst der Fall ist – vielleicht mit Ausnahme des Berichts von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu. Das Kapitel folgt im Wesentlichen dem Verlauf von Mk 6,30 – 52; 8,11 – 33, wie folgende Tabelle zeigt:

Brotvermehrung	Mk 6,32 – 44	Joh 6,1 – 15
Seewandel	Mk 6,45 – 52	Joh 6,16 – 21
Begegnung Jesu mit der Volksmenge	Mk 6,53 – 56	Joh 6,22 – 25
Zeichenforderung	Mk 8,11 – 13	Joh 6,27 – 30
Brotrede	Mk 8,14 – 21	Joh 6,31 – 58
Identität Jesu, Petrusbekenntnis	Mk 8,27 – 30	Joh 6,60 – 66
Einer der Jünger ist ein Satan	Mk 8,31 – 33	Joh 6,67 – 71

² Vgl. den Hinweis auf Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien bei M.-L. Rigato, *Era festa*.

Dabei überspringt Johannes den Textabschnitt Mk 7,1–8,10, übergeht damit (wie Lukas) die zweite Brotvermehrung und setzt dann die Textabfolge des Markus fort.

Die Entsprechung der Berichte bis in den Wortlaut hinein zeigt ein Blick in die Synopse: vgl. etwa die zweihundert Denare für den Brotkauf, die Zahl der Brote und der Fische, die Beschreibung der Gesten Jesu (mit leichten Abweichungen: »er nahm die Brote ...«), die zwölf Körbe mit übrig gebliebenen Broten und die Zahl der wunderbar Gespeisten.

Innerhalb der Brotrede Jesu von Joh 6 wird oft auf den Unterschied zwischen dem Brot, das Jesus ist, und dem Brot, das er (eucharistisch) verleiht, hingewiesen. Die in einem Teil der Forschung (vor allem bei Bultmann und in seiner Schule) vorgenommene literarkritische Scheidung zwischen einer älteren Lebensbrotrede, die nur von Jesus als im Glauben anzunehmendem Lebensbrot redet, und einer jüngeren, eucharistischen, scheidet an der stilistischen Einheit des Kapitels³ und an den Querverweisen innerhalb des Textes: Schon in der Speisungsgeschichte erscheint Jesus als derjenige, der das Brot darreicht, nicht nur symbolisiert, und in Joh 6,27 fordert Jesus seine Zuhörer auf, sich um das Brot zu mühen, das der Menschensohn ihnen geben werde. Solche und ähnliche Gründe haben die Mitglieder einer Arbeitsgruppe der *Studiorum Novi Testamenti Societas*⁴ zu der übereinstimmenden Auffassung geführt, dass es keine hinreichenden Gründe gebe, die sog. »eucharistischen« Verse Joh 6,51d-58 als sekundär auszuscheiden. Sie gehören demnach zum Kern dieses Kapitels, fügen sich aber gerade dadurch auch nicht ohne Schwierigkeiten in das Gesamtgefüge des Johannesevangeliums ein.

1.2 Hypothesen

Die Forschung hat auf die Schwierigkeit, Joh 6 in seinen Kontext einzuordnen, in unterschiedlicher Weise reagiert. Vor allem im nun vergangenen Jahrhundert wurde mehrfach versucht, das Problem durch Umstellungen im Text zu lösen. Schon 1928 schlägt J. H. Bernard⁵ im ICC vor, die Reihenfolge von Kap. 5 und 6 zu vertauschen. Jesus befindet sich am Ende von Kap. 4 in Galiläa. Joh 6 schließt sich dann mühelos an. Kap. 5 hat dann Jerusalem als Schauplatz, und die Kontroversen von Kap. 7–10 schließen sich dann ihrerseits gut an. Der ansprechende Vorschlag ist u. a. von R. Bultmann⁶, R. Schnackenburg⁷ und J. Be-

3 Vgl. E. Ruckstuhl, Einheit 169–171 zu R. Bultmann und 243–271 zu J. Jeremias.

4 Vgl. R. A. Culpepper, Readings, 253.

5 J. H. Bernard, John I, xvii, 171.

6 R. Bultmann, Johannes 154 f.

7 R. Schnackenburg, Johannesevangelium II 6–11.

cker⁸ aufgegriffen worden. In jüngster Vergangenheit findet er keinen Anklang mehr, da die Forschung zunehmend von literarischen Kriterien ausgeht, die über Orts- und Zeitangaben hinausgehen, und nicht mehr sicher ist, dass der Vierte Evangelist einen räumlich und zeitlich widerspruchsfreien Bericht schreiben wollte. Andere Gesichtspunkte literarischer und theologischer Art konnten für ihn im Vordergrund stehen. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass sich für den rekonstruierten Text keine Handschriften anführen lassen.

Eine andere Gruppe von Autoren versucht das Problem der Spannungen von Joh 6 mit seinem Kontext durch Quellentheorien zu entschärfen. R. Bultmann war hier schon genannt worden, nach dem die sog. »eucharistischen Verse« Joh 6,51c(d) – 58 der nachjohanneischen »kirchlichen Redaktion« zuzuschreiben wären, ebenso wie die zukunftschatologischen Aussagen in Joh 6,39.40.44⁹. Bultmann nimmt auch eine literarische Schichtung zwischen »Semeiaquelle« (die beiden Wundergeschichten am Anfang), »Redequelle« (Teile der Brotrede) und »Evangelisten« an. Mit Ausnahme der Annahme einer »Redequelle« wirkt dies Modell bei einer Reihe von Exegeten vor allem im deutschen Sprachraum nach¹⁰. Der stilkritischen Überprüfung hält es nicht stand, und für die Beantwortung der Frage nach der Einordnung von Joh 6 in seinen Kontext verschlägt es auch wenig.

Den gleichen Schwierigkeiten begegnen Versuche, in Joh 6 einen literarischen Wachstumsprozess zu erkennen. So unterscheidet J. Painter¹¹ zwischen einem Gespräch Jesu mit dem »Volk« in Joh 6,22 – 40 und einem weiteren zwischen Jesus und den »Juden« in Joh 6,41 – 58. Hier habe sich der Ton verschärft, und es sei die Situation der Trennung von Gemeinde und Synagoge vorausgesetzt. Selbst wenn man diese zwei Stufen annähme, bliebe das Problem der Einordnung von Joh 6 zwischen Kap. 5 und 7. Das gleiche gilt von dem Versuch von Paul N. Anderson¹², in Joh 6 vier Entstehungsstadien mit jeweils unterschiedlicher Situation der johanneischen Gemeinde anzunehmen. Freilich sieht dieser Autor die Schwierigkeit, Joh 6 an seiner heutigen Stelle zu verstehen, und rechnet mit einer späteren Zufügung des ganzen Kapitels¹³. Damit scheint dieser Autor auf der richtigen Spur zu sein.

8 J. Becker, Johannes I, 30–32. Nach ihm folgte auf Joh 5 ursprünglich Joh 7,15–24; 7,1ff.

9 R. Bultmann, Johannes 161 f, 174–177.

10 Vgl. u. a. G. Richter, Studien 88–119 zu Joh 6,51c-58; J. Becker, Johannes I 210–221; M. Theobald, Eucharistie; Häresie 240.

11 J. Painter, Jesus.

12 P. N. Anderson, Sitz im Leben.

13 Ebd.

2. Joh 6 als christliche »relecture« des Pascharahmens im Johannesevangelium

2.1 Joh 6 als Fortschreibung des Johannesevangeliums

Der Vorschlag, Joh 6 als ganzes Kapitel als Zufügung zu einer älteren Form des Johannesevangeliums zu verstehen, begegnet in der neueren Forschung zuerst bei Barnabas Lindars¹⁴. Der britische Autor misstraut (nicht ohne Grund) kontinentalen Quellentheorien und vertritt für die Entstehung des Johannesevangeliums ein kompositionsgeschichtliches Modell. In einem frühen Stadium entstehen Jesusüberlieferungen und Homilien, die später gesammelt und redigiert werden. Einer älteren Fassung des Vierten Evangeliums, die aus Joh 1* (ohne den Prolog), Joh 2–5, Joh 7–10, Joh 11,47–14,31 (ohne 12,9–11) sowie Joh 18–20 bestand, seien Joh 6, die Lazarusgeschichte Joh 11,1–46; 12,9–11, die Abschiedsreden von Joh 15–17, die Notiz von Joh 19,35 und der Epilog von Joh 21 hinzugefügt worden. Problematisch bleibt dabei die Hypothese, die Lazarusgeschichte habe sekundär die Geschichte von der Tempelreinigung (jetzt Joh 2,13–22) verdrängt, die dann an den Anfang des Evangeliums gestellt worden wäre. Hier wird das kompositionskritische Modell mit Umstellungshypothesen verbunden, von denen sich bereits gezeigt hatte, dass sie heute mit guten Gründen keinen Anklang mehr finden. Für die übrigen Vorschläge von Lindars sprechen indes gute Gründe. Der sekundäre Charakter von Joh 21 wird heute von zahlreichen Autoren anerkannt, selbst solchen, die das Vierte Evangelium sonst als einheitlichen Text auslegen¹⁵. Mit einer Erweiterung der ersten Abschiedsrede von Joh 14 (bzw. 13,31–14,31) durch die Kapitel 15–17 rechnet heute auch eine namhafte Zahl von Autoren¹⁶. Die schwierige Frage des Prologs können wir hier außer Acht lassen. Lindars nimmt hier die Erweiterung eines ursprünglichen Evangelienanfangs in Joh 1,6–8.15 durch den Logos hymnus an, ähnlich wie dies schon R. E. Brown vermutet hatte.

Für Joh 6 löst die Annahme sekundärer Zufügung durch den Evangelisten die eingangs unter 1.1 genannten Probleme. Die mangelnde Verknüpfung mit dem Kontext erklärt sich ebenso wie die nun größere Übereinstimmung mit den Synoptikern sowie das Interesse an der Eucharistie, ohne dass dabei mit einem Wachstumsprozess innerhalb des Kapitels gerechnet werden müsste.

Unter den neueren Autoren ist vor allem der in Schweden lehrende französische

14 B. Lindars, *John*, 50 f.

15 Vgl. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 206–210; R. E. Brown, *John* II 1076–1082; G. Richter, *Studien* 376; J. Becker, *Johannes* II 634 f.; U. Schnelle, *Johannes* 339 f.; J. Zumstein, *Kreative Erinnerung* 8 und passim.

16 Vgl. die Diskussion in J. Beutler, *Levatevi*. [Jetzt deutsch in diesem Band: »Steht auf«, SS 139–151.]

sische Exeget René Kieffer¹⁷ dem Vorschlag von Barnabas Lindars gefolgt. Kieffer sieht die starke Entsprechung zwischen Joh 6 und Mk 6,30 – 52; 8,11 – 33. Sie bleibt innerhalb des Vierten Evangeliums einzigartig, auch wenn Johannes im Grundaufbau seines Evangeliums Markus folgt. Die eucharistische Ausrichtung von Joh 6 unterscheidet dieses Kapitel vom übrigen Johannesevangelium im Allgemeinen und vom johanneischen Abendmahlsbericht im Besonderen. Sie erklärt sich am ehesten als der Versuch, den Lesern des Johannesevangeliums eine neue Sicht von Pascha zu vermitteln. Es wird jetzt von Christen in Galiläa gefeiert, mit einer eucharistischen Neuinterpretation des jüdischen Paschamahls. Dieser Vorschlag erscheint überzeugend. Seine Plausibilität wird noch erhöht durch die Entsprechungen zwischen Joh 6 und dem anderen johanneischen Text, der am See Tiberias handelt, nämlich Joh 21 (s. u., 2.6).

Für einen sekundären Einschub von Joh 6 spricht sich jüngst auch Paul N. Anderson aus¹⁸. Einerseits rechnet der Autor mit einem Wachstum des Kapitels entsprechend vier aufeinander folgenden Gemeindesituationen, auf der anderen Seite vermutet er aber doch den Zuwachs des Kapitels als ganzen zu seinem Kontext in Joh 5 und 7. Das gelegentlich für die Umstellung von Joh 6 geäußerte Argument, die Brotrede schließe sich so besser an das Gespräch Jesu mit der Samariterin über das Lebenswasser an, will wenig überzeugen. Ebenso wenig lassen sich Quellenhypothesen erhärten, wie die Stilkritik bestätigt. So geht man besser von einem Zuwachs des Kapitels zu seinem heutigen Kontext aus. Eine direkte literarische Abhängigkeit von Joh 6 von den synoptischen Evangelien schließt Anderson aus, doch ist eine solche für die Beobachtung größerer Nähe des Kapitels zur synoptischen Tradition auch nicht notwendig. Diese bleibt in Joh 6 auf jeden Fall bestehen und muss erklärt werden.

2.2 Die Einfügung in den Kontext

Auf den ersten Blick bestehen beim Übergang von Joh 5 zu Joh 6 die bereits genannten Schwierigkeiten. Der Leser versteht nicht, wie Jesus plötzlich von Jerusalem nach Galiläa an den See Tiberias gelangt sein soll. Die Nennung des bevorstehenden Paschafestes stört nach dem ersten Paschafest von Joh 2,13 und dem ungenannten Fest von 5,1, zumal wenn es sich dort um das Wochenfest handeln sollte. Auch bleibt unerklärt, warum Jesus sich zu diesem Pilgerfest nicht, seiner Gewohnheit entsprechend, nach Jerusalem zu begeben scheint. Es fällt auch auf, dass der Evangelist in Joh 6,41.52 von den »Juden« als kritischen Gesprächspartnern Jesu spricht. Als feste Größe tritt diese Gruppe sonst nur in

17 R. Kieffer, *Johannesevangeliet* I, 159 f.; II, 503 – 505; *ders.*, *John* 971.

18 P. N. Anderson, *Sitz im Leben* 7 f.

Jerusalem und seiner Umgebung auf. Ihre Nennung in Joh 6 könnte auf einen Gebrauch deuten, in dem diese Gruppe bereits stärker verallgemeinert erscheint und nicht mehr geographisch auf Jerusalem und Judäa beschränkt bleibt.

Auf der anderen Seite fehlt es auch nicht an Verknüpfungen von Joh 6 mit seinem Kontext. Eine Tätigkeit Jesu in Galiläa war bereits berichtet worden. Beide Kana-Wunder spielen in diesem Landesteil (Joh 2,1 – 12; 4,46 – 54). In Joh 4,43 – 45 war ein Aufbruch Jesu in seine galiläische Heimat ausdrücklich berichtet und auch begründet worden – auch wenn die Deutung von Joh 4,44 nach wie vor Rätsel aufgibt. Ein Aufenthalt Jesu in Galiläa wird auch in Joh 7,1 berichtet. Theologisch sehen manche Autoren die Nennung des Mose in der Lebensbrotrede (Joh 6,42) innerhalb der Rede Jesu von Joh 5,19 – 47 vorbereitet¹⁹. So wie die Schrift als ganze (Joh 5,39), so legt auch Mose von Jesus Zeugnis ab, denn von ihm hat er geschrieben (Joh 5,46f). In der Lebensbrotrede wird diese Ankündigung konkretisiert. Aus solchen Querverbindungen folgt noch nicht, dass Joh 6 zum ursprünglichen Bestand des Vierten Evangeliums gehören muss, wohl aber folgt daraus, dass das Kapitel sich heute sinnvoll in seinen Kontext einfügt.

2.3 Die Einheit des Kapitels

Ungeachtet der bereits genannten Hypothesen zur Verwendung von Quellen und zu Phasen der Entstehung von Joh 6 (s. o., 1.1) wird heute doch zunehmend von der Einheit dieses Textes ausgegangen. Vor allem wird eine Aussonderung der sog. »eucharistischen« Verse Joh 6,51d-58 nicht mehr vertreten. In einem früheren Beitrag²⁰, der auch in dem Sammelband »Critical Readings of John 6« Aufnahme fand, wurde zu zeigen versucht, wie Joh 6 ein konzentrischer Aufbau zugrunde liegt. Es empfiehlt sich, dabei von szenischen Beobachtungen auszugehen. In der ersten und der letzten Szene (Joh 6,1 – 15 und 6,66 – 71) finden wir namentlich genannte Jünger zusammen mit Jesus, in der zweiten und der vorletzten (Joh 6,16 – 21 und 6,60 – 66) die Gruppe der Jünger ohne die namentliche Nennung einzelner aus ihrer Mitte. Diese vier Szenen umgeben die Lebensbrotrede bzw. genauer das Gespräch Jesu über das Brot des Lebens²¹. Dieser Redeteil zerfällt nach szenischen Gesichtspunkten noch einmal in sechs Abschnitte, mit der ersten Selbstbezeichnung Jesu als »Brot des Lebens« in der Mitte, zu Beginn des vierten Abschnitts (Joh 6,35). Der erste und der letzten Abschnitt haben gemeinsam, dass sie von dem Brot sprechen, das der Men-

19 So schon B. Lindars, a. a. O.; vgl. P. N. Anderson, Sitz im Leben 8.

20 J. Beutler, Struktur.

21 Den Gesprächscharakter von Joh 6,22 – 59 betont mit Recht Mira Stare, Durch ihn leben.

schensohn geben wird, dazu die Themen der »Speise« und des »Bleibens« (Joh 6,22 – 27.52 – 58). Der zweite und der vorletzte Abschnitt haben u. a. als gemeinsames Thema die Bemühung darum, an denjenigen zu glauben, den der Vater »gesandt« hat. Dieser Glaube erscheint als das Werk Gottes (Joh 6,28f und 6,41 – 51: 6,44f!). Die beiden zentralen Abschnitte Joh 6,30 – 33 und 34 – 40 werden stärker inhaltlich als terminologisch zusammengehalten. Die Volksscharen werden von dem Brot, das Mose einmal den Vätern in der Wüste gab, zu demjenigen Brot geführt, das Gott ihnen, den Zuhörern, heute gibt. Es besteht in Jesus, dem »Brot des Lebens«. Sehen und Glauben sind in beiden Unterabschnitten zentral, freilich in unterschiedlicher Weise: was einzelne Mitglieder des Gottesvolkes einmal schauen durften, findet jetzt seine Erfüllung im Schauen Jesu, des wahren Lebensbrottes. Freilich muss sich diese Schau mit dem Glauben verbinden.

Eine solche konzentrische Struktur von Joh 6 schließt nicht aus, dass das Kapitel zugleich auch eine lineare Struktur besitzt, die sich auch rhetorisch untersuchen lässt²². Zwar werden die Jünger von Anfang an eingeführt, doch lässt sich mit Beginn der Lebensbrotrede eine zunehmende Eingrenzung der Gesprächspartner Jesu feststellen. Die Bewegung geht von den »Volksscharen« (Joh 6,22 – 40) zu den »Juden« (Vv. 41 – 58), wohl demjenigen Teil der Hörerschaft Jesu, der ihm zunehmend den Glauben aufkündigt, von dort zu den »Jüngern« (Vv. 60 – 66) und von ihnen zu zwei namentlich genannten Jüngern als Repräsentanten des Glaubens und des Unglaubens: Petrus und Judas (Vv. 66 – 71). Damit wird den Lesern die Notwendigkeit der Stellungnahme gegenüber Jesus verdeutlicht, und es werden ihnen zwei alternative Identifikationsmodelle vorgelegt, zwischen denen sie sich zu entscheiden haben. Die rechte Entscheidung ist dabei Gabe Gottes (vgl. Vv. 44f und 65).

2.4 Die Beziehung zu den Synoptikern

Eingangs wurde auf die Entsprechung von Joh 6 zu Mk 6,30 – 52; 8,11 – 33 par. hingewiesen (s. o., 1.1). Eine solche Parallele von Abschnitten im Johannes-evangelium zu solchen in den synoptischen Evangelien, insbesondere Markus, bleibt singulär. In der ersten Hälfte des Johannesevangeliums gibt es – abgesehen von Joh 6 – nur punktuelle Berührungen mit den synoptischen Evangelien. In Joh 1 finden sich Entsprechungen zu dem Abschnitt über das Auftreten Johannes des Täuflers in Mk 1,2 – 11 par., ohne dass beim Vierten Evangelisten die Taufe Jesu ausdrücklich erwähnt würde. In Joh 2,14 – 16 greift Johannes auf die Tempelreinigung vor, die sich bei Markus erst in der Hinführung auf die Pas-

²² Vgl. den leserorientierten Beitrag von R. Kysar, Dismantling.

sionsgeschichte in Mk 11,15–19 findet. Die Geschichte von der Heilung des Sohnes des Königlichen Beamten in Joh 4,46–54 hat ihre Parallele in der Spruchquelle (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10). Den Heilungen eines Gelähmten am Bethesdateich in Joh 5 und eines Blinden am Teiche Schiloach in Joh 9 entsprechen Heilungen von Gelähmten und Blinden bei den Synoptikern, vor allem Mk 2,1–12 und 8,22–26; 10,46–52 par. Das bei Johannes hier begegnende Motiv des Sabbatkonflikts taucht bei den Synoptikern getrennt auf (vgl. Mk 2,23–3,6 par.). Nirgends außer in Joh 6 wird in der ersten Hälfte des Johannesevangeliums eine Sequenz von Textabschnitten erkennbar, die sich auch bei den Synoptikern findet und von der der Vierte Evangelist hätte abhängig sein können.

Im Bericht von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu folgt Johannes stärker der synoptischen Akoluthie, doch bleiben auch hier die Abweichungen beachtlich. Es war schon erwähnt worden, dass Johannes die Tempelreinigung an den Anfang des Evangeliums (2,14–16) vorzieht. Im Bericht vom Letzten Abendmahl fehlen bezeichnenderweise das Brot- und das Becherwort. Ebenso fehlt bei Johannes ein Bericht vom Ölbergsleiden Jesu. Die Reihenfolge von jüdischem Prozess Jesu (mit der Verleugnung des Petrus) und römischem Prozess vor Pilatus ist beibehalten, doch sind die Abweichungen beträchtlich. Sie betreffen auch den Kreuzweg Jesu (er nimmt selbst sein Kreuz!) und seine letzten Worte. Im Vergleich mit Joh 6 wird man hier eine größere Freiheit des Vierten Evangelisten gegenüber dem synoptischen Stoff konstatieren können. Sie könnte daher rühren, dass in dieser Phase der Entstehung des Johannesevangeliums eben der Einfluss der synoptischen Tradition begrenzter blieb.

2.5 Jüdisches Pascha und christliche Eucharistie

Zu den Rätseln, die Joh 6 den Lesern aufgibt, gehört auch die Nennung eines bevorstehenden Festes von »Pascha«, dem »Fest der Juden«. Das Wort »Pascha« kommt 29mal im Neuen Testament vor, davon neunmal bei Johannes²³. In Hebr 11,28 begegnet das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung als das historische Pascha, das Mose die Juden in Ägypten vor ihrer Befreiung feiern ließ. In Apg 12,4 ist dies Fest einfach ein Zeitpunkt, den Herodes Agrippa abwartet, bevor er Petrus verhaften lässt. Dort wird dies Fest bereits mit der Vorbereitungswoche der Ungesäuerten Brote in Verbindung gebracht. Nach Lk 2,41 gehen die Eltern Jesu regelmäßig zum Paschafest nach Jerusalem, was dann zu dem Zwischenfall vom Zwölfjährigen Jesus im Tempel führt. Alle übrigen Stellen bei den Synoptikern kreisen um das letzte Paschafest Jesu in Jerusalem. Dabei gruppieren sich die Verwendungen des Wortes um zwei dicht aufeinander folgende Texte: den

23 Vgl. hierzu und zum Folgenden H. Patsch, *πάσχα*.

Beschluss des Hohen Rates zur Beseitigung Jesu in Mk 14,1 f par. Mt 26,1 – 2.3 – 5; Lk 22,1 f und die Vorbereitung des letzten Paschamahles Jesu mit seinen Jüngern vor seiner Verhaftung in Mk 14,12 – 17; Mt 26,17 – 20 und Lk 22,7 – 14. Hinzu kommt Lk 22,15 die Eröffnung der Mahlszene selber. In Mk 14,1 f und Lk 22,1 f erscheint der Paschatermin einfach als Zeitangabe, verbunden mit einem politischen Kalkül. Jesus befindet sich mit seinen Anhängern in der Stadt, aber es empfiehlt sich wegen der Festmenge nicht, ihn direkt am Fest festzunehmen. Das Fest ist dabei, wie in Apg 12,4, zugleich als dasjenige der Ungesäuerten Brote umschrieben. In Matthäus lässt sich bereits ein Ansatz zu einer theologischen Verbindung von Feier des Paschafestes und Leiden, Tod und Auferstehung Jesu beobachten. Der Erste Evangelist schließt die Reden Jesu in Jerusalem ab mit den Worten: »Als Jesus seine Reden beendet hatte, sagte er zu seinen Jüngern: Ihr wisst, das in zwei Tagen das Paschafest beginnt; da wird der Menschensohn ausgeliefert und gekreuzigt werden« (Mt 26,1 f). Im Anschluss an diese Voraussage wird dann der Beschluss des Hohen Rates berichtet, Jesus aus dem Wege zu räumen (Mt 26,3 – 5).

Nur wenig nach der Szene vom Beschluss des Sanhedrin, Jesus zu töten, folgt in den synoptischen Evangelien die Vorbereitung des Letzten Mahles Jesu in Mk 14,12 – 17; Mt 26,17 – 20; Lk 22,7 – 14. In allen drei Evangelien begegnet hier das Wort »Pascha« gehäuft. Es bedeutet hier nicht das jüdische Fest als solches, sondern das Paschamahl bzw. das Paschalamm. Markus spricht eingangs von dem ersten Tag der Ungesäuerten Brote, »an dem sie auch das Pascha(lamm) schlachteten« (Mk 14,12; vgl. Lk 22,7). An diesem Tag schickt Jesus zwei seiner Jünger aus, um einen von ihm bezeichneten Bürger Jerusalems um einen Raum zu bitten, wo er mit seinen Jüngern »das Pascha essen« könne (Mk 14,14; Lk 22,11; vgl. Mt 26,18 »das Pascha halten«). Die Bitte wird gewährt, und die Jünger »bereiten das Pascha« entsprechend der Weisung Jesu vor (Mk 14,16; Mt 26,19; Lk 22,13). Die Terminologie und der Wortgebrauch sind interessant im Vergleich mit dem Johannesevangelium. »Pascha« ist hier entweder das Paschalamm oder das Paschamahl, nicht das jüdische Fest als solches. Am offensten drückt sich Matthäus aus, der davon spricht, dass Jesus mit seinen Jüngern »das Pascha halten« wolle. Wir erinnern uns an die Ankündigung Jesu, er werde bei dem nun nahenden Paschafest leiden und sterben müssen (s. o. zu Mt 26,2).

Einen ausdrücklichen Bezug zur Eucharistie stellt Lukas her. Nach ihm sagt Jesu zu den Jüngern zu Beginn des Letzten Mahles: »Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes« (Lk 22,15 f). Alle drei synoptischen Evangelien lassen in der Mahlszene selbst einen Bezug zum jüdischen Paschamahl erkennen, auch wenn ungeklärte Fragen zu Zeitpunkt und Art der Feier Jesu bleiben. Halten wir fest, dass vor allem nach Matthäus und Lukas ein Zusammenhang zwischen dem Paschafest

und dem Leiden Jesu besteht. In keinem der drei synoptischen Evangelien wird freilich erkennbar, dass das ganze öffentliche Leben Jesu unter dem Zeichen des jüdischen Paschafestes steht.

Bevor wir uns Johannes zuwenden, sei noch auf Paulus hingewiesen. Der Apostel gibt im 5. Kapitel des 1. Korintherbriefes der Gemeinde von Korinth Weisungen bezüglich eines Unzuchtsünders, der mit der Frau seines Vaters zusammenlebt. Ein solcher Mensch wird mit dem Sauerteig verglichen, von dem schon eine kleine Menge genügt, um den ganzen Teig eines Brotes zu durchsäuern. Daraus folgert Paulus: »Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig sei. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden« (1 Kor 5,7). Genau genommen spricht der Text davon, dass Christus als »Pascha« geopfert wurde. Wir finden hier den Sprachgebrauch von Mk 14,12 par. wieder, nur ist er jetzt verchristlicht. Während sich Jesus in der synoptischen Tradition mit dem Weinbecher und dem Brot des Paschamahles identifiziert, erscheint er bei Paulus als das Paschalamm. Zugleich wird die Gemeinde als der neue Teig gedeutet. Die christliche Neuinterpretation des Paschafestes ist hier bereits weit vorangeschritten.

Johannes verwendet das Wort »Pascha« nur ausnahmsweise zur Bezeichnung des Paschamahles, das man »isst« (Joh 18,28). In der Regel bezeichnet das Wort das entsprechende jüdische Fest. Dabei wird es zumindest einfürend auch als solches bezeichnet. In Joh 6,4 heißt es: »Das Pascha, das Fest der Juden«, bei den beiden anderen Paschafesten im Johannesevangelium ist bei der ersten Nennung des Festes vom »Pascha der Juden« die Rede (Joh 2,13; 11,55).

Wird darauf zurückgegriffen, so geschieht dies einfach mit dem Wort »Pascha« (Joh 2,23, freilich mit dem Zusatz »Fest«; 12,1; 19,14). In Joh 18,39 bezeichnet »Pascha« ganz allgemein das jüdische Paschafest. Etwas herausgehoben erscheint die Nennung des Festes zu Beginn der Abschiedsreden Jesu in Joh 13,1: »Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.«

Halten wir bis hierher fest, dass Johannes das Wort »Pascha« fast ausschließlich zur Bezeichnung des jüdischen Paschafestes verwendet und dass er dieses Fest auch bei der jeweils ersten Nennung der drei von ihm erwähnten Paschafeste als jüdisches Fest kennzeichnet. In Joh 2,13; 11,55 war uns der Ausdruck »das Pascha der Juden« begegnet. Bei dem Paschafest von Joh 6,4, das uns besonders interessiert, wird noch ausdrücklicher gesagt: »Das Pascha, das Fest der Juden, war nahe.« Diese Formulierungen fehlen im übrigen Neuen Testament und scheinen zur charakteristischen Sprache und Gedankenwelt des Vierten Evangelisten zu gehören.

Der Verweis auf die Schlachtung der Paschalämmer, der sich in Mk 14,12 par. Lk 22,7 findet, hat im Johannesevangelium keine direkte Entsprechung, doch

finden zahlreiche Exegeten²⁴ einen indirekten Hinweis in der Angabe des Zeitpunkts der Verurteilung Jesu durch Pilatus, der mit demjenigen der Schlachtung der Paschlämmer zusammenfiel (Joh 19,14): »Es war am Rüsttag des Paschafestes, ungefähr um die sechste Stunde.« Zur Erhärtung dieser Annahme könnte man auf das zweimalige: »Seht das Lamm Gottes« aus dem Munde des Täufers schon in Joh 1,29.36 hinweisen.

Abweichend von den Synoptikern findet sich im Abschnitt von Joh 6 über die eucharistischen Gaben freilich kein Hinweis auf den Ablauf des Paschamahles. Ein Echo hat sich in den Worten erhalten, mit denen die Darreichung des vermehrten Brotes durch Jesus geschildert wird: »Dann nahm Jesus die Brote, sprach das Dankgebet und teilte an die Leute aus ...« (Joh 6,11). Sie gehören der vorjohanneischen Tradition an. In den sog. »eucharistischen Versen« 6,51d-58 fehlen solche direkten Verbindungen. Nur der Wortlaut der Spendeworte Jesu im Abendmahlssaal klingt an: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (Joh 6,51d-e). Dieses Fleisch gilt es zu essen und Jesu Blut zu trinken, den jüdischen Zuhörern Jesu ein Ärgernis und selbst für die Jünger eine Glaubensprüfung. Der direkte Bezug auf das Paschamahl fehlt. Offenbar stützt sich Johannes hier allein auf die urchristliche Tradition und nicht mehr auf deren jüdisches Vorbild.

Es ergibt sich hiermit, dass für Johannes der jüdische Charakter des Paschafestes große Bedeutung hat. Zugleich begegnen wir in Joh 6 einer christlichen Neuinterpretation dieses Festes. In Joh 2 und Joh 11 – 19 behält das Fest seinen Charakter als jüdisches Pilgerfest, zu dem Jesus nach Jerusalem hinaufzieht wie zum Laubhüttenfest entsprechend Joh 7,2 – 10. Es lässt sich sogar sagen, dass Johannes mit der Nennung des ersten Paschafestes von Joh 2,13 und derjenigen des letzten ab Joh 11,55 einen »Pascharahmen« geschaffen hat, in den er das gesamte öffentliche Leben Jesu hineingestellt hat. Das Fest von Joh 6,4 würde aus diesem Rahmen herausfallen. Wenn nicht alles trügt, tut es dies sogar ganz bewusst. Wir können es verstehen als christliche Neuinterpretation des vorliegenden Pascharahmens, also eine Art »relecture«²⁵ von Joh 1 – 5.7 – 14.18 – 20, jenen Grundbestand des Johannesevangeliums, der durch den Pascharahmen zusammengehalten wird. Wir würden damit in einen etwas späteren Zeitpunkt verwiesen, zu dem die Trennung von johanneischer Gemeinde und Synagoge schon so weit fortgeschritten war, dass der Kult Israels in seiner bisherigen Gestalt mit seinen Pilgerfesten nicht mehr im Vordergrund stand und dafür die christliche Paschafeier der Gemeinde in den Mittelpunkt rückte. Dazu würde auch die Verlegung des Paschafestes nach Galiläa passen, in die Wiege der ersten christlichen Gemeinden außerhalb Jerusalems.

24 Vgl. R. E. Brown, John II 883; R. Schnackenburg, Johannesevangelium III 307.

25 Zu diesem Ausdruck vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung.

Auffallend bleibt in dem »eucharistischen« Abschnitt von Joh 6 der starke Nachdruck auf der Notwendigkeit, das Fleisch des Menschensohnes zu essen und sein Blut zu trinken. Vielfach wird hier eine Auseinandersetzung mit christlichen Gruppen gesehen, die die Leiblichkeit Jesu in Frage stellten und darum auch Schwierigkeit mit dem Genuss der eucharistischen Gaben hatten²⁶. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Briefe des Ignatius von Antiochien hingewiesen²⁷. Liest man Joh 6,51–60 im Zusammenhang, kommen freilich Zweifel an dieser Deutung auf. Auf der einen Seite wird in Joh 6,60 festgestellt, dass auf Grund der Worte Jesu viele seine Jünger an ihm irre wurden. Diese Worte beziehen sich dann aber auf die ganze Rede Jesu, wie seine Antwort zeigt. Auf der anderen Seite sehen wir Jesus in Joh 6,41–58 in Auseinandersetzung mit »Juden« (vgl. 6,41,52), und der Schauplatz ist die Synagoge (Joh 6,59). Schon aus jüdischer Sicht musste die Aufforderung, Jesu Fleisch zu essen, absurd erscheinen, und diejenige, sein Blut zu genießen, als im Widerspruch zu Gottes Gebot (vgl. Gen 9,4). Dabei ist sicher festzuhalten, dass zu diesem Zeitpunkt noch keine klare Schnittlinie zwischen Judentum und Christentum festgelegt werden kann. Die angesprochenen Leser könnten Christen gewesen sein, die aus dem Judentum stammten, zugleich aber auch unter dem Einfluss heraufkommender doketistischer oder gnostisierender Strömungen standen.

2.6 Der Ausklang in Joh 21

Joh 6 weist eine Reihe von Entsprechungen zu Joh 21 auf²⁸. Beide Kapitel spielen am See Tiberias (das Wort »Tiberias« begegnet im NT nur in Joh 6,1.23; 21,1). In beiden Kapiteln finden sich synoptische Vorlagen oder Parallelen (zu Joh 6 die genannten Texte Mk 6,30–52; 8,11–33 par.; zu Joh 21,1–4 vgl. Lk 5,1–11 sowie die Nennung der Zebedäussöhne). In beiden Kapiteln fällt auch Petrus eine führende Rolle zu (vgl. Joh 6,68f und 21,2f.7.11.15–21). Schließlich und vor allem findet sich in beiden Kapiteln das Thema des Mahles, das Jesus gewährt. Dabei spielen Brote und Fische eine zentrale Rolle. In Joh 6 lässt Jesus sie dem Volk durch die Jünger reichen. In Joh 21 hält er sie für seine Jünger am Ufer des Sees bereit. Dabei gibt es eine Spannung zwischen der Nahrung, die die Jünger auf das Geheiß Jesu einbringen, und derjenigen, die er am Ufer für sie bereithält. Entsprechungen gibt es zwischen beiden Texten auch terminologischer Art. So verwenden beide Texte für die »Fische« das im NT nur hier begegnende Wort

26 Vgl. die Diskussion bei U. Schnelle, *Antidoketische Christologie* 214–228.

27 Vgl. den Hinweis auf *Ign Rom.* 7,3; *Philad.* 4; *Smyrn.* 7,1 bei M. J. J. Menken, *John* 6,51–58, S. 118. Ferner *Trall.* 8,1

28 Vgl. hierzu u. a. M. Hasitschka, »Zeichen«. Der Verf. schreibt beide Kapitel dem ursprünglichen Evangelium zu.

ὄψάριον »Zukost« (Joh 6,9.11; 21,9.10.13). Die Darreichung der bereitgehaltenen Kost durch Jesus an die Jünger wird ähnlich beschrieben, wie es uns schon in der Geschichte von der Brotvermehrung begegnet war: »Jesus nimmt das Brot und gibt es ihnen« (Joh 21,13 λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς; Joh 6,11 ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους... διέδωκεν...). Es war bereits darauf hingewiesen worden, dass diese Verben zu der Wortgruppe gehören, mit der die Darreichung der Abendmahlsgaben Jesu beschrieben wird (vgl. Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19). Auch durch das Brotmotiv ist der Zusammenhang mit der Eucharistie gesichert. In Joh 21 stärkt der am Ufer stehende Jesus die sich abmühende Gruppe von Fischern mit einem Brot, das auch für die Gabe seiner selbst steht. Das Fischmotiv sichert den Zusammenhang mit der Speisungsgeschichte und damit indirekt denjenigen mit der Eucharistie. Das Frühstück könnte auf die Feier des Herrenmahls am frühen Morgen deuten.

Zahlreiche Autoren²⁹ sehen in Joh 21 einen Epilog, der wohl erst nach Abschluss des Hauptteils des Johannesevangeliums hinzugefügt worden ist. Wie in Joh 6 erscheint hier ein zumindest versteckter Hinweis auf die Eucharistie. Jetzt ist kein direkter Bezug zur Paschafeier mehr erkennbar. Er ist nur noch in weiterem Sinne gegeben durch den Paschabezug von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu im Sinne von Joh 11,55 – 20,29. Immer stärker entwickelt sich das jüdische Paschafest zur Feier der christlichen Eucharistie, ohne dass der Bezug der christlichen Feier zu ihrem jüdischen Ursprung ganz verloren geht.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Paul N.*, *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context*, in: *R. Alan Culpepper* (Hg.), *Critical Readings*, 1 – 59.
- Becker, Jürgen*, *Das Evangelium des Johannes I – II* (ÖTK 4/1 – 2), Gütersloh 1979/1981.
- Bernard, John Henry*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John I* (ICC NT 4,1), Edinburgh 1928.
- Beutler, Johannes*, *Zur Struktur von Joh 6*: SNTU 16 (1991) 89 – 104 = *ders.*, *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart 1998, 247 – 262 = *ders.*, *The Structure of John 6*, in: *R. A. Culpepper*, *Critical Readings*, 115 – 127.
- Ders.*, »Levatevi, partiamo di qui« (Gv 14,31). Un invito ad un itinerario spirituale?, in: *A. Passoni Dell'Acqua* (Hg.), »Il vostro frutto rimanga« (Gv 16,16), FS G. Ghiberti (SRivBib 46), Bologna 2005, 133 – 143. [Jetzt deutsch in diesem Band: »Steht auf« SS 139 – 151.]
- Ders.*, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel vangelo di Giovanni* (SubBi 29), Rom 2006. [Englisch: *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (SubBi 30), Rom 2006.]
- Brown, Raymond E.*, *The Gospel According to John I – II* (AnCB 29, 29 A), Garden City NY 1966/1970.

29 Vgl. oben, Anm. 15.

- Bultmann, R.*, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen ¹⁰1941.
- Culpepper, R. Alan* (Hg.), *Critical Readings of John 6* (Biblical Interpretation Series 32), Leiden 1997.
- Dunderberg, Ismo*, Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9 (AASF.DHL 69), Helsinki 1994.
- Figura, Michael*, Eucharistie als sakramentale Inkarnation: *IKaZ* 32 (2003) 43–58.
- Girard, Marc*, L'unité de composition de Jean 6, au regard de l'analyse structurale: *EeT* 13 (1982) 79–110.
- Gourgues, Michel*, Section christologique et section eucharistique en Jean VI: *RB* 88 (1981) 515–531.
- Grassi, Joseph A.*, Eating Jesus' flesh and drinking his blood: The centrality and meaning of John 6:51–58: *BTB* 17 (1987) 24–30.
- Hasitschka, Martin*, Die beiden »Zeichen« am See von Tiberias. Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1–14: *SNTU* 24 (1999) 85–102.
- Jeremias, Joachim*, Johanneische Literarkritik: *ThBl* 20 (1941) 33–46.
- Kieffer, René*, *Johannesevangeliet I – II* (KNT[U] 4 A/B), Uppsala 1987/1988.
- Ders.*, John, in: *J. Barton und J. Muddiman* (Hg.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, 960–1000.
- Kirchschläger, Walter*, Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft. Neutestamentliche Anmerkungen: *ThPQ* 140 (1992) 20–26.
- Kysar, Robert*, The dismantling of decisional faith: A reading of John 6:25–71, in: *R. A. Culpepper* (Hg.), *Critical Readings*, 161–181.
- Labahn, Michael*, Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT Reihe 2, 117), Tübingen 2000.
- Ders.*, Fishing for Meaning. The Miraculous Catch of Fish in John 21, in: *ders.*, *B. J. Pietart Peerbolte* (Hg.), *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment* (JSNT.S 288), London 2006, 125–145.
- Lindars, Barnabas*, *The Gospel of John*, London 1972.
- Mackay, Ian D.*, John's Relationship with Mark. An Analysis of Mark 6 in the Light of Mark 6–8 (WUNT Reihe 2, 182), Tübingen 1982.
- Menken, Maarten J. J.*, John 6:51c – 58: Eucharist or Christology?, in: *R. A. Culpepper* (Hg.), *Critical Readings*, 183–204.
- Moloney, Francis J.*, The function of prolepsis in the interpretation of John 6, in: *R. A. Culpepper* (Hg.), *Critical Readings*, 129–148.
- Painter, John*, Jesus and the quest for eternal life, in: *R. A. Culpepper* (Hg.), *Critical Readings*, 61–94.
- Patsch, Hermann*, πάσχα, in: *EWNT* III (1983) 117–120.
- Richter, Georg*, Studien zum Johannesevangelium, hg. v. *Josef Hainz* (BU 13), Regensburg 1977.
- Rigato, Maria-Luisa*, »Era festa dei giudei« (Gv 5,1). Quale?: *RivBib* 39 (1991) 25–29.
- Ruckstuhl, Eugen*, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (NTOA 5, Neudruck von SF NF 3, 1951), Freiburg i. Ue. 1988.
- Schnackenburg, Rudolf*, Das Johannesevangelium II – III (HThK IV/2–3), Freiburg i Br. 1971/1975.

- Schnelle, Udo*, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987.
- Ders.*, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig ³2004 (¹1998).
- Stare, Mira*, Durch in leben. Die Lebensthematik in Joh 6 (NTA NF 49), Münster 2004.
- Theobald, Michael*, Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: *R. Kampling, Th. Söding*, Ekklesiologie des Neuen Testaments, FS K. Kertelge, Freiburg i. Br. 1996, 212–246.
- Ders.*, Eucharistie in Johannes 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell, in: *Th. Söding* (Hg.), Das Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg i. Br. 2003, 178–257.
- Zumstein, Jean*, Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6), in: *M. Labahn, K. Scholtissek und A. Strotmann* (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, FS J. Beutler, Paderborn 2004, 123–139 = *ders.*, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (ATANT 84), Zürich ²2004, 127–145.

Ein neuer Zugang zu Joh 21*

Die Auslegung des Johannesevangeliums im Allgemeinen und von Joh 21 im Besonderen verlief im Laufe des 20. Jh. auf verschiedenen Wegen. Lange Zeit richtete sich die Aufmerksamkeit der Forscher vor allem auf verschiedene Quellen und Schichten im Vierten Evangelium. Zumindest in Mitteleuropa beherrschte das exegetische Modell Rudolf Bultmanns¹ die Forschung bis in die siebziger Jahre. Nach diesem Verfasser stützte sich der Vierte Evangelist in seinem Werk auf drei Hauptquellen: eine gnostisch inspirierte Redequelle, eine Quelle von »Zeichen« Jesu, die »Semeiaquelle«, und eine Quelle, die in ursprünglicher Form das Leiden und die Auferstehung Jesu zum Inhalt hatte. Ein »kirchlicher Redaktor« hätte unter dem Einfluss der synoptischen Tradition und der entstehenden christlichen Gemeinde die Elemente des Amtes, der Sakramente und einer Zukunftseschatologie hinzugefügt, die eine Rückkehr Jesu am Ende der Zeiten zum Gericht über Lebende und Tote erwartete. Durch diese Ergänzungen wurde das Johannesevangelium, das in der Zeit der sich bildenden katholischen Kirche Gefahr lief, abgelehnt zu werden, dann doch annehmbar. In dieser Sicht diente Joh 21 als Teil der Kirchlichen Redaktion dazu, die Rolle und Funktion des Petrus sowie des Lieblingsjüngers neu zu deuten, unter gleichzeitiger Einführung des Motivs vom eucharistischen Mahl und des Gedankens einer kommenden Ankunft Jesu am Ende der Zeiten.

Gegen eine solche diachrone Auslegungstendenz, die sich sowohl auf protestantischer² als auch auf katholischer³ Seite findet, zeigt sich in der Johan-

* Erstveröffentlichung auf Italienisch: Un nuovo approccio a Gv 21: Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione 11 (2007) 527 – 531. Zugrunde liegt ein Referat an der Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna am 26. März 2007 bei Gelegenheit der Vorstellung des Werkes von M. MARCHESELLI, »Avete qualcosa da mangiare?«. Un pasto, il Risorto, la comunità (BTE 2), Bologna: EDB 2006. Deutsche Übersetzung des Artikels: J. B.

1 R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941.

2 Hierhin gehört u. a. der Kommentar von J. BECKER, Das Evangelium des Johannes I – II (ÖTK 4/1 – 2), Gütersloh-Würzburg 1979 – 1981.

nesexegeese seit den achtziger Jahren die entgegengesetzte Tendenz, den Text des Johannesevangeliums synchron zu lesen und dabei von Quellen und literarischen Schichten abzusehen. Diese Tendenz zeigt sich nicht nur in Ländern mit romanischer Sprache⁴, sondern auch im deutschen Sprachgebiet.⁵ In diesem Fall gehört auch Joh 21 zum ursprünglichen Korpus des Johannesevangeliums und wäre dann eher ein Epilog als ein Nachtrag.

In neuerer Zeit hat eine Verknüpfung beider Ansätze – des diachronen und des synchronen – zum Paradigma der »relecture« geführt, das vor allem von den Schweizer Autoren Jean Zumstein⁶ und seinem Schüler Andreas Dettwiler⁷ entwickelt worden ist. Nach diesen Autoren gibt es sekundäre Texte, die sich auf einen Primärtext beziehen und ohne diesen Bezug nicht zu verstehen sind. Ein Grundtext wird in einer neuen Situation neu interpretiert und »wiedergelesen«, um neuen Anforderungen zu entsprechen. Im Gegensatz zum bultmannschen Paradigma handelt es sich in diesem Falle nicht um die Korrektur des ursprünglichen Textes, sondern nur um eine neue Lesung in vollem Respekt vor dem Text, der die Relecture veranlasst hatte.

Maurizio Marcheselli legt Joh 21 zugleich synchron und unter Einbeziehung des »Relecture«-Modells aus. Die ersten vier Kapitel der Dissertation des Verfassers dienen vor allem der synchronen Analyse von Joh 21, mit gelegentlichen Querverweisen zu den voranstehenden Kapiteln des Johannesevangeliums. So entstammt schon der für das ganze Kapitel 21 zentrale Begriff des »Sich Offenbarens« der johanneischen Überlieferung. Nach dem Verf. verbindet dieser Ausdruck die beiden Teile von Joh 21 (Vv. 1–14 und 15–24), indem er die an Petrus gerichteten Worte Jesu in den »Erscheinungsbericht« integriert. Während die Erscheinungen Jesu vor den Jüngern in Joh 20,19–29 als ein (eschatologisches) »Kommen« Jesu geschildert werden, ist dieser Begriff in Joh 21 nicht mehr grundlegend, sondern wird nur wieder aufgenommen. Es eröffnet sich ein weiterer Horizont, und Jesus offenbart sich den Seinen, um ihnen für die kommende Zeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft Orientierung und Hilfe zu verleihen.

Die »Offenbarung« Jesu in Joh 21,1–14 wird vor allem unter der Rücksicht des Fischfangs und des Mahles gesehen. Der Fischfang wird dabei als Vorbe-

3 Starker Einfluss zeigt sich bei G. RICHTER, Studien zum Johannesevangelium, hrsg. v. J. HAINZ (BU 17), Regensburg 1977.

4 Vgl. Y. SIMOENS, *Selon Jean I – III*, Lessius, Brüssel 1997.

5 Vgl. H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

6 J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Theologischer Verlag, Zürich ²2004.

7 A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

reitung des Mahles geschildert und erscheint so mit dem Thema des Mahles verbunden. In seiner Auslegung unterscheidet der Verf. zwei Arten von Speise: diejenige, die von Jesus bereitgestellt wird, und diejenige, die die Jünger mit ihrem Fang von 153 großen Fischen zur Verfügung stellen. Die beiden auf unterschiedliche Weise bereitgestellten Speisen verbinden sich im gemeinsamen Mahl der Jünger und Jesu. Die von den Jüngern herbeigebrachten Fische stehen für ihren pastoralen Dienst in der von Jesus empfangenen Sendung; das Brot und die Fische, die Jesus bereitstellt, stehen für die eucharistische Dimension der Begegnung.

Mit den Themen der Sendung und der Eucharistie ist bereits die zweite Hälfte des Kapitels vorbereitet, die den Dialog zwischen Jesus und Petrus entfaltet (Joh 21,15–24). Der Hirtenauftrag an Petrus setzt die »Heilung« der Beziehung zwischen ihm und seinem Herrn voraus, einer Beziehung, die durch die Verleugnungsszenen (Joh 18,15–18.25–27) in Frage gestellt worden war. Petrus muss seine Beziehung der Liebe zu Jesus wiederherstellen, bevor er den Auftrag der Hirtensorge für die Herde des Herrn erhält. In dieser erneuerten Beziehung zu Jesus muss Petrus auch bereit sein, sich »dahin führen« zu lassen, »wohin er nicht will«, d. h. das Martyrium zu erleiden.

Wie diese Worte auf den Tod des Petrus anspielen, so verweisen auch die Worte über das Geschick des Lieblingsjüngers auf dessen Tod. Diese namenlose Gestalt war bereits am Anfang des Kapitels (V. 7) eingeführt worden: der Lieblingsjünger erkennt als erster den Herrn, so dass Petrus nicht zögert, sich ins Wasser zu stürzen, um zum Auferstandenen Jesus zu gelangen, bevor die anderen Jünger mit dem Boot am Ufer des Sees von Tiberias bei ihm eintreffen. Das Zeugnis des Lieblingsjüngers wird bleiben, wenn auch nach seinem Tod nur in schriftlicher Form: eben im Text des Vierten Evangeliums.

Bis zu diesem Punkt legt der Verf. Joh 21 vorwiegend synchron aus. Der Text, auf den er außerhalb dieses Kapitels vor allem verweist, ist Joh 4,31–38. In diesem Text finden wir u. a. die Themen der »Speise« und des missionarischen Wirkens wieder. Eine noch engere Verbindung sieht der Verf. bei Joh 21 mit dem Anfang des erzählenden Teils im Johannesevangelium in Joh 1,19–2,12 gegeben. Dieser Zusammenhang wird im 5. Kapitel der Dissertation untersucht. Schon in Joh 1,19–2,12 begegnet der Begriff der »Offenbarung« (Joh 1,31; 2,11). Johannes der Täufer ist gesandt, um Israel den Christus zu »offenbaren«, und Jesus selbst »offenbart« sich seinen Jüngern in seinem ersten »Zeichen«. In beiden Abschnitten (Joh 1,19–2,12 und Joh 21) wird Jesus als »Herr« bekannt (vgl. 1,23; 21,7). Die beiden Textabschnitte entsprechen sich, doch stehen sie zueinander auch in der Beziehung der »Relecture«. Die Offenbarung Jesu, des »Herrn«, vor Israel wird einer anderen »Offenbarung« weichen, die für eine universale Sendung bis ans Ende der Zeiten offen sein wird.

Im letzten und sechsten Kapitel seiner Dissertation fasst der Verf. die Er-

gebnisse seiner Untersuchung unter drei Themen zusammen: »Offenbarung, Jüngerschaft, Sendung«. Der Vierte Evangelist greift die synoptische Überlieferung auf, die im Schauplatz des Sees von Tiberias in Galiläa besonders greifbar ist: die Gruppe der von Jesus berufenen Jünger, zu denen u. a. die Söhne des Zebedäus gehören, der Beruf der ersten Jünger als Fischer, der wunderbare Fischfang, die Vorrangstellung des Petrus und die Motive der Eucharistie und des Amtes. Auf der anderen Seite greift Johannes auch auf die johanneische Überlieferung zurück, u. a. auf Joh 4, wo sich die Hauptmotive von Joh 21 bereits ankündigen, auf Joh 6 mit dem von Jesus bereiteten Mahl, Symbol der für die Seinen bereiteten eucharistischen Speise, und Joh 12,20 – 36 mit den Motiven der Nachfolge Jesu und der Treue in der Jüngerschaft bis zum Martyrium. Nach unserem Verf. sind diese Themen nicht mit der Absicht aufgegriffen, irgendwelche früheren Behauptungen oder Sehweisen zu korrigieren, sondern eher um sie »neu zu lesen« im Lichte einer neuen kirchlichen Situation, derjenigen zwischen Ostern und der Parusie.

Der Begriff der »Offenbarung« hilft den Leserinnen und Lesern, ihre Aufgabe in der Glaubensgemeinschaft nach Ostern zu sehen. Es handelt sich hier nicht um einen charakteristischen Ausdruck der johanneischen Sprache von der Auferstehung; er ist vielmehr vor allem dazu angetan, verstehen zu helfen, wie ein Jünger der Zeit nach Ostern dem Auferstandenen begegnen und seine Rolle innerhalb der Gemeinde finden kann. Das (eucharistische) Mahl und die Sendung sind die beiden grundlegenden Dimensionen dieser Beziehung. Der Weg eines Jüngers kann die Hingabe von allem, ja selbst des Lebens für den Glauben an Christus den Herrn bedeuten, in den Fußstapfen des Petrus, der sein Leben für sein Zeugnis aufs Spiel setzte. Dieser Glaube wird sich auf das Zeugnis des Lieblingsjüngers gründen: dieses wird über sein irdisches Leben hinausreichen und bis ans Ende der Zeiten gültig und wirksam bleiben.

Die Dissertation von Maurizio Marcheselli leistet einen wertvollen Beitrag zu unserem Verständnis des letzten Kapitels des Johannesevangeliums. Das Kapitel erscheint vor allem in seiner Kontinuität mit dem Korpus des Evangeliums. Die Diskontinuität wird vor allem durch den Ablauf der Zeit und durch die zunehmende Ablösung der johanneischen Gemeinde von ihren Ursprüngen bedingt. Im Mahl und in der Sendung, im Hirtendienst des Petrus und im mündlichen und schriftlichen Zeugnis des Lieblingsjüngers besitzt die Gemeinde alles, was sie braucht, um ihren Weg zu dem Herrn fortzusetzen, den sie in der Stunde seiner Wiederkunft erwartet.

Diese Sicht eröffnet auch neue Horizonte für die Erforschung dieses letzten Kapitels im Johannesevangelium. Wer Johannes soziologisch oder geschichtlich untersucht, wird sich fragen, ob sich der geschichtliche Hintergrund von Joh 21 im Verhältnis zu den vorangehenden Kapiteln aufzeigen lässt. Eine gewisse Aufwertung des Petrus fällt in Joh 21 im Vergleich mit den voranstehenden

Kapiteln auf. Ohne in das Paradigma einander widersprechender theologischer Sichten oder miteinander rivalisierender Gruppen in Joh 1–20 und in Joh 21 zurückzufallen, bleibt die Frage, ob mit einem verstärkten Einfluss des »Petrusdienstes« in der Gemeinde von Joh 21 im Vergleich mit den vorhergehenden Generationen zu rechnen ist. Das gleiche gilt für die Rolle der Eucharistie und für die Zukunftseschatologie (ohne in das Paradigma von Bultmann zurückzufallen, der von einer »Kirchlichen Redaktion« spricht).

Es wäre reizvoll, das Studium von Joh 6 unter dieser Rücksicht neu aufzunehmen. Nach Marcheselli gehört Joh 6 zum vorliegenden Korpus des Johannesevangeliums und wäre vom Verfasser von Joh 21 »neu gelesen« worden. Nach einigen neueren Beiträgen⁸ wäre das Kapitel dem Korpus des Johannesevangeliums ebenso wie Joh 21 hinzugefügt worden. In diesem Falle wäre mit zwei ähnlichen und parallelen, mehr oder weniger gleichzeitigen Überlieferungen zu rechnen, die auf Galiläa, auf die Eucharistie und auf die Rolle des Petrus als Sprecher der Gruppe der Zwölf ausgerichtet sind.

Zum Schluss sei eine Frage gestellt, die sich eher aus paulinischer und reformatorischer Sicht ergibt. Die Dissertation von Maurizio Marcheselli steht für eine charakteristisch »katholische« Sicht: das Amt und das Sakrament spielen für den Aufbau der Kirche eine grundlegende Rolle. Weniger ausdrücklich spricht der Verf. von der Bedeutung des Wortes. Seine Rolle wird im Zusammenhang mit der Aufforderung Jesu am frühen Morgen, die Netze neu auszuwerfen, und später dann im Zusammenhang mit dem Zeugnis des Lieblingsjüngers erwähnt. Diese Dimension des Textes könnte eine vertiefte Behandlung verdienen, zusammen mit dem Thema des »Glaubens«, der sich auf das Wort stützt.

8 Vgl. B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972; R. KIEFFER, *Johannesevangeliet I – II* (KNT [U] 4AB), Uppsala 1987 – 88, I, 159 f.; DERS., *John*, in: J. BARTON – J. MUDDIMAN, Hrsg., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, 960 – 1000. [Vgl. dazu jetzt in diesem Band, SS 165 – 180, den Beitrag »Joh 6 als christliche ›relecture‹ des Pascharahmens im Johannesevangelium«.]

Resurrection and the Forgiveness of Sins. John 20:23 against Its Traditional Background*

The Johannine narrative of the appearance of the Risen Christ to his disciples on the day of Easter ends rather unexpectedly with Jesus giving his disciples the authority to forgive or retain sins. »Forgiving« sins occurs only here in the Gospel of John and »retaining« sins is a hapaxlegomenon in the New Testament. Commissioning the disciples to forgive sins occurs only here in the Easter narratives and is unique in the whole New Testament. According to Mark 2:1 – 12 par. forgiving sins is an action that only God and the Son of Man can perform. So it is not surprising that John 20:23 has generated considerable interest in recent exegetical literature.¹ Instead of discussing the secondary literature at length, we will focus on the Johannine text and refer to recent studies on a case by case basis.

We will proceed in several steps: First, we will interpret John 20:23 in its

* First published in Craig R. Koester, Reimund Bieringer, ed., *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222, Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 237 – 251.

1 Among recent literature about the verse in this context see Johannes Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1984), 90 – 104 [now enlarged in English: *Do not be afraid: The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14)* (NSKE 6, Frankfurt a. M.: Lang 2011), 82 – 93]; G. Körting, »Binden und Lösen. Zu Verstockungs- und Befreiungstheologie in Mt 16,19; 18,18.21 – 35 und Joh 15,1 – 17; 20,23,« *SNTU* 14 (1989): 39 – 91; Thomas R. Hatina, »John 20,22 in Its Eschatological Context,« *Bib.* 74 (1993): 196 – 219; Gérard Claudel, »Jean 20,23 et ses parallèles matthéens,« *RevSR* 69 (1995): 71 – 86 ; A. F. Mohamed and T. Sorg, »Friede sei mit euch! (Joh 20,19 – 23),« *TBei* 26 (1995): 113 – 17; E. Haag, »Aus Angst zur Freude, aus Resignation zu Perspektiven, aus Müdigkeit zu Vollmacht (Joh 20,19 – 23),« *TBei* 27 (1996): 57 – 60; Steven E. Hansen, »Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and Context of John 20:23,« *HBT* 19 (1997): 24 – 32; Johannes Beutler, »Friede nicht von dieser Welt? Zum Friedensbegriff des Johannesevangeliums,« in *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 163 – 73; idem, »Peace not of this world?« *ThD* 39 (1992): 131 – 35; William S. Kurz, »Test case: ›Whose sins you shall forgive‹ in John 20: Applying Scripture with the Catechism,« in *The Future of Catholic Biblical Scholarship. A Constructive Conversation* (ed. Luke Timothy Johnson and William S. Kurz; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 237 – 48; Hans-Ulrich Weidemann, »Nochmals Joh 20,23. Weitere philologische und exegetische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung,« *MTZ* 52 (2001): 121 – 27; Sandra M. Schneiders, »The Raising of the New Temple: John 20:19 – 23 and Johannine Ecclesiology,« *NTS* 52 (2006): 337 – 55.

context in John as a whole, in chapter 20, and more specifically in 20:19–23. Second, we will analyze the text from the perspective of the New Testament tradition that it reflects. Finally, we will consider the Old Testament and Jewish traditions behind the text. In our first section we will see that the authority to forgive or retain sins is given to the disciples as a result of the resurrection of Christ, of his new presence among his disciples, and of his mission for these disciples into the world. In the second section we will show that the resurrection account of Luke 24:36–49 has probably influenced the resurrection narrative of John. Direct influence of the commissioning of Peter or the disciples in Matt 16:19 and 18:18 is less likely. In our third section we will consider the influence of the eschatological promises of the later prophets on John 20:23. The connection of the Johannine text with the announcement of the new covenant will be studied and evaluated.

1. John 20:23 in Its Johannine Context

The »Easter chapter« John 20 is structured in two parts. At the beginning there are three scenes that focus on the empty tomb. They occur early on Easter morning (vv. 1–18): the visit of Mary Magdalene to the tomb (vv. 1–2), the arrival of Peter and the Beloved Disciple at the tomb (vv. 3–10), and the encounter of Mary Magdalene and the Risen Lord in front of the tomb (vv. 11–18). In this part of John 20, we see Jesus as he is about to ascend to the Father (note his words to Mary Magdalene in v. 17: »Do not hold on to me, because I have not yet ascended to the Father«). In the second part of the chapter we see Jesus coming to his disciples. The first scene takes place on Easter evening (vv. 19–23). Two more scenes follow days later: an appearance to the disciples with Thomas, who had not been present on Easter (vv. 24–25), and an encounter of Jesus with the whole group of the disciples (vv. 26–29) before the first conclusion of the gospel (vv. 30–31). If we include this section, John 20 is structured in seven parts, with the scene of the appearance of Jesus to the disciples on Easter evening at the center. If the author of the chapter intended this sevenfold structure, the scene in John 20:19–23 receives particular emphasis.²

John 20:19–23 is structured in two parts, which are parallel to some extent: vv. 19–20 and vv. 21–23. The first part of the passage reports the coming of Jesus to his disciples and his being recognized by them, while the second part

2 For the structure of the chapter see among other contributions the unpublished dissertation of Sandra M. Schneiders, *The Johannine Resurrection Narrative* (Rome: Pontifical Gregorian University, 1975), extract published in 1976, and Schneiders, »The Raising of the New Temple.«

reports the commissioning of the disciples. A comparison shows the following structure:

Jesus comes to his disciples and meets them with a greeting of peace: v. 19

A gesture of Jesus: he shows the disciples his hands and his side: v. 20ab

A reaction of the disciples: they are filled with joy: v. 20cd

Jesus renews his greeting of peace and prepares for the commissioning of the disciples: v. 21

A gesture of Jesus: he breathes upon the disciples: v. 22ab

An interpretation of the gesture and a word of commissioning to the disciples: vv. 22cd – 23.

Let us briefly consider the two parts. John 20:19 – 23 forms a separate unit, which is set off from the preceding context by indications of time, place, and participating persons. In v. 19, every word merits attention. Jesus comes »in the evening of the first day of the week.« The event takes place on the day of Easter. In the future, the »first day of the week« will be the day when the Christian community gathers for worship. This interpretation is confirmed by the place: Jesus appears »where the disciples were gathered.« It seems reasonable to interpret this place of Christ's appearance in a deeper sense. The verb with which the appearance of Jesus is described merits particular attention: Jesus »comes.« This verb occurs only here in the resurrection narratives of the gospels and the other NT texts that relate to this event. With Sandra S. Schneiders we can consider this choice of expression as intentional.³

Generally, the New Testament speaks about the »coming« of Jesus or the Son of Man with reference to Jesus' return at the end of time. The most important text is found in Mark 13:26, in the eschatological discourse of Jesus: »Then they will see the Son of Man coming in clouds with great power and glory« (cf. Matt 24:30; Luke 21:27). The verse quotes part of Dan 7:13. The context is clearly eschatological-apocalyptic. Apparently, John has intentionally moved the expected coming of the Son of Man into the present time of his community. This was anticipated in John 14, a chapter that is divided into two parts as is John 20: First, the departure of Jesus and the ongoing connection with him by faith (14:1 – 14). Second, the new coming of Jesus in the arrival of the Spirit, the coming of Jesus alone, and together with the Father (14:15 – 24). John explicitly uses the verb »to come« for the new encounter with Jesus (14:18), and the text continues with the announcement of a future »coming« of Jesus and the Father (14:23). This »coming« will take place in a moment of history, that is, in the »hour« of Jesus and from this hour onward. The promise of an eschatological coming of God to his people and his future dwelling among them (cf. Ezek 37:26) will be fulfilled.⁴ One may question whether the future »coming« of Christ according to John

3 Schneiders, *The Johannine Resurrection Narrative*.

4 For more details see Beutler, *Habt keine Angst*, chapter 3.

14:18 refers more to the Parousia or to the coming of Jesus to his own on Easter. Nevertheless, these alternatives seem to be misleading, since Easter is the »hour« of Jesus and the fulfillment of Johannine eschatology.

Jesus' greeting of peace in vv. 19 and 21 takes up his promise of peace from the Farewell Discourses (14:27; 16:33) and transforms it into his paschal gift. The joy of the disciples was also announced in the Farewell Discourses (»you would rejoice« in 14:28 and their joy is likened to that of a woman in labor looking forward to the hour of giving birth in 16:20–22). Here again we see an eschatological use of the subject of joy, which will be dealt with below (section 3). In John 20:20, the joy promised by Jesus to the disciples has become reality.

In the second part of the scene in 20:19–23, Jesus' repeated greeting of peace is followed by the words: »As the Father has sent me, so I send you« (20:21). This statement prepares for the gift of the Spirit and the commissioning of the disciples to forgive or retain sins in the following verses. Jesus compares the sending of the disciples to his own being sent from the Father. Such Johannine comparisons mean more than a correspondence. In fact, the sending of the disciples is rooted in Jesus being sent by the Father (as in 17:18). Given the central role of the »mission« of Jesus by the Father in the Gospel of John (he is the »Sent One,« 3:34; 5:38; 8:42; 10:36; 17:3), the mission of the disciples is deeply rooted in Jesus' mission. If they are given authority to forgive or retain sins, their authority continues Jesus' mission into the world.

The gesture by which Jesus manifests his identity is paralleled by the one through which he initiates the mission of his disciples (v. 22). He breathes on them and says: »Receive Holy Spirit.« In the command, »Receive Holy Spirit,« the definite article is lacking, so that we do well not to translate it, »Receive the Holy Spirit.« The eschatological gift of the Spirit as a life-giving principle has been anticipated since chapter 1, as has been shown by T. R. Hatina⁵ among others:

1:33: the baptism in the Spirit (with parallels in Rabbinic literature)

3:34: God (rather than Jesus) as the one who gives the Spirit in abundance

4:7–14, 23–24: the Spirit given in eschatological time, allowing the authentic cult

7:37–39: the Spirit that flows from Jesus as the living rock in eschatological time

14:1–16:33: the promise of the Spirit-Paraclete (14:16–17, 26; 15:26; 16:7–14).

To understand v. 23 it is important to notice that Jesus, according to v. 19, appears to the »disciples.« It is on them that Jesus breathes and it is to them that he gives his commission. The proposal of W. Kurz⁶ (together with the Catechism

⁵ Hatina, »John 20,22.«

⁶ Kurz, »Test case.«

of the Catholic Church) and of J. Swetnam⁷ to narrow down the group of the disciples to the apostles or the ministers of the church is not backed by the wording of John 20:23. The strongest argument in favor of a limited group of disciples would be that Thomas is said to be »one of the Twelve« in v. 24. This group, however, is not mentioned in vv. 19–23 and in vv. 24–29. The authors who favor the idea that the commissioning is given to a limited group of recipients generally interpret v. 23 in a sacramental sense. As we shall see below, an alternative interpretation is more likely.

The problems with the interpretation of v. 23 start with the translation of the verse. The remission of sins is to be distinguished from »forgiving sins,« since this ability belongs exclusively to God or his agent (Mark 2:1–12). The translation of the verb κρατέω is more difficult. On the basis of a comparison with Matt 18:19 some translators render κρατέω as »to refuse forgiveness« (e. g., the German Einheitsübersetzung: »verweigert«). This proposal has been contested for good reasons, since it overlooks the fact that passages in Matthew and John use different verbs.⁸ Some authors have tried to avoid interpreting κρατέω as a negative action on the part of the disciples with regard to the sins of the persons to whom they are sent. Thus, W. E. Seitz interprets the κρατέω of sins as »overcoming« them and sees in John 20:23 a synthetic rather than an antithetic parallelism.⁹ This view has been rejected by H.-U. Weidemann on the basis of grammar: »retaining« in 20:23 is used in the present tense, over against the »forgiving« in the aorist. Thus, an ongoing activity is envisaged.¹⁰ A proposal similar to the one by W. E. Seitz has been made by S. M. Schneiders.¹¹ She suggests that ἄν τινῶν κρατῆτε should be understood in the sense of the community »holding fast« its members. However, it is unlikely that the meaning of τινῶν shifts from that of a possessive pronoun (i. e., retaining the sins »of any«) to that of a pronoun functioning as the object of the verb (i. e., holding »any« persons fast). The words of v. 23 are better translated with the New Revised Standard Version (and the Luther Bible): »if you retain the sins of any, they are retained.«

According to its form, the saying of Jesus in 20:23 follows an antithetical parallelism. Two conditional clauses, introduced by the typical Johannine ἄν, are placed opposite each other. The positive statement is mentioned first. If the disciples forgive the sins of any, they are forgiven them. The authority of the

7 James Swetnam, »Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel,« *Bib.* 74 (1993): 556–76, esp. 572.

8 Cf. Weidemann, »Nochmals Joh 20,23.«

9 Wendelin Eugen Seitz, »Philologische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung: Joh 20,22.23,« *MTZ* 51 (2000): 55–61.

10 Weidemann, »Nochmals Joh 20,23.«

11 See Schneiders, »The Raising of the New Temple.«

disciples is rooted in Jesus, the »Lamb of God who takes away the sin of the world« (1:29).¹² The text says nothing about an institution by which the disciples are to give this forgiveness of sins. The early Church Fathers thought of baptism and later ecclesiastical tradition focused on the sacrament of penance. Today authors interpret the commission of Jesus – with good reason – in the sense of Christian proclamation, which confronts people with the Christian message, which they must accept or refuse. This interpretation is defended among other authors by R. Metzner.¹³ The double mission of the disciples to transmit forgiveness of sins and to confront the unbelief of a part of the audience corresponds to the twofold mission of Jesus, namely, proclaiming the saving message and bringing judgment against the unbelieving world (cf. 9:39–41; 12:31; 15:22–24; 16:8–11).

As is generally noted, John ordinarily uses the word ἁμαρτία in the singular. The plural is found in 8:24 »you will die in your sins,« but the parallel verse 21 uses the singular. This means that the sins of the audience of Jesus ultimately consist in »sin« as such, that is, the refusal to accept Jesus as God's agent. In the remaining texts, only the »Jews« speak of sins in the plural, as, for instance in 9:34, where they reproach the man born blind after his healing by Jesus: »You were born entirely in sins, and are you trying to teach us?« The use of the plural in 20:23 can be explained by the assumption that John is using a formula that is also attested in 1 John 1:9 and 2:12.

According to the studies of M. Hasitschka,¹⁴ the texts of the Gospel of John that deal with »sin« are found in four major textual units. At the beginning there is the testimony of the Baptist, who points to Jesus with the words: »Here is the Lamb of God who takes away/bears the sin of the world!« (John 1:29). If we see in this verse a reference to the Paschal Lamb, it forms an inclusion with the Passion Narrative (cf. 18:28; 19:14, the hour when judgment is pronounced against Jesus is the time when the Paschal lambs are slaughtered). A further dimension of the image of the lamb is found in connection with the fourth Servant Song (Isa 53:7). Here we also find the concept of »bearing« the infirmities of many (53:4) as well as their guilt (53:11–12). Hasitschka thinks also of the theophany on Mount

12 A full discussion of this debated verse is beyond the scope of this article. The present writer understands John 1:29 in the light of the Suffering Servant. For the importance of this subject for the Gospel of John see Johannes Beutler, »Greeks Come to See Jesus (John 12,20 f.),« *Bib.* 71 (1990): 333–47.

13 Rainer Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), chapter 8.

14 Martin Hasitschka, »Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium,« in: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (ed. Hubert Frankemölle; QD 161; Freiburg: Herder 1996), 92–107; idem, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* (Innsbrucker Theologische Studien 27; Innsbruck-Wien: Tyrolia 1989).

Sinai in Exod 34:7, where God manifests himself as the one who »forgives iniquity and transgression and sin.«¹⁵

Another context where the Gospel of John deals with »sin« is the feast of Tabernacles. We have already referred to John 8:21 and 24, where sin appears as a realm of power and influence from which Jesus liberates. The whole section in 8:21 – 30 revolves around the subject of sin, and this theme is deepened in 8:31 – 59 (cf. 8:34, 46) and continues to be a major element in chapter 9. There a development can be seen from the question about the sin of the man born blind (9:2 – 3) to the sin of Jesus' Jewish opponents who claim to see but are blind and thus remain in their sin (9:41). In the Farewell Discourses, Jesus looks back to the experience of having been rejected. If he had not revealed himself in word and deed, those who had rejected him would be without guilt. Yet, they are now inexcusable (15:2, 24). The Paraclete will convince the »world« of its sin of rejecting Jesus (16:8 – 9).

John 20:23 should be interpreted against the background of these texts. In contrast to the Synoptic saying about »binding« and »losing,« the Johannine statement in 20:23 has the positive statement precede the negative one: »If you forgive the sins of any, they are forgiven them; if you retain the sins of any, they are retained.« The perfect tense ἀφεώνται is not attested in all ancient manuscripts; there are variant readings. But it is confirmed by the parallel expression κεράτηνται, which is attested unanimously. From a Johannine perspective, all individual sins are rooted in and culminate in the one sin of rejecting Jesus and his message of salvation. Thus, the authority to forgive sins may not always achieve its goal. In some cases, the lack of readiness to accept the message may have to be pointed out, and this means »retaining sins.« If we interpret Jesus' saying in 20:23 in this sense, it fits the Johannine perspective on sin and forgiveness.

2. New Testament Traditions

The relationship of John to the Synoptic Gospels is still a matter of debate. A recent volume edited by Francisco Lozada, Jr. and Tom Thatcher notes that the tendency has been to see John as independent from the Synoptic Gospels.¹⁶ The problem is made more complex by the fact that John's relationship to the Synoptics is unlike the relationship of the Synoptics to each other. The way John relates to the Synoptics is different from the way that Matthew and Luke relate to

15 Cf. Hasitschka, *Befreiung von Sünde*, 95.

16 Francisco Lozada, Jr. and Tom Thatcher, eds., *New Currents through John: A Global Perspective* (SBLRBS 54; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006).

Mark, for example. I have been convinced by the Louvain School of Frans Neiryneck, which maintains that the Synoptic Gospels have directly influenced the Gospel of John. There may have been an increase of this influence during the time when John was being redacted, as I have recently proposed with regard to John 6.¹⁷ Apparently, John makes rather free and independent use of the Synoptic materials and sources, and makes them serve his literary and theological purposes. This procedure can also be observed in 20:19–23.

The strongest literary connections can be observed between John 20:19–23 and the Lukan account of the appearance of Jesus among all disciples on Easter evening in Luke 24:36–49. The correspondences start with the setting of the scene. Apparently, John has adopted it from Luke. At the beginning of 20:19, John takes over from Luke 24:1 the indication of the first day of the week (all following scenes take place in Luke on the same day) and adds that the disciples were together in fear of the Jews.

ἔσθη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς in John 20:19 corresponds to ἔσθη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς in Luke 24:36. A characteristic element in John is the addition of the »coming« of Jesus, by which the Fourth Evangelist interprets the appearance of Jesus as his eschatological coming.¹⁸ Jesus' greeting of peace has the same wording in both gospels: εἰρήνη ὑμῖν. In Luke the motif of unbelieving surprise follows, and Jesus responds by showing his hands and his feet. John omits the motif of doubt and replaces the showing of Jesus' hands and feet by the showing of his hands and his side. By directing our attention to Jesus' side, the evangelist recalls John 19:34–37, where blood and water flow from the side of Christ as symbols of salvation.

Another important point of convergence between the versions of Luke and John is the common occurrence of words related to »peace, joy, and Holy Spirit,« which will be dealt with later.¹⁹ We have already mentioned the concept of »peace.« According to Luke 24:41, the disciples cannot comprehend their encounter with the Risen One because of their joy and surprise, and according to John 20:20 the disciples simply rejoice when they see the Lord. After the second greeting of peace, John adds a saying about the mission of the disciples and the gesture of breathing on them with the invitation: »Receive Holy Spirit« (20:22). In Luke, the scene concludes with the command not to leave the Holy City until what Jesus has promised is given to the disciples: the power from above (Luke 24:49). The gift of the Spirit will be bestowed upon the disciples after fifty days,

17 Cf. Johannes Beutler, »Joh 6 als christliche ›relecture‹ des Pascharahmens im Johannes-evangelium,« in *Damit sie das Leben haben. (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag* (ed. Ruth Scoralick; Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 43–58. [Cf. in this volume pp. 165–180.]

18 See above section 1.

19 See below section 3.

on the day of Pentecost. Thus, the differences between the two gospels can be largely explained by the different theological positions of the evangelists.

One of the common elements in both gospel texts is the forgiveness of sins, which is our subject. In Luke, the topic is connected with the mission of the disciples to preach the gospel. Jesus had to suffer, and in his name repentance for the forgiveness of sins has to be preached to all nations (Luke 24:47). The plural used by Luke for »sins« returns in John, where it deviates from John's common usage, but could be traditional, since the expression »forgiving sins/forgiveness of sins« seems to correspond to a formula (cf. Mark 1:4).

The double expression »forgiving« and »retaining« sins is not explained by the Lukan tradition but seems to have a different source. Authors often compare this to the »binding« and »losing« of Matt 16:19 and 18:18. It is impossible to refer the discussion about this parallel and its relevance for John in detail. It seems to be justified that we follow the judgment of H. Thyen, presented in his monograph *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und frühjüdischen Voraussetzungen*.²⁰ According to Thyen, it is impossible to derive the Johannine saying of Jesus from the two Synoptic ones.²¹ Both variants seem to go back to a common Hellenistic Jewish tradition. The two versions in Matthew could go back to controversies in Antioch about the competence of Peter or the group of the apostles to interpret Jesus' understanding of the Torah authentically.²² The authority to forgive sins is reserved for the Johannine saying of Jesus. Both versions may go back to traditions that attributed the words of commission to the Risen Christ.

Correspondences between the sayings of Jesus in Matthew and the saying in John 20:23 are recognized also by G. Claudel.²³ The author nevertheless insists on the Johannine character of the saying in its present form. To the reasons for this hypothesis belongs the double conditional ἄν at the beginning of the two antitheses. This use is attested in the New Testament only in John 13:20 and 16:23.²⁴ As mentioned earlier, the »forgiveness of sins« is found twice in 1 John (1:9; 2:12) and thus in the literary tradition of the Gospel of John. The perfect that is used for the two verbs »being forgiven« and »being retained« (ἀφέωνται/κεκράτηνται) is in keeping with the Johannine perspective, according to which salvation in Christ has come definitively, and thus it is in keeping with Johannine escha-

20 Hartwig Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und frühjüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

21 Cf. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament*, 247.

22 Cf. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament*, 218–43.

23 Cf. Claudel, »Jean 20,23 et ses parallèles matthéens.«

24 In John 5:19 and 12:32 ἄν is found in part of the textual transmission, but is admittedly less well attested than ἐάν.

tology. According to Claudel the origin of the saying may be found in the circles of John the Baptist (cf. Mark 1:4). This observation paves the way for our third section in which we shall deal with the Old Testament and Jewish background of John 20:23.

3. Old Testament and Jewish Traditions

The verb used in John 20:22 (ἐμφυσάω) recalls two important episodes of the history of salvation. God »breathes on« Adam and bestows upon him the breath of life (Gen 2:7 LXX), and the prophet Ezekiel is exhorted to call the Spirit to breathe on the dry bones as a symbol for Israel being restored to life after its destruction (Ezek 37:9 LXX). The prophetic text stands in between creation and the new creation in Christ. The verb ἐμφυσάω is infrequent in the Septuagint. It also occurs in Wis 15:11 where it echoes Gen 2:7, and in 1 Kings 17:21 where Elijah breathes new life on the son of the widow of Zarephath, in whom no breath was left (v. 17). The only other occurrences are Ezek 21:36 where the verb is used for the outpouring of divine wrath, and Tob 6:9 where it is used for breathing on the eyes of the blinded Tobit after his treatment with the gall of a fish.²⁵

As has been shown above,²⁶ the semantic field of »peace,« »joy,« and »Spirit« (in Luke as »promise« and »power from above«) is found in Luke 24:36–49 and John 20:19–23. The Johannine Easter narrative recalls the twofold announcement of these subjects in the Farewell Discourses. The semantic field is found for the first time in John 14:15–24 in a section that could be called »the eschatological gifts of Jesus.« Jesus will go to the Father and come back (14:1–3 is the announcement and 14:4–14, 15–24 the realization). He will not come with empty hands. He promises the Spirit (14:26) and leaves behind his peace (14:27). If the disciples loved him, they would be glad that he goes to the Father (14:28). The same themes recur in 16:4–33. Jesus departs with the announcement of his peace (16:33). He promises joy to his disciples at the moment of his »hour« by using the image of a woman rejoicing about her newborn child (16:20–22), and he promises his Spirit (16:7–14). In addition, Jesus speaks about »justice« which will be done in connection with his departure – a subject found only here (16:8, 10) in John.

There are good reasons for seeing behind this semantic field an old tradition. In a monograph on John 14 I have pointed to Rom 14:17 as a key to this

25 Claudel (»Jean 20,23 et ses parallèles matthéens,« 80), in addition to Tob 6:9 S, also refers to 11:12 S, where the »breathing« heals the blind eyes.

26 See above section 2.

tradition.²⁷ This is a section where Paul is debating the question of dietary laws and their validity for the new Christian congregation. In the end, dietary laws have no relevance for him, »for the kingdom of God is not food and drink but righteousness (or better: justice) and peace and joy in the Holy Spirit.« This text is of great importance from the point of view of the history of tradition. Paul almost never refers to the Synoptic Jesus tradition about the »kingdom of God.« Instead, he normally uses his key concept, »justice of God.« Here in Rom 14:17 he gives a definition of the Kingdom of God that remains unique not only in his writings, but in the whole of the Bible. There are good reasons to think that the semantic field mentioned above (whether mediated by Luke 24:36–49 or not) has influenced the two sections of Jesus' Farewell Discourses in John and the Easter narrative in John 20:19–23. What Jesus bestows on his disciples on Easter are the eschatological gifts of peace, joy, and Holy Spirit.

The elements of the semantic field mentioned above go back to the biblical tradition of Israel, especially to texts found in the exilic and post-exilic prophets. The most relevant texts are found in the latest strata of the book of Isaiah. According to Isa 61:1–2, the spirit of God will rest upon the Messiah. He will bring the good news to the poor (this text is used in Luke 4:18–19). In Isa 61:1–11 the message of salvation is proclaimed to the post-exilic community. The one anointed with God's Spirit will bring not only law and justice (vv. 3, 8, 10) but also joy (vv. 1, 3, 7, 10). Relationships with neighboring nations will be characterized by peace; they will be astonished about the salvation granted to Israel and will serve the People of God (vv. 5–7). The time of slavery and the humiliation of Israel will come to an end (vv. 1–4).

A similar text is found in Isa 11:1–10. This section announces a future messianic ruler who is to be filled with the spirit of the Lord. He will judge in righteousness (vv. 3–5) and establish an order of peace which extends into nature and which is described in paradisiacal colors (vv. 6–8). Without the mention of a messianic ruler, peace and justice are the fruit of the eschatological outpouring of God's Spirit as promised in Isa 32:15–20. This text also belongs to the later strata of the book of Isaiah. Again, paradisiacal motives occur: plants and animals participate in the eschatological order established by the Spirit. The community hears the words: »Be blessed« (אשריכם v. 20). It can rejoice about the new order of salvation.

Such texts go back to a twofold tradition. On the one hand, they are inspired by the eschatological hope of Israel, according to which God was expected to send the Spirit to his people in the last days in order to revive it (cf. Ezek 36:26–27; 37:1–14; Joel 3). On the other hand, an archaic motif of the Ancient Near East is adopted. The hymns sung on the occasion of the ascendance of Pharaohs and

27 Cf. Beutler, *Habt keine Angst*, 90–104.

the rulers of Mesopotamia to the throne praise the new order of peace and justice brought about by the new ruler. The result of the new order of justice and peace will be the joy of the people.²⁸

It is not possible to explain the motif of the forgiveness of sins in John 20:23 in the light of these texts. Some traces of this motif in the Old Testament have been hinted at previously.²⁹ Thus, the Servant of God was presented as someone who carried the sin of the people (Isa 53:11 – 12). A connection with a cultic liberation of the people from guilt cannot be recognized in John 20:23. This is rather the case in the Epistle to the Hebrews, which ascribes to Jesus what the rites of atonement could not achieve in Israel: permanent forgiveness of sins (cf. Heb 9:22; 10:18).

Hebrews 10:18 may, however, help us to discover the traditional background of John 20:23. Here, the forgiveness of sins is presented in connection with the announcement of the new covenant in the book of Jeremiah. In Heb 10:11 – 18 the author contrasts many sacrifices that proved unable to achieve atonement with the unique sacrifice of Jesus: »For by a single offering he has perfected for all time those who are sanctified. And the Holy Spirit also testifies to us, for after saying, ›This is the covenant that I will make with them after those days, says the Lord: I will put my laws in their hearts, and I will write them on their minds,‹ he also adds, ›I will remember their sins and their lawless deeds no more.‹ Where there is forgiveness of these, there is no longer any offering for sin« (Heb 10:14 – 18). The text successively takes up Jer 31:31 and 31:34 according to the LXX text (where the quotations are in Jer 38:31, 34).

For the interpretation of John 20:23 it is important to note that in Heb 10:14 – 18 the forgiveness of sins is explicitly connected with the announcement of the new covenant of Jer 31:31 – 34. This, in turn, leads to the tradition of the Last Supper. What is probably the earliest version of the saying over the cup reads, according to Luke (22:20) and Paul (1 Cor 11:25): »This cup that is poured out for you is the new covenant in my blood.« It is likely that the more recent version is found in Mark 14:24. It identifies not the cup, but its content, with a reference to the Sinai covenant (Exod 24:8): »This is my blood of the covenant, which is poured out for many.« This leads to the text in Matt 26:27 – 28: »Drink from it, all of you; for this is my blood of the covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins.« At this stage, the traditions of the Sinai covenant and of the new covenant according to Jer 31:31 – 34 have merged.

In John 20:23, there is no direct reference to the new covenant. Thus, the question remains as to whether this theological motif can be assumed to be present in the Johannine text. A comparative look at John 14 can help to answer

28 Cf. Beutler, *Habt keine Angst*, 103 – 4.

29 See above section 1.

the question in the affirmative. In John 14:15–24, the Jesus of the First Farewell Discourse speaks about his »coming« to his own through the Spirit-Paraclete (vv. 16–17), personally (v. 18) and together with the Father (v. 23). There are good reasons to see in Jesus' announcement that he would come together with his Father and make his dwelling among his own an allusion to Ezek 37:26–28, where God promises his future dwelling among his people. Together with Ezek 36:26–28, this text stands in the tradition of the new covenant according to Jer 31:31–34. This way, the connection between the motifs of the gift of the Spirit and of the forgiveness of sins in John 20:22–23 can also be explained. In fact, the gift of the Spirit in John 20:22 recalls Ezek 36:26. This topic was introduced in John 14:16, where John uses the verb of »to give,« which points back to Ezek 36:26. A connection between these texts can hardly be denied.

For the relationship between John 20:22–23 and the promise of the Spirit according to Ezekiel 36, it is important to note that in Ezekiel 36 the forgiveness of sins is announced. In Ezek 36:25 we read: »I will sprinkle clean water upon you, and you shall be clean from all your uncleannesses, and from all your idols I will cleanse you.« The wording is influenced by the vocabulary and theology of Ezekiel, which are strongly cultic and priestly. The same idea is taken up in Ezek 36:29: »I will save you from all your uncleannesses.« Accordingly, the themes of John 20:22–23 are basically prepared for in the announcements of a new or renewed covenant of God with Israel according to Jeremiah 31 and Ezekiel 36–37.

In the Judaism of the time of the New Testament, the idea of an eschatological forgiveness of sins brought about through by the Spirit was not widespread. As has been shown by H. Thyen, rabbinic Judaism knows liberation from sin, but it is through penance and the endurance of punishment.³⁰ Here also it is God who pardons. Thus there remains a tension between human effort and divine grace.³¹

In this respect the community of Qumran is closer to the New Testament. The self-understanding of this community is eschatological-apocalyptic. »The transfer from darkness to light and from death to life is achieved by the forgiveness of sins, which is announced to those who enter the community« (cf. 1QH VI, 13).³² For the community of Qumran as well, the forgiveness of sins is achieved by new creation in a new covenant.³³ Apparently Isa 66:22–23 has influenced this idea. Note also *Jub* 5:12: »And he made for all his works a new and righteous nature so that they might not sin in all their nature forever and so that they might all be righteous ...«³⁴

30 Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 64–68.

31 Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 76.

32 Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 84.

33 Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 87–8.

34 Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 88.

Recent study has shown that the new covenant of Jer 31:31 – 34 does not play a prominent role in the Qumran writings. Although there is some reference to a new covenant in the Dead Sea Scrolls, these texts do not seem to develop the ideas found in Jeremiah to any great extent.³⁵ This leads to the conclusion that the New Testament writers adopted their identification of the new covenant with the order of salvation brought about by Jesus rather directly from the Old Testament, in particular the Septuagint, and not from contemporary Judaism in general or the theology of the scrolls in particular. The »Bible« of the first Christians was the sacred Scriptures of Israel as read in the liturgy.

The coming of John the Baptist with his call for repentance and his announcement of the coming eschatological judgment and salvation in connection with his baptism is of fundamental importance for the New Testament. Mark and Luke report the beginning of the activity of the Baptist with almost the same words: »John the baptizer appeared in the wilderness, proclaiming a baptism of repentance for the forgiveness of sins« (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mark 1:4; cf. Luke 3:3). John's baptism is distinguished from the ritual baths of the community of Qumran in a twofold way: it is administered and it is received only once. This follows from its eschatological character, which is also manifest in the preaching of the Baptist. It exhorts people to escape the coming judgment of wrath by repentance and baptism.

At this early stage the texts concerning the Baptist do not show any direct connection with the announcement of Jesus as the Coming One and of the Spirit. This is only the case in Mark 1:7 – 8 par. In the Acts of the Apostles, Luke tells about a group of disciples, met by Paul, which had only received the baptism of John. Allegedly, they had never heard about a Holy Spirit (Acts 19:1 – 7). We may see here the confirmation of an early tradition about the Baptist, in which people did not yet know about a witness of John the Baptist to Jesus or of the announcement of a baptism in the Spirit to be administered by Jesus.

Both elements are found in Mark 1:7 – 8 par. and especially in John's Gospel. As the Synoptics before him, John knows the quotation from Isa 40:3 (see John 1:23) and understands it in a Christological sense: John the Baptist invites people to prepare the way for the coming Lord. He baptizes with water, but among his listeners stands the One of whom he is not worthy to untie the thong of his sandal. He will baptize not with water, as John does, but with the Holy Spirit (1:26 – 27, 30 – 33). According to the Fourth Evangelist, John the Baptist saw the Spirit descending upon Jesus and remaining upon him. The actual baptism of Jesus by John is omitted. Only the element of the Spirit, which came upon Jesus

35 Cf. Susanne Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44; Sheffield: Academic Press, 1990).

in the form of a dove, is important for the evangelist, and this element is reinforced by the statement that the Spirit remains upon Jesus.

In accordance with the Johannine perspective, John the Baptist appears right from the beginning as a witness to Jesus (1:7 – 8, 15, 19), and thus, the response of the Baptist to the delegation sent to him from Jerusalem ends with the words: »And I myself have seen and have testified that this is the Son of God« (1:34).³⁶ In an extended process, the call of the Baptist for repentance and his baptism for the forgiveness of sins have been transformed into the announcement of the baptism of the Spirit by the Messiah and Son of God and into a testimony for Jesus.

However, even the report of the Fourth Evangelist conserves the original element of the call for a baptism of repentance. It is contained in the words of the Baptist: »Here is the Lamb of God who takes away the sin of the world!« (1:29, cf. v. 36). This way, we have reached our starting point. From a synchronic point of view, the reference to Jesus, the Lamb who takes away the sin of the world, frames the whole of the Gospel of John. From the diachronic point of view, this reference points back to the oldest preaching of the Baptist precisely in the element of the forgiveness of sins. It will retain its influence until John 20:23.

36 Cf. Johannes Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS 10; Frankfurt: Knecht, 1972), 237 – 52.

»Und die Finsternis hat es nicht ergriffen«. Zur Deutung von Joh 1,5*

Die ersten fünf Verse des Johannesprologs (Joh 1,1 – 18) klingen aus mit den Worten: »Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen« (Joh 1,5). So wenigstens übersetzt es die Revidierte Lutherbibel von 1984 (»hat's nicht ergriffen«), und ähnlich die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: »und die Finsternis hat es nicht erfasst.« Freilich hält sich seit der Antike auch eine andere Übersetzung, die sich u. a. in der Revised Standard Version, aber auch in anderen modernen Bibelausgaben niedergeschlagen hat: »und die Finsternis hat es nicht überwältigt«. Zur Diskussion steht dabei das rechte Verständnis des griechischen Aorists κατέλαβεν. Im Folgenden sollen die beiden Deutungen noch einmal einander gegenübergestellt werden mit dem Ziel, die im Titel dieses Beitrags gewählte Übersetzung als die angemessenere aufzuzeigen. Der kleine Beitrag gliedert sich in drei Teile. Zunächst werden die beiden Übersetzungsmöglichkeiten lexikalisch miteinander verglichen. Dann wird der Kontext von Joh 1,5 zur Klärung der Semantik des κατέλαβεν herangezogen und schließlich wird auf formgeschichtliche Erwägungen zurückgegriffen, die den Vorschlag stützen. Mit diesem Aufsatz möchte der Verf. auch dem geschätzten Kollegen und Mitbruder in Innsbruck seine Anerkennung zum Ausdruck bringen.

* Erstveröffentlichung in K. HUBER, B. REPSCHINSKI SJ, Hrsg., Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. Festschrift für Martin Hasitschka SJ zu seinem 65. Geburtstag (NTA NF 52), Münster: Aschendorf 2008, 29 – 40.

1. Der lexikalische Befund

Die Lexika zur griechischen Sprache ordnen das καταλαμβάνειν von Joh 1,5 am ehesten unter der Bedeutung von »erfassen« ein. Bei Liddell-Scott¹ ist die Stelle unter der Bedeutung »to seize« aufgeführt, mit dem besonderen Sinn des geistigen Erfassens. Als Möglichkeit wird dabei freilich auch auf den Sinn »überwältigen« (»overcome«) verwiesen. Im Wörterbuch von Bauer-Aland² erscheint Joh 1,5 gleichfalls unter der Bedeutung von »ergreifen, gewinnen«, »sich zu eigen machen«, »wobei d(as) *ergreifen* in d(as) *begreifen* hinüberspielt.« Auch hier wird freilich auf die alternative Übersetzung des »Überwältigens« seit Origenes verwiesen, die sich die Herausgeber des Wörterbuchs aber nicht zu Eigen machen. Weitere Bedeutungen im NT und in der übrigen urchristlichen Literatur sind »(jemanden) einholen«, »packen, ereilen, überfallen« sowie »ertappen« und (Medium) »erfassen, begreifen, verstehen«. Im Sinne von »erfassen« deutet auch das Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament³ die Stelle. Wird diese Übersetzung gewählt, dann muss das »καί« vor der Wendung »ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν« adversativ übersetzt werden: »doch die Finsternis hat es nicht ergriffen«.

Sieht man noch einmal die Stellen im Neuen Testament durch, in denen καταλαμβάνω Verwendung findet, so ergibt sich, dass eine Bedeutung »überwältigen« hier nicht nachgewiesen ist. Häufig findet sich, vor allem bei Paulus, der Sinn »empfangen, gewinnen« (Röm 9,30; 1 Kor 9,24) oder auch »ermessen« (Eph 3,18) oder »ergreifen« (Phil 3,12f). In der Apostelgeschichte überwiegt die Bedeutung »merken, begreifen, feststellen« (Apg 4,13; 10,34; 25,25). Der negative Sinn von »überfallen, überraschen« findet sich in 1 Thess 5,4; Mk 9,18. Er liegt in Joh 1,5 deswegen nicht nahe, da es sich dort doch wohl eher um das grundsätzliche Verhältnis von Licht und Finsternis handelt.

Ähnliche Erwägungen ergeben sich bei dem vergleichenden Blick auf die Parallelstellen im Johannesevangelium. Häufig wird für die Bedeutung »überwältigen« auf Joh 12,35 verwiesen. Die Einheitsübersetzung liest hier: »Geht euren Weg, solange ihr das Licht habt, damit euch nicht die Finsternis überrascht.« Gegenüber Joh 1,5 treten hier freilich die Unterschiede zu Tage. In Joh 12,35 ist eine Situation vorausgesetzt, dass Menschen, die das Wort Jesu hören, nur noch kurze Zeit zur Verfügung haben: »Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch.« Diese kurze Spanne könnte rasch zu Ende gehen, und plötzlich werden die Hörer Jesu von der Finsternis überrascht. Eine solche Situation unter-

1 H. G. LIDDELL / G. SCOTT, A Greek-English lexicon, rev. by H. S. JONES, ed. by P. G. W. GLARE, Oxford: Clarendon⁹1996, 897.

2 W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. Aland u. B. Aland, Berlin⁶1988, 838 f.

3 Vgl. Art. καταλαμβάνω, in: EWNT 2, 643.

scheidet sich von dem »Leuchten« des Lichtes in Joh 1,5 (φαίνει), das in einem zeitlosen Präsens berichtet wird. Das καταλαμβάνει richtet sich dabei auf Menschen, nicht auf das Licht selbst. Auch hier liegt ein Unterschied zwischen den beiden Stellen. Auch an den drei übrigen Stellen im Johannesevangelium, an denen sich καταλαμβάνει findet, bezieht es sich auf Personen. Nach Joh 6,17 v.l. hatte die Finsternis die über den See fahrenden Jünger »überfallen«. Nach Joh 8,3f wurde eine Frau beim Ehebruch »ertappt«. Stets findet sich an diesen Stellen auch ein Überraschungsmoment, das sich in Joh 1,5 nicht festmachen lässt.

Im Westen überwog von Anfang an das Verständnis des κατέλαβεν als »ergreifen, begreifen«. Die Itala übersetzt den Halbvers mit »et tenebrae eam non comprehenderunt«. Eine Variante dazu bildet »et tenebrae eum non comprehenderunt«. Die Finsternis hat also das Licht oder den Logos nicht erfasst im Sinne von »verstanden«. Die Vulgata folgt der Itala: »et tenebrae eam non comprehenderunt.« Grundsätzlich möglich ist bei dem Verb »comprehendere« auch die Bedeutung »ergreifen« im feindlichen Sinne, doch entspricht dies Verständnis nicht der westlichen Auslegungstradition.

Anders sieht es im Osten aus: »...die meisten griech(ischen) Ausl(eger) seit Orig(enes) fassen das κ(ατέ)λαβεν hier als *überwältigen, unterdrücken*«. ⁴ Da die frühe Auslegung des Origenes vermutlich starken Einfluss auf die griechischen Autoren ausgeübt hat, verdient sie es, etwas ausführlicher dargestellt zu werden. Origenes hat ein starkes Interesse am theologischen Verständnis des Johannesprologs und geht dabei (im Sinne alexandrinischer Exegese) auch nicht selten über den Wortsinn hinaus. So auch an unserer Stelle. ⁵ Er paraphrasiert zunächst Joh 1,5 mit folgenden Worten: καὶ φαῖνον ἦν ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς διώκεται μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ καταλαμβάνεται δέ. Im folgenden Kommentar gibt Origenes zu, dass er hier die Idee des »Verfolgens« hinzugefügt habe und dass sie über den Wortsinn hinausgehe. Doch er schreibe, so Origenes, für verständige Leser, für die das οὐ κατέλαβεν nur Sinn gibt, wenn die Finsternis das Licht vorher verfolgt hat. Dieses Verständnis folgt für ihn auch aus der Tatsache, dass der Erlöser, das Licht der Welt, von der Finsternis verfolgt wurde, diese aber nicht über ihn die Oberhand gewann. Man sieht, wir haben es bei der Deutung von Joh 1,5 durch Origenes nicht unmittelbar mit dem Literalsinn zu tun, sondern eher mit einer Reflexion, die den Vers im Blick auf das Geschick Jesu zu verstehen sucht. Moderne Ausleger, die sich Origenes anschließen, dürften sich dieser Tatsache wohl nicht immer bewusst sein, so wie schon die griechischen Väter diese Unterscheidung nicht immer im Bewusstsein gehabt haben dürften.

4 W. BAUER, Wörterbuch (s. Anm. 2), 839.

5 Vgl. Origène, Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I-V) Origène. Texte critique, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc (SC 120), Paris ²1996, 324–327 (Comm. in Jo 2,XXVII,167.168–170).

Schwierig bleibt die Frage nach dem Verständnis von Joh 1,5 in semitischen Texten. Ihr gilt der heute noch lesenswerte Beitrag von W. Nagel.⁶ Eingangs verweist der Autor auf die Rekonstruktion einer ursprünglichen aramäischen Fassung von Joh 1,5, wie sie von M. Black vorgelegt worden ist. Hier erscheint das Verb קבל im Haphel, das Black mit »receive« wiedergibt. Möglich sei freilich auch das Verständnis »overtake«, wie in Joh 12,35. Dieses Verständnis sei möglicherweise von dem griechischen Interpreten des aramäischen Urtextes gewählt worden. Nach Nagel bleibt der Sinn des *qbl* im Syrischen doppeldeutig wie derjenige von καταλαμβάνειν im Griechischen. Das gleiche gilt für das arabische Äquivalent in der entsprechenden Fassung von Tatians Diatessaron (*drk*). Die gleiche Unschärfe bleibt beim curetonischen Syrer (ebenfalls *drk*). Die nestorianische Fassung des syrischen Textes lässt eher an »überwältigen« denken (*glh*, wörtlich »entblößen«), die armenische Übersetzung von Ephrems Diatessaron-Kommentar benutzt nach Nagel ein Wort, das in der lateinischen Fassung dem »tenebrae eam non vicerunt« entspreche. Man sieht, das Verständnis des Origenes war nicht aus der Luft gegriffen, sondern zirkulierte vielleicht schon zu seiner Zeit in seinem kulturellen Umfeld, wenn man nicht einen Einfluss des Origenes auf die syrische Tradition annehmen will.⁷

G. Delling verweist in dem Artikel καταλαμβάνω im ThWNT IV⁸ für das Verständnis »die Finsternis hat es nicht überwältigt« auf die apokryphen Thomasakten (130).⁹ An dieser Stelle spricht Mygdonia angesichts des Todes von dem Licht, das nicht genommen werden kann (τὸ φῶς τὸ μὴ καταλαμβανόμενον). Die Ähnlichkeit mit Joh 1,5 bleibt eher äußerlich. Zeitlich sind die Thomasakten in die Zeit des Origenes einzuordnen (um oder nach 220 n. Chr.).

Der Johanneskommentar des Theophylakt (11. Jh.) belegt das Nachwirken der Auslegung von Joh 1,5 durch Origenes.¹⁰ Auch Theophylakt versteht das οὐ κατέλαβεν im Sinne der Unüberwindlichkeit des Lichtes: »Weder der Tod noch der Irrtum konnte es überwinden. Denn dieses Licht ist unbesiegbar, ich meine den göttlichen Logos.« Die Abhängigkeit von Origenes ergibt sich aus der Ver-

6 Vgl. W. NAGEL, »Die Finsternis hat's nicht begriffen« (Joh 1,5), in: ZNW 50 (1959) 132–137.

7 In einer neueren Studie untersucht T. Baarda Joh 1,5 noch einmal bei Tatian: T. BAARDA, John 1:5 in the Oratio and Diatessaron of Tatian. Concerning the reading of καταλαμβάνει, in: VigChr 47 (1993) 209–225 (in: ders., Essays on the Diatessaron [Contributions to Biblical Exegesis and Theology 11], Kampen 1994, 299–314. In seiner Oratio 13 liest Tatian das Präsens καταλαμβάνει, ebenso wie Clemens von Alexandrien, und versteht die Ablehnung des göttlichen Logos/Lichtes damit zeitlos. Im Diatessaron verwendet Tatian den Aorist, wobei offen bleibt, ob der Sinn ist: »tenebrae eam non vicerunt« oder »tenebrae eam non com-/apprehenderunt«. Nach Baarda sollte man den Sinn dementsprechend bewusst offen halten. Er selber bevorzugt das Verständnis: »nicht aufnehmen, erfassen«.

8 Vgl. G. DELLING, Art. λαμβάνω κτλ., in: ThWNT 4, 5–16: 10.

9 Vgl. M. BONNET (Ed.), Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae (AAAP 2/2), Darmstadt 1959, 238 (Z. 10 f.).

10 PG 123, 1148 A.

wendung der Idee der »Verfolgung« des Lichtes durch die Finsternis, die dieses dennoch nicht zum Erlöschen brachte (καὶ ἐδίωξεν τὸ φῶς, ἀλλ' ἔβρεν ἀκαταμάχητον καὶ ἀήττητον).

Neuere Übersetzer und Kommentare argumentieren ähnlich wie Origenes theologisch für das Verständnis des οὐ κατέλαβεν im Sinne des »hat es nicht überwältigt«. Als Beispiel möge die Jerusalemer Bibel¹¹ dienen. Die Übersetzung des Halbverses bleibt dabei im Französischen wie im Deutschen offen für beide Deutungen (»et les ténèbres ne l'ont pas saisie«, »und die Finsternis hat es nicht ergriffen«). Doch der Kommentar bevorzugt das Verständnis, die Finsternis habe das Licht nicht besiegt. Es heißt dazu: »Das Licht (das Gute, das Wort) entgeht dem Zugriff der Finsternis (des Bösen, der Mächte des Bösen), es konnte von ihr nicht überwältigt werden«. Dazu wird auf eine Reihe von johanneischen Texten verwiesen, die die Überlegenheit Jesu und seiner Botschaft über die Mächte der Finsternis zeigen (Joh 7,33f.; 8,21; 14,30; 1 Joh 2,8.14; 4,4; 5,18). Stünde Joh 1,5 isoliert, so könnte man in der Tat aufgrund der genannten Texte und der theologischen Überlegung des Origenes, das Göttliche Licht sei von sich aus den Mächten der Finsternis überlegen, auch das καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν im Sinne des Sieges des Logos über die Mächte der Finsternis deuten. Doch steht der Halbvers eben nicht allein. Er ist eingebettet in den größeren Zusammenhang des Johannesprologs, der seinerseits unter dem Einfluss eines Weisheitsmythos entstanden ist. Aus diesem doppelten Grunde erscheint es empfehlenswert, mit der Mehrheit der heutigen Übersetzer und Ausleger zu sagen: »und die Finsternis hat es nicht ergriffen« und dies im Sinne einer mangelnden Aufnahme des göttlichen Lichtes im Logos seitens der Menschen zu verstehen.

2. Der Vers im Kontext des Johannesprologs

Worte erhalten ihren Sinn aus dem Zusammenhang, in dem sie gebraucht werden. Diese Einsicht der Literaturwissenschaft hat sich die Exegese in den letzten Jahrzehnten zueigen gemacht. Daraus ergeben sich Folgerungen auch für das Verständnis des οὐ κατέλαβεν von Joh 1,5. Neben neueren Kommentaren zum Johannesevangelium hat u. a. J. A. Dyer¹² den Kontext von Joh 1,5 für die Deutung der fraglichen Wendung herangezogen. Es geht hier näherhin um die Verse 1 – 13 von Joh 1.

11 La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris 1998, 1817; Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Freiburg i. Br. ¹⁵1974, 1495.

12 Vgl. J. DYER, The Unappreciated Light, in: JBL 79 (1960) 170 – 171.

Man wird vorausschicken müssen, dass sich im Johannesprolog Verse, die in hymnischer Form das Geschick des Logos unter den Menschen beschreiben (Joh 1,1 – 5,9 – 14,16), von anderen unterscheiden, in denen vom Zeugnis des Johannes die Rede ist (Vv. 6 – 8,15). Die viel verhandelte Frage nach literarischen Schichten, die diesen beiden Versgruppen zugrunde liegen, kann hier ausgeklammert werden, da sie für die Semantik von Joh 1,5 wenig beiträgt. Inhaltlich und formal finden die Verse 1 – 5 in den Versen 9 – 13 ihre Fortsetzung. Eben hier setzt der Beitrag von J. A. Dryer ein. Es liegt also nahe, den Sinn des οὐ κατέλαβεν von den Äquivalenten in den Versen 9 – 13 her zu bestimmen. In Frage kommen hier vor allem die Verse 10 und 11. »Die Verse 5, 10 und 11 beschreiben das gleiche Ereignis. Das Licht, das in der Finsternis leuchtet, der Schöpfer, der in die Welt kommt, der Besitzer, der in sein Eigentum kommt, sind alles Bilder, die das Kommen des Logos beschreiben. Ebenso beschreiben οὐ κατέλαβεν, οὐκ ἔγνω, οὐ παρέλαβον die Reaktion auf dieses Kommen. Dies erfordert eine ähnliche Bedeutung für alle drei Ausdrücke.«¹³ Als weiteres Verb begegnet in V. 12 die Wendung ὅσοι δὲ ἔλαβον, mit der der Ablehnung des Logos dessen Aufnahme durch eine begrenzte Gruppe von Menschen gegenübergestellt wird. Das hier verwendete Verb stützt die Deutung des κατέλαβον von V. 5 zusammen mit den Äquivalenten von V. 10 und 11. Dem Anliegen des Origenes wird in dieser Interpretation dadurch Rechnung getragen, dass das Licht/ der Logos in der Tat siegreich erscheint, freilich nicht bei allen Menschen, sondern nur bei denjenigen, die zum Glauben gerufen, da aus Gott geboren sind. Sie werden im Glauben an Jesus, das Licht und den Logos, das was sie sind, nämlich Kinder Gottes.

Der Hinweis auf den Kontext von Joh 1,5 innerhalb des Johannesprologs erscheint auch in neueren deutsch- und französischsprachigen Kommentaren des vergangenen Jahrhunderts. Zu nennen ist hier etwa die 2. Auflage des Johanneskommentars von A. Loisy.¹⁴ R. Bultmann¹⁵ sieht die Abfolge von Ablehnung und Aufnahme des göttlichen Lichtes/Wortes nicht nur im Johannesprolog (Vv. 5,10 – 13), sondern auch im gesamten Johannesevangelium gegeben. In den Kapiteln 3 – 12 schildert der Vierte Evangelist die Ablehnung Jesu durch sein Volk und dessen autoritative Vertreter, letztlich durch den Kosmos, in den Abschiedsreden der Kapitel 13 – 17 dann jedoch seine Aufnahme bei den Seinen. Diese Abfolge liegt denn auch der Grundeinteilung des Johannesevangeliums durch Bultmann zugrunde (Joh 2 – 12 »Die Offenbarung der δόξα vor der Welt«, Joh 13 – 20 »Die Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde«).

Aufgrund des Kontextes verstehen auch andere neuere Kommentare und

13 Vgl. J. DYER, *Light* (s. Anm. 12) 170.

14 Vgl. A. LOISY, *Le quatrième évangile – les épîtres dites de Jean*, Paris ²1921, 99 ff.

15 Vgl. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen ²¹1986, 28.

Übersetzungen das οὐ κατέλαβεν im Sinne der Ablehnung vor der Aufnahme gemäß Joh 1,12f. Zu denken ist hier an die Kommentare von R. Schnackenburg, E. Haenchen, G. R. Beasley-Murray, K. Wengst und U. Schnelle¹⁶ sowie die Traduction Oecuménique de la Bible (die zusammen mit dem Kommentar von A. Loisy zeigt, dass die Version der Jerusalemer Bible, die auch auf R. E. Brown¹⁷ eingewirkt hat, im französischen Sprachraum nicht einfach beherrschend ist). Der Kommentar von G. R. Beasley-Murray zeigt das gleiche für den englischsprachigen Raum. Hier überwiegt sonst die Übersetzung der RSV »did not overcome it«, die sich schon bei R. H. Bernard¹⁸ zeigt und bei F. J. Moloney¹⁹ wiederkehrt. Der Vorschlag von C. K. Barrett,²⁰ das οὐ κατέλαβεν von Joh 1,5 bewusst doppeldeutig aufzufassen, wird von B. Lindars²¹ mit Recht zurückgewiesen. Dieser optiert denn auch eindeutig für das »did not overcome it«. Doppeldeutige Ausdrücke im Sinne der »johanneischen Ironie« sollte man bei Johannes nur dann in Rechnung stellen, wenn eine irdische Wirklichkeit transparent wird für einen Gehalt der Offenbarung (vgl. das Wiedergeborenwerden / von oben Geborenwerden in Joh 3 oder die Quelle lebendigen Wassers, die bleibend den Durst löscht, in Joh 4) und dieser Zusammenhang entweder gesehen oder nicht wahrgenommen wird.

Die Option für das unüberwindliche Licht in Joh 1,5 wird gestützt durch Auslegungen, die im Johannesprolog heilsgeschichtliche Perioden voneinander unterscheiden. So findet man dann in Joh 1,1–5 Aussagen über den Logos asarkos, den noch nicht Fleisch gewordenen Logos im Sinne der griechischen Väter.²² Er ist den Mächten der Finsternis überlegen, wofür man gern auf Weish 7,29 f verweist. Die gleiche Stelle wird freilich bei anderen Autoren wie U.

16 Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg i. Br. ⁵1981, 221–223; E. HAENCHEN, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 122–124; G. R. BEASLEY-MURRAY, John (Word Biblical Commentary 36), Nashville ²1999, 11; K. WENGST, Das Johannesevangelium I. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/1), Stuttgart 2000, 51–54; U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig ³2004, 43 f.

17 Vgl. R. E. BROWN, The Gospel According to John (i-xii). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29), Garden City 1966, 8.

18 Vgl. J. H. BERNARD, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St John. Vol. I (ICC), Edinburgh 1928, 5 f.

19 Vgl. F. J. MOLONEY, The Gospel of John (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998, 43.

20 Vgl. C. K. BARRETT, The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London ²1978, 15 ff.; C. K. BARRETT, κατέλαβεν in John 1,5, in: ET 53 (1941/42) 297.

21 B. LINDARS, The Gospel of John (NCeB), London 1972, 87.

22 Diese Gliederung findet sich noch bei X. LÉON-DUFOUR, Lecture de l'Évangile selon Jean I (chapitres 1–4) (Parole de Dieu), Paris 1988, 48–50, wobei sich freilich die Bewegung eher im Leser vollzieht.

Schnelle²³ auch für das doppelte Geschick des Logos in Ablehnung und Aufnahme angeführt.

Gegenüber einer solchen heilgeschichtlichen Sicht des Johannesprologs empfiehlt sich eine literarische, die unter Verzicht auf heilsgeschichtliche Perioden von Anfang an den Logos erkennt, der zu den Menschen kommt, Mensch wird und Jesus Christus heißt. Wenn dieser Name erst in V. 17 fällt, so könnte dies erzähltechnisch bedingt sein (fast im Sinne der *anagnorisis*, des wieder Erkennens eines Unbekannten am Ende des griechischen Dramas). Schon unmittelbar nach der Einführung des göttlichen Logos in seinem Sein beim Vater in Joh 1,1–2 und der Erwähnung seiner Mitwirkung bei der Schöpfung in Joh 1,3 ist davon die Rede, dass dieser Logos Licht und Leben sei. Dies sind nicht mehr schöpfungstheologische, sondern offenbarungstheologische Termini, wie immer man das δ $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ am Ende von V. 3 mit seinem Kontext verbindet. Dass Johannes dabei nicht an eine göttliche Offenbarung in grauer Vorzeit denkt, zeigt eben das Präsens des $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\phi\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\iota}\alpha$ $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ von V. 5a. Das Leben schenkende Licht des Logos scheint jetzt, d. h. in der Stunde des Lesers, nur hat von Anfang an die Finsternis es nicht aufnehmen wollen.

3. Der Vers im Licht der Traditions- und Formgeschichte

Mit H. Lausberg²⁴ lassen sich im Johannesprolog drei verschiedene Bereiche der Tradition ausmachen, die auf die Textteile des Prologs eingewirkt haben. In den Versen 1–5 sieht Lausberg vor allem das erste Kapitel der Genesis, aber auch Texte aus der Weisheitsliteratur einwirken, die vom Geschick der zu den Menschen gesandten Weisheit handeln. In den Versen 6–13 wirken stärker neutestamentliche Texte nach, die vom Auftreten des Täufers handeln. In den Versen 14–18 greift der Prolog stärker auf Mose-Exodus-Traditionen zurück. Im Blick auf Abschnitt 2 dieses Beitrags können wir den Einfluss weisheitlicher Traditionen auch in den Versen 9–13 erkennen. Mit deren Hilfe lässt sich dann auch der Sinn von Joh 1,5b leichter bestimmen.

Die ältesten Texte, die vom Geschick der Weisheit unter den Menschen sprechen, finden sich in Kap. 8 und 9 des Buches der Sprichwörter. In Spr 8 wird die Weisheit als eine Frau geschildert, die vor ihrer Stadtburg sitzt und die Menschen auffordert, sie anzunehmen. Ab V. 22 ist auch von ihrer Herkunft die Rede. Sie wurde von Gott am Anfang seiner Wege geschaffen und stand ihm beim Schöpfungswerk zur Seite. Ab V. 32 spricht der Text von ihrer Einladung an die

23 Vgl. U. SCHNELLE, Joh (s. Anm. 16).

24 Vgl. H. LAUSBERG, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes (NAWG.PH 1984/5), Göttingen 1984, 189–279.

Menschen, sie anzunehmen. Dabei wird auch mit der Möglichkeit gerechnet und vor ihr gewarnt, sie abzulehnen (V. 33). Dem, der sie hört, wird das Leben verheißen, dem, der sie verfehlt, droht der Tod (V. 36).

In Kap. 9 wird die Einladung der Weisheit unter dem Bild eines Mahls erneut aufgegriffen. Diese Einladung klingt aus mit der Mahnung: «Lasst ab von der Torheit, dann bleibt ihr am Leben, und geht auf dem Weg der Einsicht» (V. 6). In Entsprechung zum Beginn von Kap. 8 wird dann in Spr 9,13 – 18 geschildert, wie Frau Torheit neben ihrer Stadtburg sitzt und die Menschen zu betrügen sucht. Sie hat außer Lügen nichts zu bieten, und sie führt zum Tod.

Schon hier sehen wir die Weisheit der Torheit gegenübergestellt. Nicht alle Menschen öffnen sich dem Ruf der Weisheit. Manchen ziehen die Verlockungen der Torheit vor. Es gilt sich zu entscheiden.

Ein weiterer Text aus dem Buch der Sprichwörter schildert ausdrücklicher das Geschick der Weisheit bei den Menschen. Er findet sich Spr 1,20 – 33. Die Weisheit nimmt hier am Stadttor Stellung und ruft die Menschen auf, sie anzunehmen. Sie sind von sich aus Törichte und erscheinen nicht bereit, sich auf die Weisheit einzulassen. Darum das Fazit: »Als ich rief, habt ihr euch geweigert, meine drohende Hand hat keiner beachtet; jeden Rat, den ich gab, habt ihr ausgeschlagen, meine Mahnung gefiel euch nicht.« (Spr 1,24f.) So verfallen die Törichten, die nicht hören wollen, dem Verdikt: es wird sie Unglück und Schrecken treffen (Vv. 26ff.). Die letzte Konsequenz der Ablehnung ist der Tod (V. 32).

Hier sind wir schon auf dem Weg zu einem Mythos der Weisheit. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung bedeutet Sir 24. Der Text wird oft zitiert wegen der Präexistenz der Weisheit und ihrer Mitwirkung beim Schöpfungs-werk. Wahrscheinlich inspiriert sich hier Sirach an dem zuvor genannten Text aus dem Buch der Sprichwörter. Dann wird die Sendung der Weisheit zu den Menschen beschrieben. Hier wird nun eine Differenzierung vorgenommen. Die Weisheit sucht bei den Völkern und Nationen einen Ort, wo sie eine Bleibe finden kann, und findet ihn in Israel (Vv. 6–8). »In der Stadt, die er (Gott) ebenso liebt wie mich, fand ich Ruhe, Jerusalem wurde mein Machtbereich. Ich fasste Wurzel bei einem ruhmreichen Volk, im Eigentum des Herrn, in seinem Erbbesitz.« (Vv. 11f.)

Der gleiche Gedanke, dass die Weisheit unter den Völkern keine Aufnahme findet, wohl aber in Israel, begegnet in Bar 3,15 – 34. Der Text gehört wohl schon ins erste vorchristliche Jahrhundert.

Für die Entstehung des Weisheitsmythos ist in diesen Texten von Bedeutung, dass die Weisheit nicht einfachhin zu allen Menschen und Völkern gesandt ist, sondern nur zu Gottes auserwähltem Volk und zu der Stadt, die er sich als Wohnsitz erkoren hat. Damit klingt eine Unterscheidung zwischen dem Bereich

der Weisheit und demjenigen der Torheit an, auch wenn von ihr hier (im Gegensatz zu Spr 8–9) nicht ausdrücklich die Rede ist.

Am aufschlussreichsten für den Johannesprolog und das Verständnis von Joh 1,5 ist ein Fragment, das sich in den Bilderreden des Henoch im Äthiopischen Henochbuch findet (1Hen 42,1f). Der Text lautet in der Übersetzung von Siegbert Uhlig²⁵: »Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln. Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und sie fand keine Wohnung; die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln.« Der vergeblichen Suche der Weisheit nach einer Wohnung unter den Menschen auf Erden wird dann in 42,3 der Erfolg der Ungerechtigkeit gegenübergestellt. »Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern; die sie nicht suchte, fand sie, und wohnte unter ihnen, wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf dem durstigen Land.« Dieser Text ist für das Verständnis des Johannesprologs schon deshalb von Bedeutung, da er ihm zeitlich noch näher steht als die zuvor genannten Texte. Die vergebliche Suche der Weisheit nach einer Bleibe unter den Menschen entspricht der Ablehnung des göttlichen Lichtes/Logos durch die Menschen in Joh 1,5.9–11. Die Vorstellung im Henochbuch ist apokalyptisch geprägt. An die Stelle des räumlichen Dualismus, mit dem die Throne von Frau Weisheit und Frau Torheit nebeneinander gestellt werden, ist hier ein zeitlicher getreten. Die Weisheit kann im gegenwärtigen Äon ihre Sendung zu den Menschen nicht erfüllen. Die Ungerechtigkeit läuft ihr den Rang ab. Dies wird freilich nicht das letzte Wort über die Geschichte sein. Davon ist die Apokalyptik überzeugt.

Stehen hinter Joh 1,5.9–11 ähnliche Vorstellungen, dann wächst auch die Gewissheit, das οὐ κατέλαβεν von Joh 1,5 mit der mangelnden Aufnahme des göttlichen Lichtes/Logos durch die Menschen wiederzugeben.

Einen Schritt weiter geht die jüngst veröffentlichte »Bibel in gerechter Sprache«²⁶. Nach den Herausgeberinnen und Übersetzerinnen des Johannesevangeliums Judith Hartenstein und Silke Petersen wird im Johannesprolog ein Lied auf die Weisheit auf den Logos übertragen. Sie übersetzen daher auch »Logos« konsequent mit »Weisheit«. Hier bleiben freilich Bedenken. Auf der einen Seite ist die Benutzung eines vorjohanneischen Hymnus in Joh 1,1–18 heute nicht mehr so unumstritten, auf der anderen Seite stellt sich das semantische Problem, ob ein Begriff des Johannesevangeliums wie der Logos aufgrund einer literarkritischen Hypothese durch einen anderen, nämlich den der Weisheit, ersetzt werden kann. Festzuhalten ist auf jeden Fall die Nähe des johanneischen Logos zur »Frau Weisheit« und der Einfluss von Spekulationen über das Geschick der

25 S. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, in: JSRZ V/5 (1984) 461–780: 584.

26 U. BAIL u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh³2007.

Weisheit auch auf den zentralen Teil des Johannesprologs. Die Autorinnen geben denn auch am Rand ihres Textes Verweise auf die von uns oben in diesem Abschnitt behandelten weisheitlichen Texte zuzüglich anderer, vor allem aus dem Buch der Weisheit, die von der Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit sprechen. Sie konnten hier übergangen werden, da sie nicht direkt das Geschick der Weisheit in Ablehnung und Aufnahme betreffen.

4. Ergebnis

Es bleibt schwierig, die Bedeutung des καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν von Joh 1,5 eindeutig und zweifelsfrei festzustellen, wenn man den Vers unabhängig von seinem Textzusammenhang auslegt. Das Argument, dass sich das Verständnis »und die Finsternis hat es nicht überwältigt« seit Origenes bei den griechischen Kirchenvätern findet, verlor an Gewicht durch die Beobachtung, dass Origenes selbst zugibt, zu seiner Deutung durch die Einführung eines Zwischenbegriffs zu kommen, nämlich denjenigen des »Verfolgens«. Die Finsternis verfolgt das Licht und packt es, um es auszulöschen. Dieser Gedanke lässt sich dann bis ins 11. Jahrhundert hinein weiter verfolgen. Für die Deutung »und die Finsternis hat es nicht ergriffen« im positiven Sinne des sich Aneignens oder Verstehens sprach vor allem der Kontext des Verses im Johannesprolog, da sich die Aussage in den Versen 9 – 11 wiederholt. Das Licht, der Logos kam in die Welt. Doch die Welt, die durch ihn wurde, erkannte ihn nicht, die Seinen nahmen ihn nicht auf. Es wurde daran erinnert, dass sich darin das Geschick von Frau Weisheit widerspiegelt, wie es in Texten der Weisheitsliteratur seit dem Buch der Sprichwörter beschrieben wird, mit einem Nachklang auch im Äthiopischen Henochbuch. Von diesen Gesichtspunkten her ließ sich die vorgeschlagene Deutung zusätzlich erhärten.

Der Johannes-Prolog – Ouvertüre des Johannesevangeliums*

Der Johannes-Prolog (Joh 1,1 – 18) gehört zu den monumentalsten Texten der frühen Christenheit. Der Vierte Evangelist beginnt seinen Bericht von Jesus nicht mit einer geschichtlichen Einzelszene wie dem Auftreten Johannes des Täufers bei Markus oder mit der Erzählung von der irdischen Herkunft Jesu, wie wir ihn bei Matthäus und Lukas finden. Er führt uns vielmehr am Beginn seines Evangeliums hinein in die Tiefen der Gottheit, aus der heraus das göttliche Wort, dem Vater wesensgleich, in die Geschichte eintrat und Fleisch wurde. Kein Wunder, dass bis in die jüngste Vergangenheit hinein dieser Text die Feier der Eucharistie in der Lateinischen Kirche beschloss.

Freilich war der Johannes-Prolog auch von Anfang an ein umstrittener Text. Die Gnostiker nahmen von ihm den Ausgangspunkt für ihre Spekulationen über den Hervorgang des pneumatischen Logos aus der Gottheit, die Arianer fanden in ihm die Bestätigung ihrer Lehre von seinem Geschaffensein, die kirchlichen Theologen den Beweistext sowohl für die Göttlichkeit als auch für die menschliche Natur des Logos.

In diesem Beitrag geht es um den Johannes-Prolog als Text und als Botschaft. In einem ersten Teil soll in die neueren exegetischen Diskussionen um den Johannes-Prolog seit Beginn des 20. Jahrhunderts eingeführt werden. Im zweiten Teil wenden wir uns dem Text des Johannes-Prologs selber zu. Im dritten Teil fragen wir nach der literarischen und theologischen Bedeutung des Johannes-Prologs.

* Erstveröffentlichung in G. Kruck, Hrsg., Der Johannesprolog, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 77 – 106

1. Der Johannes-Prolog in der neueren exegetischen Diskussion

Bis zum 19. Jahrhundert galt der Johannes-Prolog als Teil des Johannesevangeliums und genuiner Ausdruck der Theologie des Vierten Evangelisten, der von der Mehrzahl der Ausleger (zumindest in der Katholischen Kirche) mit Johannes, dem Jünger des Herrn und Evangelisten gleichgesetzt wurde. Diese Lage sollte sich erst mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ändern.

1.1 Historisch-kritische Modelle der Auslegung des Johannes-Prologs

Die *klassische Literarkritik*, die ihre Blüte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erlebte, erreichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch das Johannesevangelium. 1908 wunderte sich Julius Wellhausen, wie mitten im Johannes-Prolog, in V. 6, Johannes der Täufer »unversehens in die Ewigkeit hineinschneit«.¹ Seit dieser Zeit unterscheiden eine Reihe von Autoren die Verse im Prolog über den Logos von denen, die vom Täufer handeln, und schreiben die letzteren dem Evangelisten zu.² Andere Autoren sehen in Joh 1,6f den ursprünglichen Anfang des Johannesevangeliums auf der Grundlage einer älteren Quelle in Entsprechung zu den anderen drei Evangelien (bei Matthäus und Lukas nach der Kindheitsgeschichte).³ Eine andere Spielart dieser Auffassung findet sich bei Peter Hofrichter. Nach ihm wurde ein ursprünglicher Hymnus, der dem Täufer galt, mit V. 6ab verbunden: »Ein Mann trat auf, von Gott gesandt«, und der im Hymnus Gepriesene dann vom Evangelisten mit Jesus, dem göttlichen Logos identifiziert. Nach Hofrichter stünde dieser Hymnus am Anfang sowohl der christlichen als auch der gnostischen Überlieferung. Im Folgenden übernehmen wir von Hofrichter nicht seine Auffassung, wohl aber seine Einteilung der Forschungsvorschläge.⁴

Die *Religionsgeschichte und Formgeschichte* haben zwischen einem Hymnus oder zwei Hymnen und Prosateilen des Johannes-Prologs unterschieden. Lange Zeit beherrschte die Hypothese eines *vorchristlichen Hymnus* im Johannes-Prolog die Diskussion. Nach Walter Bauer⁵, Rudolf Bultmann⁶ und Siegfried

1 J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin: Reimers 1908, 8.

2 So u. a. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV/1), Freiburg i. B.: Herder 1965, 200–205; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I* (ÖTK 4), Gütersloh-Würzburg: Mohn-Echter 1979, 67 f.

3 So u. a. R. E. Brown, *The Gospel According to John I* (AncB 29), Garden City, NY: Doubleday 1966, 27 f., mit M.-É Boismard.

4 P. Hofrichter, *Im Anfang war der »Johannesprolog«*. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie (BU 17), Regensburg: Pustet 1986, 13–82.

5 W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (THK 4), Tübingen: Mohr³1933.

Schulz⁷ steht hinter den rhythmischen Teilen des Johannes-Prologs ein früher Hymnus, der den Täufer als Logos, Licht und Leben der Welt preist. Die nächsten Parallelen sehen diese Autoren in gnostischen Texten, vor allem der Mandäer und Manichäer, die durch Richard Reitzenstein und andere Autoren zugänglich gemacht worden waren. Der Evangelist hätte diesen Hymnus dann seinen christlichen Zwecken dienstbar gemacht durch Einfügung der Verse über den Täufer, der nun als reiner Zeuge Jesu, des wahren Logos, Lichtes und Lebens erscheint. Peter Hofrichter (s. oben) steht noch in dieser Tradition. Nach Jürgen Becker⁸ stünde ein vorjohanneischer Hymnus jüdisch-hellenistischer Prägung hinter den Versen 1.3 – 5.10 – 12ab. Eine ähnliche Auffassung findet sich bei John Painter.⁹

In neuerer Zeit hat die Hypothese eines *christlichen Hymnus*, der dem Johannes-Prolog zugrunde liegen würde, mehr Zustimmung gefunden. Ein wichtiges Argument zugunsten dieser Annahme besteht im Nachweis anderer frühchristlicher Hymnen im Neuen Testament, so in 1 Tim 3,16; Kol 1,12 – 20 und Phil 2,5 – 11. Der Hinweis auf solche Hymnen findet sich bei Heinrich Schlier.¹⁰ Über die Frage, ob dieser Hymnus vom Evangelisten oder von der Redaktion mit seinem Kontext verbunden wurde, gibt es bei den Autoren keine Übereinstimmung. Nach den meisten Auslegern wurde der Hymnus vom Evangelisten übernommen und bearbeitet.¹¹

Eine Variante zu diesem Modell Hymnus – Evangelist findet sich in der Annahme, die Verse 14 – 18 oder ein Teil von ihnen seien eine spätere Zufügung, da sie die Inkarnation betonten, nach den Vertretern dieser Schule typisch für den «kirchlichen Redaktor», der sich kritisch mit der doketistischen Christologie des Evangelisten und des Hymnus in den Versen 1,1 – 5.9 – 12 auseinandergesetzt

6 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

7 S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.

8 S. o. Anm. 2.

9 J. Painter, *Christology and the Fourth Gospel. A Study of the Prologue*: ABR 31 (1983) 445 – 462; ders., *Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel*: NTS 30 (1984) 460 – 474.

10 H. Schlier, *Im Anfang war das Wort – Zum Prolog des Johannesevangeliums*, in: ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1962, 274 – 287.

11 Vgl. E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 155 – 180; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (RNT 4), Regensburg: Pustet 1957; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Anm. 2); ders., *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*: BZ NF 1 (1957) 69 – 109.

hätte.¹² Nach Jürgen Becker¹³ wurde ein ursprünglicher Hymnus hinter Joh 1,1 – 5.9 – 12 zusammen mit einem hymnischen Fragment in den Versen 14 und 16 zunächst vom Evangelisten und dann von der johanneischen Redaktion kommentiert und erweitert. John Painter¹⁴ sieht eine hellenistisch-christliche Entfaltung des ursprünglich vorchristlichen Hymnus in Joh 1,14c.16 – 17. Der Evangelist hätte wahrscheinlich die Verse 14d.15 und 18 hinzugefügt.

Damit sind wir bei der Hypothese von *zwei christlichen Hymnen* angelangt, die dem Johannes-Prolog zugrunde liegen würden. Christian Demke¹⁵ sieht hinter Joh 1,1.3 – 5.10 – 12b einen himmlischen Gesang aus dem liturgischen Schatz der johanneischen Gemeinde, auf den diese in den Versen 14 und 16 geantwortet hätte. Matthias Rissi¹⁶ unterscheidet zwischen einem ersten Hymnus mit weisheitlichem Klang in Joh 1,1 – 5.9ff und einer zweiten hymnischen Tradition in den Versen 1,14e.16 – 17. Der Evangelist hätte vermutlich die Verse 14d.15 und 18 hinzugefügt.

Wichtig wurde für die Literarkritik am Johannes-Prolog auch die *Stilanalyse*. Von Anfang an stützte sich die Unterscheidung zwischen vorjohanneischen Elementen und einer johanneischen Schicht auf stilistische Beobachtungen: den Unterschied zwischen »rhythmischen« Versen (1 – 5.9 – 11.14.16, vgl. 17f) und anderen, die in mehr »prosaischem« Stil gehalten sind. Zu diesen gehören vor allem die sich auf den Täufer beziehenden Verse (6 – 8.15) und zumindest ein Teil von Vv. 12f. Die Autoren sind sich uneins über die Anzahl der Hebungen in einer Strophe und die Anzahl der Strophen, vor allem in den Versen 1 – 5. V. 2 erscheint einer Reihe von Autoren nicht ursprünglich zu sein, da er V. 1 wiederholt. Einige Autoren betrachten diesen Vers also als eine Zufügung des Evangelisten oder des Redaktors.¹⁷

Ein anderer Gesichtspunkt findet sich im johanneischen Stil im Johannes-Prolog ganz allgemein. Eduard Schweizer¹⁸ hat seinerzeit 37 Stileigenarten des Johannesevangeliums gesammelt. Egun Ruckstuhl¹⁹ hat diese Liste erweitert

12 Vgl. G. Richter, Studien zum Johannesevangelium (BU 13) Regensburg 1977; H. Thyen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium: ThR 39 (1974) 1 – 69.222 – 252.289 – 330.

13 Vgl. Anm. 2.

14 Vgl. Anm. 9.

15 Chr. Demke, Der sogenannte Logoshymnus im johanneischen Prolog: ZNW 58 (1967) 45 – 68.

16 Die Logoslieder des 4. Evangeliums: ThZ 31 (1974) 312 – 336.

17 Vgl. u. a. R. Schnackenburg (Anm. 2), 203.

18 E. Schweizer, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden. Zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums (FRLANT 56, NF 38), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1965.

19 E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Im Anhang Liste der johanneischen Sprachmerkmale mit allen Belegstellen aus dem johanneischen Schrifttum. Die Frage ihrer Einheit und Einheitlichkeit

und auf die Zahl von 50 gebracht. Auf der Grundlage dieser Stileigentümlichkeiten konnte Rudolf Schnackenburg²⁰ seine Unterscheidung zwischen vorjohanneischem christlichen Hymnus und johanneischer Bearbeitung nicht nur auf Beobachtungen zu Inhalt und Rhythmus, sondern auch zum Stil der betreffenden Verse stützen. Die johanneischen Stileigentümlichkeiten fänden sich vor allem in den Versen 7.8.12f.15.17f. So erhält Schnackenburg vier Strophen des vorjohanneischen Hymnus mit johanneischen Ergänzungen in den genannten Versen.

1.2 Neuere literarische Modelle der Auslegung des Johannes-Prologs

Seit der Antike haben die Ausleger den Johannes-Prolog als einen zusammenhängenden Text angesehen. Unter den neueren Interpreten gibt es eine zunehmende Tendenz, zu dieser Betrachtungsweise zurückzukehren, selbst wenn dem Text Überlieferungen oder Quellen zugrunde liegen sollten. Zum Aufbau des Johannes-Prolog werden vor allem drei Modelle vorgeschlagen.

Zahlreiche Autoren sehen im Johannes-Prolog einen *linearen Aufbau* gegeben. So erinnert Hans Julius Holtzmann²¹ an die Annahme von drei Hauptabschnitten bereits in antiken Texten: Vv. 1–5 die Präexistenz des Logos und seine Rolle bei der Schöpfung, Vv. 6–13 die Vorbereitung der Inkarnation und Vv. 14–18 die Inkarnation. In neuerer Zeit wird die Identität des Logos mit Jesus Christus (der erst in V. 17 genannt wird) deutlicher gesehen. Ähnliche Einteilungen des Prologs in drei Abschnitte finden sich in einer Reihe von Kommentaren. Ein sprachlicher Grund für diese dreifache Struktur findet sich bei Heinrich Lausberg.²² Auszugehen ist von dem Vorkommen des Titels »Logos« in den Versen 1 und 14. Die Vv. 1–5 entfalten das Thema im Rückgriff auf atl. Tradition, die Vv. 6–13 im Rückgriff auf ntl. Tradition. Nach Lausberg hat der Verfasser des Johannes-Prologs ein älteres »exordium« des Evangeliums (Vv. 6–7) benutzt, um ein neues zu schaffen, das das Evangelium zusammenfasst und den Leser auf die Hauptthemen vorbereitet. Ludger Schenke²³ sieht in den Versen 1–5 einen »Mythos«, in den Vv. 6–13 »Geschichte« und in den Vv. 14–18 das »Bekenntnis« der Gemeinde.

Neben einem solchen linearen Aufbau wird nicht selten auch ein *konzentri-*

(Studia Friburgensia NF 3), Freiburg 1951; Neudruck (NTOA 5) Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag (u. a.) 1988.

20 Vgl. Anm. 2.

21 H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (HC 4), Freiburg: Mohr 1893, 26.

22 H. Lausberg, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes*: NAWG.PH 1984,5 189–279.

23 L. Schenke, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf: Patmos 1998.

scher vertreten. Den Ausgangspunkt bildet die Beobachtung von Inklusionen, Parallelismen und Chiasmen in dem joh. Text. In der Mitte der für den Gesamtprolog angenommenen konzentrischen Struktur werden zumeist die Vv. 12–13 gesehen. Als Beispiel kann hier der Vorschlag von M.–É. Boismard²⁴ gelten, den wir der englischen Fassung seiner Monographie von 1957 entnehmen:

- | | |
|--|---------------------------------|
| (a) Das Wort bei Gott 1–2 | 18 Der Sohn im Vater |
| (b) Seine Rolle bei der Schöpfung 3 | 17 Rolle der Schöpfung |
| (c) Gabe an die Menschen 4–5 | 16 Gabe an die Menschen |
| (d) Zeugnis Johannes des Täufers 6–8 | 15 Zeugnis Johannes des Täufers |
| (e) Das Kommen des Wortes in die Welt 9–11 | 14 Die Inkarnation
12–13 |
| (f) Durch die Inkarnation werden wir Kinder Gottes | |

Ähnliche Strukturvorschläge finden sich bei André Feuillet, Peder Borgen, Cl. Hélou, R. Alan Culpepper, Charles H. Giblin und Marc Girard.²⁵ Mit guten Gründen kritisiert Ignace de la Potterie²⁶ den Vorschlag von Boismard unter vier Gesichtspunkten: das Modell ist statisch, nicht dynamisch; die Inkarnation steht nicht im Mittelpunkt; die beiden Abschnitte über den Täufer sind nicht identisch (der zweite spricht im Präsens); ebenso entsprechen sich die Verse 1 und 18 nicht (der letztere Vers setzt das inkarnierte Wort voraus).

Um den genannten Schwierigkeiten zu entgehen, haben einige Autoren wie de la Potterie eine *spiralförmige* Struktur des Johannes-Prologs vorgeschlagen. Themen werden hier wieder aufgegriffen und auf einer höheren Ebene weiter entwickelt. Der Gliederungsvorschlag des belgischen Autors blieb umstritten, da er sich vor allem auf semantische und theologische Gesichtspunkte und nicht auf sprachliche stützt.

Rückblickend erscheint es sinnvoll, von einer *linearen* Struktur des Johannes-Prologs auszugehen. Unter den genannten Vorschlägen verdient vor allem derjenige von Heinrich Lausberg Beachtung und Zustimmung. Er ist demjenigen von Jean Zumstein²⁷ verwandt (von dem gleich die Rede sein soll), wobei Zumstein den Beitrag von Lausberg nicht ausdrücklich voraussetzt.

24 M.–É. Boismard, *St. John's Prologue*, London: Blackfriars 1957 (franz. Original 1953).

25 Vgl. den Hinweis bei I. de la Potterie, *Structure du Prologue de Saint Jean*: NTS 30 (1984) 354–381: 355. Hinzu kommt jetzt J. Staley, *The structure of John's prologue: Its implications for the Gospel's narrative structure*: CBQ 48 (1986) 241–264.

26 I. de la Potterie, a.a.O.

27 J. Zumstein, *Le prologue, seuil du quatrième évangile*: RSR 83 (1995) 217–239; ders., *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium*, in: id., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Theologischer Verlag ²2004, 105–126.

2. Auslegung des Johannes-Prologs

Gehen wir nun in aller gebotenen Kürze den Text des Johannes-Prologs entlang. Zur Gliederung möge der Vorschlag von Heinrich Lausberg und anderer Autoren dienen, im Prolog drei Hauptteile zu erkennen, die aufeinander aufbauen: Der Ursprung des göttlichen Wortes (Vv. 1–5), sein Eintritt in die Geschichte (Vv. 6–13) und schließlich seine Fleischwerdung und seine Aufnahme in der Gemeinde (vv. 14–18).

Grundlage der Auslegung ist der überlieferte Text des Johannes-Prologs. So sehen wir zunächst von der Hypothese vorgegebener hymnischer Teile des Prologs ab, obwohl diese in den Versen 1–5 sowie 10–12 und 14.16 wahrscheinlich sind. Die Auslegung macht sich die Methodenschritte synchroner Exegese zueigen mit sprachlich-syntaktischer, semantischer und pragmatischer Analyse des Textes, sobald seine zuverlässige Gestalt gesichert ist. Der Einfluss der literarischen Umwelt des Johannes-Prologs soll gleichfalls beachtet werden. Mit H. Lausberg u. a. sehen wir hinter den Vv. 1–5 den Beginn der Genesis sowie weisheitliche Traditionen, die vom Eintritt der Weisheit in die Menschenwelt sprechen, hinter den Vv. 6f und 15 den Einfluss ntl. Traditionen von Johannes dem Täufer und hinter Vv. 17–18 Mosetraditionen, die auf das Buch Exodus zurückgehen.

Wir sehen im Folgenden im Johannes-Prolog einen homogenen und linearen Text. Die Unterscheidung eines ersten Teiles in den Vv. 1–13, der vom Logos vor der Inkarnation sprechen würde, und eines zweiten, der vom inkarnierten Logos spricht in den Vv. 14–18, scheint uns vom Text her nicht gerechtfertigt zu sein. Es wird sich vielmehr zeigen, dass der Text von V. 4 an vom Kommen Christi als des göttlichen Wortes unter die Menschen spricht. Die Verse 4f, 9f und 11 gleichen sich in hohem Maße. Inspiriert vom Mythos vom Kommen der göttlichen Weisheit sprechen sie vom Geschick des Göttlichen Wortes unter den Menschen, ohne ausdrücklich sein Kommen im Fleisch zu erwähnen. Dieses kommt erst in den Versen 14–18 ausdrücklich zur Sprache. Erst hier wird in V. 17 zum ersten Mal ausdrücklich der Name Jesu Christi genannt. So bestätigt sich der homogene und lineare Aufbau des Prologs: Die Bewegung geht von einer verhüllten und impliziten Sprache zur unverhüllten und ausdrücklichen. Derjenige, in dem das Göttliche Wort gekommen ist und seine Bleibe unter den Menschen gefunden hat, ist Jesus Christus.

2.1 Der Ursprung des Göttlichen Wortes (Vv. 1–5)

Die ersten fünf Verse des Johannes-Prologs heben sich nach Form und Inhalt von den folgenden Versen ab, die zum Zeugnis des Täufers übergehen. Dies wird durchweg von den Autoren so gesehen. Charakteristisch für diese Verse ist der sog. Stufen-Parallelismus, in dem in einer Zeile jeweils zwei Stichwörter aufeinander folgen, von denen das zweite zu Beginn der nächsten Zeile wieder aufgenommen wird: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.« Eine ähnliche Abfolge zeigt sich auch in den Vv. 4 und 5. Von den Problemen des Verses 3 soll gleich noch die Rede sein. Inhaltlich sind die ersten fünf Verse vom Logos, von Gott, vom »Werden«, vom Leben, vom Licht, von der Finsternis und von den Menschen bestimmt. Abstrakte Begriffe haben eine große Bedeutung. Das wird sich in den folgenden Versen ändern, und der Stil wird in Prosa übergehen, wenn auch gehobene Prosa.

Dem Versuch, die ursprüngliche Textgestalt vor allem in den Vv. 3 und 4 zu gewinnen, stellen sich fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Sie können hier nur angedeutet werden. Seit der Antike bis in die Gegenwart finden sich zwei Weisen, die Verse 3 und 4 voneinander abzutrennen. Die eine Möglichkeit, die sich auch in der Einheitsübersetzung und bei Luther findet, liest in V. 3: »Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.« Eine andere Weise, die Verse 3 und 4 zu verbinden, zieht die Wendung »was geworden ist« zum Folgenden,²⁸ wobei sich dann verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten ergeben. Ich wähle hier diejenige, die mir heute am wahrscheinlichsten erscheint: »Was in ihm geworden ist, war (das) Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.«²⁹ Diese Abtrennung der Verse scheint bei den Kirchenvätern bis zum Streit mit den Arianern um die Gottheit Jesu die vorherrschende gewesen zu sein. Erst seit dieser Auseinandersetzung hat sich dann durchgesetzt, die Wendung »was geworden ist« mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Andernfalls hätte das Missverständnis Unterstützung gefunden, er, der das Leben war, sei in der Zeit geworden, d. h. geschaffen, wie die Arianer behaupteten. Trennen wir die Verse in der vorgeschlagenen Weise ab, dann setzt sich auch der erwähnte Stufen-Parallelismus deutlich erkennbar fort: »Was in ihm ward, war (das) Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis, doch die Finsternis hat es nicht ergriffen.« In dem allerletzten Ausdruck steckt noch ein Übersetzungsproblem. Nach den

28 So K. Aland, Eine Untersuchung zu Joh 1,3.4. Über die Bedeutung eines Punktes: ZNW 59 (1968) 174–209 und dementsprechend das *Novum Testamentum Graece* Nestle-Aland²⁷. Vgl. schon vorher Tischendorf (⁸1869), Westcott-Hort (1881), v. Soden (1913) und Vogels (³1949).

29 In diesem Sinne L. Miller, *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3/4* (NT.S 60), Leiden 1989.

einen hieße es dort: »und die Finsternis hat es nicht überwältigt«,³⁰ nach den anderen: »aber die Finsternis hat es nicht ergriffen«. ³¹ Wir bevorzugen dieses letztere Verständnis, da es den Wortsinn besser trifft und sich auch besser mit den Versen 10 und 11 verträgt.

Der ganze erste Abschnitt des Prologs lässt sich wie folgt gliedern:

- Das Göttliche Wort beim Vater von Ewigkeit her (Vv. 1–2)
- Die Mitwirkung des Göttlichen Wortes bei der Schöpfung (V. 3)
- Die Bedeutung des Wortes für die Menschen und sein Geschick (Vv. 4–5)

Vv. 1–2: Nur hier (V. 1) und in V. 14 spricht Johannes vom personalen Wort Gottes. Dieses Wort ist von Anfang an bei Gott und ist selber Gott – da der Artikel fehlt, ist der Sinn: »und das Wort war göttlichen Wesens«. »Bei« Gott zu sein bedeutet zugleich auf ihn ausgerichtet zu sein. Die griechische Präposition *pros* legt dieses Verständnis nahe. Die Wiederholung des Gedankens in V. 2 bildet eine Inklusion mit dem Anfang des Abschnitts und unterstreicht die Bedeutung der Tatsache, dass das Göttliche Wort von Anfang an bei Gott war.

V. 3*ab*: Nach der Beschreibung der ewigen Gegenwart des Göttlichen Wortes bei Gott geht der Text zur Rolle des Wortes bei der Schöpfung über. Dabei fällt ein gewisser Nachdruck auf. Die Aussage wird in einem synonymen Parallelismus wiederholt, indem sie noch einmal in doppelter Negation wiedergegeben wird. So verdankt sich die ganze Welt in jeder Hinsicht dem Göttlichen Wort als Mittler der Schöpfung. Durch den Übergang vom Imperfekt zum Aorist im griechischen Original bereitet sich bereits der nächste Unterabschnitt vor, der von der Geschichte der Menschen handeln wird.

Vv. 3*c*-5: Nach dem zu Beginn von Abschnitt 2 gemachten Vorschlag empfiehlt es sich, den Vers wie folgt zu beginnen: »Was in ihm ward, war (das) Leben, und das Leben war das Licht der Menschen«. Es ist also zwischen dem »Werden« der Schöpfung und einem »Werden« zu unterscheiden, in dem sich bereits das Heil anbahnt. Mit dem Begriff des »Lebens« wird damit der Wortschatz der Erlösung eingeführt. Wie Jesus das Leben gibt (vgl. 3,16.36) und das Leben ist (14,6), so ist er auch das Licht der Welt (vgl. 8,12; 9,5; 12,46). Die Fleischwerdung des Göttlichen Wortes wird hier noch nicht ausdrücklich genannt, doch scheint sie in unserem Vers vorausgesetzt zu sein. Das fleischgewordene Licht trifft auf die Finsternis, wie es auch an anderen Stellen unseres Evangeliums heißt (vgl. 8,12; 12,35.46). Dieses Licht erleuchtet die Finsternis, doch diese Finsternis widersetzt sich dem göttlichen Licht, wie sich auch in den Versen zeigen wird, die

30 In diesem Sinne übersetzt die Revised Standard Version und ein Teil der englischsprachigen Literatur.

31 So die Einheitsübersetzung, der Revidierte Luthertext (1984) und der Großteil der deutschen Literatur.

auf den ersten Abschnitt über den Täufer folgen (Vv. 9–11). Der endgültige Sieg des Lichtes über die Finsternis wird sich erst in den Versen zeigen, die von der Annahme des Göttlichen Wortes durch die Gemeinde der Gläubigen sprechen werden (Vv. 12–14.16).

Aus formgeschichtlicher Sicht lässt sich hinter Joh 1,1–5 ein vorliegender Hymnus erkennen. Dafür spricht zum einen die poetische Form der Versgruppe, zum andern auch die Tatsache, dass die Hauptbegriffe des Abschnitts (der personale Logos, seine Rolle bei der Schöpfung, seine Zurückweisung durch die Welt und seine Aufnahme bei den Seinen) im weiteren Verlauf des Evangeliums nicht mehr begegnen. Dazu kommt, dass einige Motive des hymnischen Fragments ihre Entsprechung in anderen urchristlichen Hymnen finden wie gerade die Rolle Christi bei der Schöpfung vor seiner Mitwirkung bei der Erlösung (vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,16f.). Dazu fehlt es in diesen Versen an typischen johanneischen Stilmerkmalen.

An dieser Stelle wäre auf den traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund der Eingangsverse des Johannes-Prologs einzugehen, also auf seine Beziehung zum Beginn des Schöpfungsberichts von Gen 1 und auf weisheitliche Texte, die von der Gegenwart der Weisheit bei Gott, ihrer Mitwirkung bei der Schöpfung und ihrem Kommen zu den Menschen sprechen, sei nun von ihrer Präexistenz ausdrücklich die Rede (wie in Spr 8,22–36; Weish 9,9f.; Sir 24,1–22) oder auch nicht (wie in Weish 6,12–16; 7,22–8,1). Doch soll dies in einem eigenen Beitrag geschehen.³² Dort wäre dann auch von der Rolle des Logos als Weltseele und Schöpfungsmittler bei Philo von Alexandrien zu reden.³³ Wir müssen uns das hier versagen.

2.2 Das Göttliche Wort nach seinem Eintritt in die Geschichte (Vv. 6–13)

Eingangs sei kurz an den *Ort* dieser Verse im Gesamtaufbau des Johannes-Prologs erinnert. Der Beginn dieser Versgruppe ist durch den Übergang von einem hymnischen zu einem stärker prosaischen Stil gekennzeichnet, auch wenn es sich in den Versen 6–8 durchaus um gehobene Prosa handelt. Inhaltlich erstaunt hier seit den Tagen von Julius Wellhausen das unerwartete Auftreten des Täufers nach den Versen, die von der Ewigkeit zu handeln scheinen. Sein Auftreten ist freilich nicht so unerwartet, wie oft gedacht. Sprachlich ist der Aorist, in dem vom Auftreten des Täufers die Rede ist, durch die Aoriste der Verse 3 und 4 vorbereitet, in denen sogar das gleiche Verb wie in V. 6 begegnete: »es wurde«

³² Vgl. den Beitrag von C. Sticher in diesem Bande.

³³ Vgl. dazu Th. H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*: CBQ 52 (1990) 252–269.

(*egeneto*). Inhaltlich zeigte sich uns die Auffassung gut begründet, nach der bereits in V. 4 vom Göttlichen Logos als Spender von Licht und Leben für die Menschenwelt die Rede war. Dabei fällt auch das Präsens auf, in dem es in V. 5 heißt: »Und das Licht leuchtet in der Finsternis«. Damit scheint von einem Vorgang die Rede zu sein, der sich hier und jetzt ereignet, also nicht in einer grauen Vorzeit. Alle Versuche, im Prolog vier heilsgeschichtliche Perioden zu sehen, nämlich die Urzeit vor aller Schöpfung, die Zeit der Schöpfung bis zum Auftreten des Täufers als Vorläufer Jesu, die Zeit seit dessen Auftreten und dann die Zeit Jesu seit seiner Inkarnation, finden demnach am Text kaum einen Anhaltspunkt. Ebenso erscheint es heute nicht mehr gerechtfertigt, bis V. 14 vom »*logos asarkos*«, dem noch nicht fleischgewordenen Logos die Rede zu sehen, und ab V. 14 vom »*logos ensarkos*«, dem fleischgewordenen Logos, wie es die griechischen Kirchenväter wollten und seitdem ein guter Teil der kirchlichen Tradition.³⁴ Bereits ab V. 4 erscheint der göttliche Logos als Licht und Leben für die Menschenwelt, und zwar nicht einfach in der Zeit seit der Schöpfung oder seit der Erwählung Israels, sondern seit und kraft seiner Inkarnation, von der freilich in den ersten Versen des Prologs nur verhüllt die Rede ist. Wenn es heißt: »Das Licht leuchtet in der Finsternis«, ist damit auf jeden Fall von der Gegenwart des Evangelisten bzw. der singenden Gemeinde die Rede.

Der Zusammenhang der Verse über den Täufer mit den vorhergehenden über den Göttlichen Logos bei Gott und als Licht und Leben für die Menschen ist nicht heilsgeschichtlicher, sondern literarischer Art. Auf der einen Seite stehen wir vor einem Übergang vom hymnischen zu stärker prosaischem Stil, auf der anderen Seite vermutlich vor einem Übergang zu einer anderen Tradition: derjenigen vom Auftreten des Täufers als Vorläufers Jesu. Sie ist stärker den synoptischen Evangelien verwandt und könnte in ihnen auch ihren Ursprung haben. Einige Autoren wie Raymond E. Brown³⁵ oder Michael Theobald³⁶ sehen hier einen ursprünglichen Anfang des Johannesevangeliums gegeben, der erst sekundär mit dem hymnischen Text von Joh 1,1–5.9–10 verbunden worden wäre. Das bleibt gut möglich, doch wenden wir uns zunächst der Auslegung dieser Versgruppe selber zu. Es ist sinnvoll, sie bis V. 13 auszudehnen, da in V. 14, wie Lausberg mit Recht bemerkt, mit der Rückkehr zu Aussagen über den Logos, der als solcher genannt wird, der Schlussabschnitt des Prologs erreicht wird.

Bei der *Gliederung* der Verse 6–13 heben sich zunächst die Vv. 6–8 ab, die vom Auftreten des Täufers und seinem Zeugnis für das »Licht« sprechen, und

34 Zuletzt befürwortet dieses Verständnis X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean I* (Parole de Dieu 26), Paris: du Seuil 1988, 48–50. Freilich sieht der Verf. die Bewegung eher beim Leser als beim Logos.

35 A. a. O. (Anm. 3).

36 M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NTA NF 20), Münster: Aschendorff 1988.

dann die Vv. 9–11 über die Sendung des Lichtes in die Welt und seine mangelnden Aufnahme bei den »Seinen«, vor den Versen 12f, die von der Aufnahme des Lichtes bei den Gläubigen sprechen.

Vv. 6–8: Mit der Wendung »Ein Mensch trat auf« haben wir endgültig den Boden der Geschichte erreicht. Die Verbform »*egeneto*« war uns bereits in den Versen 3 und 4 begegnet. Hier in V. 6 hat sie die Bedeutung »er trat auf«, »er begann seine Mission«. Das gleiche Verb findet sich bei Markus zu Beginn seines Evangeliums (Mk 1,4), wo der Evangelist das Auftreten Johannes des Täuflers in der Wüste beschreibt. Ein Einfluss dieser Stelle auf Johannes oder seine Quelle ist wahrscheinlich. Beim Evangelisten Johannes bedeutet das Verb an dieser Stelle, dass Johannes seine Mission als Zeuge für Jesus begann (vgl. V. 7). Hier wie sonst vermeidet der Vierte Evangelist die Bezeichnung »Täufer« für Johannes. Er erwähnt sogar nicht einmal die Tatsache der Taufe Jesu durch die Hand des Täuflers, abweichend von den ersten drei Evangelien. Der Grund dafür liegt in der johanneischen Theologie, der gemäß Johannes keine andere Aufgabe hatte als Zeuge für Jesus zu sein. Der ganze Abschnitt Joh 1,19–34 wird diesem Gedanken dienen, der im Übrigen in Joh 3,26 und 5,33 wiederkehrt. Durch diese Sicht wird die Bedeutung Johannes des Täuflers zugleich ab- und aufgewertet: er ist nichts anderes als Zeuge für Jesus Christus, das Licht und den Erlöser der Welt. Die Ausleger rechnen hier mit einer kritischen Auseinandersetzung mit einer Verehrung Johannes des Täuflers, wie sie in jüdischen oder sogar auch christlichen Kreisen begegnen konnte (vgl. Apg 19,3f.). Neben dieser apologetischen Zielsetzung, die den Vorrang Jesu Christi betont, fügt sich die johanneische Darstellung des Johannes als Zeuge auch in die johanneische Zeugnistheologie ein. Nach ihr legt der Vater selbst, legen aber auch die Schriften Israels, die Werke Jesu, der Geist und die Jünger Zeugnis über Jesus und seine Sendung vom Vater her ab (vgl. Joh 5,31–40; 8,12–20; 10,25; 15,26f.). Sie treten damit als Zeugen Jesu in seinem großen Prozess mit der »Welt« auf, in dem er als Angeklagter erscheint, sich letztlich aber als Richter erweist.³⁷

Stets dient das Zeugnis bei Johannes dem Zweck, Glauben an Jesus zu wecken. So endet das Kapitel 3 mit seinem Verweis auf das Zeugnis des Täuflers (3,26) mit einer Verheißung des Lebens für diejenigen, die Jesus im Glauben annehmen. Der ganze Abschnitt Joh 5,31–40 dient dem Ziel des Glaubens an Jesus aufgrund des vielfachen Zeugnisses zu seinen Gunsten (vgl. V. 38). Das gleiche ist in Joh 8,12–20 der Fall, auch wenn das Wort »glauben« fehlt. Die verwandten Begriffe sind »richten« und »erkennen«.

Wenn der Evangelist in Joh 1,8 noch einmal hervorhebt: »Dieser war nicht das Licht, sondern er sollte nur Zeugnis von dem Licht geben«, dann macht er

³⁷ Vgl. J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS 10), Frankfurt a. M.: Knecht 1972.

glasklar, dass eine Verehrung des Täufers als Heilbringer nicht dem Willen Gottes entspricht. Dieser wird zwar auch nirgends »Vorläufer« genannt, und doch bleibt seine Rolle darauf beschränkt. In johanneischer Terminologie besteht die Rolle des Johannes eben in seiner Funktion als Zeuge. Matthias Grünewald hat das im Isenheimer Altar anachronistisch, aber theologisch tief dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er nicht nur den Lieblingsjünger Johannes, sondern auch Johannes den Täufer unter das Kreuz stellt. Dieser weist mit ausgestrecktem Finger auf das »Lamm Gottes« hin, das hier das Leben für die Seinen gibt.

Vv. 9–11: Die anschließenden Verse 9–11 sprechen vom Kommen des Lichtes in die Welt und seiner Verwerfung durch die Menschen. Damit kehrt der Text, nach dem Exkurs über Johannes in den Versen 6–8, zu dem Thema von V. 5 zurück. Die Verbindung ergibt sich aus der Verwendung des Stichwortes »Licht«. Dieses war auch in den Vv. 6–8 verwendet worden, so dass die Vv. 9–11 auf beide vorangehenden Abschnitte zurückgreifen.

Innerhalb von V. 9 stellt sich ein Übersetzungsproblem. Wir lesen hier mit der Einheitsübersetzung: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt«. Grundsätzlich möglich wäre auch das Verständnis: »Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.« Diese Deutung würde aber nicht johanneischem Sprachgebrauch entsprechen, und so wird sie denn auch seltener vertreten.³⁸

Wie schon in V. 4, fällt in V. 9 der Universalismus auf. Wie nach V. 4 Jesus das »Licht der Menschen« ist, so ist er nach V. 9 »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet«. Das göttliche Licht im Logos wird also nicht nur den Auserwählten und Erleuchteten, sondern allen Menschen zuteil. Dieser Universalismus wird in V. 10 durchgehalten: wie die ganze Welt im Göttlichen Wort geschaffen war, so sollte sie auch zu seiner Erkenntnis kommen. Dies war freilich nicht der Fall. Die Welt hat dieses Wort nicht erkannt, wie ohne Einschränkung festgestellt wird. Genauso lapidarisch heißt es im anschließenden Vers 11: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.« Wer sind diese »Seinen«? Man könnte an die Juden denken, doch der universalistische Kontext rät von dieser Deutung ab. Es geht um die von Gott durch den Logos geschaffenen Menschen, »alle« von V. 7, »jeden Menschen« im Sinne von V. 9 und die »Welt« nach V. 10. Das Geschick der Göttlichen Weisheit nach den Büchern der Sprichwörter, der Weisheit und des Jesus Sirach kommt hier in den Sinn, von dem zuvor die Rede war. Nach diesen Liedern nimmt die Göttliche Weisheit am Schöpfungswerk teil. Nach Spr 8,31 ist es ihre Freude, bei den Menschenkindern zu sein. Der Hymnus von Sir 24 besingt die Sendung der Göttlichen Weisheit in

38 In diesem Sinne noch die King James Version und der Revidierte Luthertext.

die Welt und ihre Aufnahme in Israel und auf dem Zion. Die »Seinen« von Joh 1,11 auf Israel einzugrenzen, würde dieser weisheitlichen Idee widersprechen.

Vv 12f.: Die beiden nun folgenden Verse sprechen von der Aufnahme des Lichtes bei den Gläubigen. Nach einigen Autoren³⁹ würden die Zeilen V. 12ab noch zu dem vom Evangelisten benutzten Hymnus gehören, während der Rest der Versgruppe auf den Evangelisten zurückgehen würde (V. 12c-13). Damit würde sich ein logisches Problem erklären: auf der einen Seite wird den Gläubenden die Gotteskindschaft verheißen (V. 12ab), auf der anderen Seite kann man zu diesem Glauben nur gelangen, wenn man aus Gott geboren ist und nicht nur von seinen leiblichen Eltern abstammt (V. 12c-13). Das Licht »aufnehmen« (V. 12a) ist so viel wie an das Licht »glauben« (V. 12c). Dieser Glaube erscheint als göttliche Gabe, Frucht einer göttlichen Zeugung. Nach dem Wortlaut von Vers 13 trägt weder die physische Zeugung noch das sexuelle Verlangen zu dieser Gotteskindschaft bei. Der Gedanke einer solchen Zeugung aus Gott ist dem biblischen Denken eher fremd, findet seine Parallelen aber in der orientalischen und griechisch-römischen Mythologie (man denke an Namen wie »Diogenes« – »von Zeus gezeugt« oder »Hermogenes« – »von Hermes gezeugt«). In theologischer Sicht löst sich der Widerspruch zwischen Gotteskindschaft als Voraussetzung und Folge des Glaubens vielleicht im Sinne einer komplementären Sicht auf: der Glaube setzt auf der einen Seite die göttliche Gnade voraus, auf der anderen führt er zur Gotteskindschaft. Der Verfasser des Vierten Evangeliums besitzt kein System, wie er diese beiden Aspekte in Einklang bringt, sondern er setzt sie komplementär nebeneinander, wobei sich die rechte Sicht aus der Berücksichtigung der beiden Aspekte ergibt.

Wir haben hier eine Überlieferung von V. 13 außer Acht gelassen, die den Vers im Singular liest: »der nicht aus dem Blut, noch aus dem Willen des Mannes usw., sondern aus Gott geboren ist«. Diese Lesart findet sich in keinem griechischen Manuskript der Alten Kirche, ist aber bei frühen Kirchenvätern seit Tertullian (um 200) bezeugt. Sie würde in dem Vers dann eine Aussage über Jesus als den jungfräulich Geborenen finden. Unter den heutigen Autoren sind es nur wenige, die diese Lesart für ursprünglich halten.⁴⁰ Ihre Verfechter sehen im Übergang zum Plural eine Polemik gegenüber der Gnosis, ihre Gegner eher einen Versuch, in Angleichung an die synoptischen Evangelien von Matthäus und Lukas die Jungfrauengeburt Jesu auch bei Johannes bezeugt zu finden. Wir folgen hier der Entscheidung der Herausgeber des *Novum Testamentum Graece* von Nestle-Aland²⁷ und des *Greek New Testament* der United Bible Societies, das unter Mitwirkung von Kardinal Martini der pluralischen Lesart die höchste

39 Vgl. R. Bultmann, op. cit. (Anm. 6) und J. Becker (Anm. 2).

40 Vgl. u. a. I. de la Potterie, loc. cit. (Anm. 25) mit J. Galot, *Être né de Dieu*. Jean 1,13 (AnBib 37), Rom: Pontifical Biblical Institute 1969.

Sicherheitsstufe »A« zuerkennt. In Deutschland vertritt nur Michael Theobald (Tübingen)⁴¹ die singularische Lesart, freilich inzwischen auch nur für eine vorjohanneische Textform.

2.3 Die Fleischwerdung des Göttlichen Wortes und seine Aufnahme in der Gemeinde (Vv. 14–18)

Die letzten fünf Verse des Johannes-Prologs werden von den meisten Auslegern als der Höhepunkt dieses grundlegenden johanneischen Textes angesehen. Endlich erscheint in diesen Versen der Name Jesu Christi (V. 17). Nur in diesen Versen werden die Begriffe »Logos« und »Gott«, auf Jesus bezogen, aus V. 1 wieder aufgenommen. Diese Tatsache untermauert die Hypothese einer Inklusion, die den Johannes-Prolog einrahmt. Die Inklusion der Vv. 1 und 14–18 findet ihre Bestätigung in der Tatsache, dass das Bekenntnis Jesu als »Gott« im Johannesevangelium nur noch einmal wiederkehrt, nämlich im Bekenntnis des Thomas am Ende des johanneischen Berichts in Joh 20,28, vor dem »Epilog« von Joh 21. Hier ergibt sich eine weitere Inklusion, die das ganze Evangelium einrahmt. Das Thema der Inkarnation des Logos findet bei Johannes keine weiteren Parallelen. In theologischer Hinsicht bildet es sicher den Höhepunkt des Prologs. Der weitere Verlauf des Evangeliums wird dann den Weg des fleischgewordenen Göttlichen Wortes beschreiben.

Der *Aufbau* der kleinen Texteinheit lässt sich nicht zuletzt durch Beobachtungen zum Stil gewinnen. Die Verse 14 und 16 bilden stilistisch eine Einheit und werden von zahlreichen Autoren dem vorjohanneischen Hymnus oder einem zweiten Hymnus zugerechnet. V. 15 nimmt das Thema des Täufers in den Vv. 6–8 auf und ist diesen Versen auch stilistisch verwandt. Die Verse 17 und 18 ähneln einander und auch den Versen 14 und 16 und tragen gleichfalls hymnische Züge. Damit ist der Weg frei für die *Einzelanalyse*.

V. 14: Von dieser Stelle an begegnet uns im Prolog ein neues Wortfeld mit einem neuen biblischen Hintergrund. Heinrich Lausberg⁴² hatte mit guten Gründen vertreten, dass hinter den ersten fünf Versen des Prologs der Beginn des ersten Schöpfungsberichts der Genesis steht, hinter den Versen über den Täufer neutestamentliche Überlieferung der synoptischen Evangelien und hinter den Versen 14 und 16–18 die Tradition des Exodus. Diese Sicht wird von zahlreichen Autoren geteilt. Die Gestalt des Mose erscheint erst in V. 17, doch steht die Gotteserscheinung am Sinai hinter dem ganzen Abschnitt von V. 14 ab. Nach der priesterlichen Überlieferung findet die Schöpfung ihren Höhepunkt in

41 A. a. O. (Anm. 36).

42 A. a. O. (Anm. 26).

der Errichtung des »Zeltes« unter den Söhnen Israels (Ex 40). In diesem Zelt wohnt Gott inmitten seines Volkes und ruht von seinen Werken aus. In den Targumen stehen »Schechinah«, »Wort Gottes« und »Herrlichkeit Gottes« für Gott selbst zur Vermeidung seines Namens. Alle diese Ausdrücke finden sich im Johannes-Prolog und in unserem Vers. Die Wendung »voller Gnade und Wahrheit« ist den Worten entnommen, die Mose bei der Theophanie von Ex 34 vernimmt: »Der HERR ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6; der Johannes-Prolog gibt eher die griechische Fassung wieder, in der für »voller Treue« das Wort »wahrhaftig« steht). Das einzig Neue findet sich in dem johanneischen Text in der Tatsache, dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat, dem Logos, der Fleisch wurde. Für diese Vorstellung fehlt es an Parallelen im Judentum und im Hellenismus.

Warum spricht unser Text von »Fleischwerdung« und nicht von »Menschwerdung«? Vielleicht liegt der Grund hierfür in der Tatsache, dass die wahre Menschheit Jesu, seine Existenz in Fleisch und Blut, seine Geburt und sein Tod bereits umstritten und von den Gnostikern bestritten waren. Von hier aus erklärt sich der Nachdruck der späteren Schichten des Johannesevangeliums (vgl. Joh 6,51) und der Johannesbriefe (vgl. 1 Joh 4,2f.; 2 Joh 7) auf dem Fleisch Jesu. Im Umkehrschluss lässt sich vermuten, dass der Prolog oder zumindest dieser Teil des Prologs dem letzten Stadium der Entstehung des Johannesevangeliums angehören, auch wenn es nicht angezeigt erscheint, in diesen Versen eine nachjohanneische Ergänzung zu sehen.

V. 15: Teilt man den Prolog in zwei Hälften ein: Vv. 1–13 und 14–18, dann steht in beiden Fällen in der Mitte ein Abschnitt über Johannes den Täufer: Vv. 6–8 und V. 15 – das Kommen des Göttlichen Wortes ist in die bekannte Geschichte eingefügt. Zugleich beginnt der »Große Prozess« zwischen Jesus und der Welt, in dem verschiedene Zeugen für Jesus eintreten, nicht zuletzt Johannes der Täufer. Mit der Funktion des »Zeugen« erhält Johannes im Johannesevangelium seine Würde, erfährt aber auch seine Grenze. Wie I. de la Potterie⁴³ bemerkt, gibt es zwischen den Vv. 6–8 und dem Verse 15 auch einen grammatikalischen Unterschied. In den Vv. 6–8 erscheint das Zeugnis des Johannes als ein Ereignis der Vergangenheit. Johannes trat auf und gab für das Licht Zeugnis. In V. 15 ist hingegen das Zeugnis des Johannes ein Ereignis der Gegenwart: er »bezeugt und ruft« (das Perfekt *kekragen* hat eher präsentische Bedeutung). Der Inhalt des Zeugnisses greift auf Joh 1,30 vor. Im Gegensatz zu diesem Vers macht unser V. 15 aus der Priorität Jesu vor dem Täufer den Hauptinhalt der Aussage. Jesus kommt physisch nach Johannes und folgt ihm auch in seinem Auftreten unter den Israeliten, doch er geht ihm zeitlich voraus und reicht in die Vorzeit hinein. Auf diese Weise wird Johannes der Täufer der

43 A. a. O. (Anm. 25).

Zeuge der Präexistenz Jesu, der für den Leser aus der Ewigkeit stammt (vgl. die Vv. 1–2). Für die antiken Leser verdiente das Ältere auch die größere Hochachtung. Die Leser des Johannes wussten im Übrigen, dass Jesus nicht nur älter war als Johannes, sondern dass er jeder Zeitrechnung voraus lag.

V. 16: In V. 16 wird der Faden von V. 14 aufgenommen. Unter anderem kehrt hier die erste Person Plural wieder, die schon in V. 14 begegnet war: das »wir« der singenden Gemeinde. Erneut begegnet auch der Begriff der »Gnade«. In V. 14 erschien er noch deutlich an die Tradition des Exodus rückgebunden. In V. 16 erscheint der Begriff eher in seinem christlichen Verständnis. »Gnade um Gnade« kann man verstehen im Sinne von »mehr und mehr Gnade« oder auch im Sinne von »eine Gnade für eine andere«, nämlich diejenige der mosaischen Ordnung. Die erste Alternative erscheint wahrscheinlicher, auch aufgrund ihrer Verknüpfung mit dem Begriff der »Fülle« (*pleroma*; in theologischem Sinn neben Joh 1,16 im NT nur von Paulus und seiner Schule gebraucht. Besonders aufschlussreich ist Kol 1,19; vgl. Eph 1,10.23).

Vv. 17–18: In den letzten beiden Versen kehrt der Text zur dritten Person Singular zurück. Es begegnen hier zwei Antithesen: die Gabe des Gesetzes aufgrund der Vermittlung des Mose konfrontiert mit dem Kommen der Gnade und der Wahrheit in Jesus Christus bildet ein erstes Vergleichspaar. Ihm entspricht in V. 18 die Gegenüberstellung von Unsichtbarkeit Gottes und seiner Schau durch Jesus, den »Exegeten« des Vaters. In V. 17 können die Gabe des Gesetzes und das Kommen von Gnade und Wahrheit durch Jesus in verschiedener Weise gedeutet werden. Für einige Autoren handelt es sich hier um einen antithetischen Parallelismus.⁴⁴ Dieses Verständnis wird auch durch den P⁶⁶ und einige weitere alte Textzeugen unterstützt. Neuere Ausleger⁴⁵ bevorzugen gleichwohl ein Verständnis im Sinne eines klimaktischen Parallelismus: die in Jesus Christus gekommene Gnade und Wahrheit übertreffen die Gabe des Gesetzes durch die Vermittlung des Mose. Für die Leser ist die Überlegenheit der Gabe Jesu freilich qualitativer, nicht nur quantitativer Art. Eine gewisse Ironie liegt in der Tatsache, dass Jesu Gaben von »Gnade und Wahrheit« eben der Ankündigung an Mose auf dem Sinai entstammen, wie wir vorher gesehen haben (vgl. Ex 34,6).

Der Gegensatz von V. 18 inspiriert sich am Buch Exodus. Nach dem Zwischenfall mit dem Goldenen Kalb bittet Mose um eine neue Begegnung mit Gott. Dieser Bitte wird vonseiten Gottes entsprochen, freilich mit einer Einschränkung. Er fügt hinzu: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20). Mose wird den HERRN nur von hinten sehen, wenn er an ihm vorüber gezogen sein wird (Ex 33,23). Die

44 Vgl. R. Bultmann (Anm. 6), 53; J. Becker (Anm. 2), 84.

45 So u. a. R. Schnackenburg (Anm. 2), 252 f.; R. E. Brown (Anm. 3), 37 f.

Feststellung, dass niemand Gott je gesehen hat, begegnet im Johannesevangelium wiederholt (5,37; 6,46; vgl. 14,9). Nur Jesus hat ihn gesehen; er, »der am Herzen des Vaters ruht«, im Gegensatz zu Mose, der Gott nur von hinten gesehen hat. Der Grund für diesen Unterschied liegt in der Tatsache, dass er der »Einzig« und »Gott« ist (wir lesen hier mit den verlässlichsten Textzeugen »Gott« und nicht »Sohn«). So kann nur er vom Vater Auskunft geben, sein »Exeget« sein. (Für den Platz »am Herzen« des Vaters vgl. den Lieblingsjünger, der beim Letzten Abendmahl einen vergleichbaren Platz am Herzen Jesu haben und so in der Lage sein wird, sein verlässlicher »Exeget« zu sein: Joh 13,25).

Rückblickend können wir nach der *literarischen Gattung* des Johannes-Prologs fragen. In den Versen 14 und 16 war uns zum ersten Mal im Johannes-Prolog die erste Person Plural, das »wir« begegnet. Die Autoren diskutieren, worauf sich dieses »wir« bezieht. Auf jeden Fall meldet sich hier die gläubige Gemeinde zu Wort – die Gruppe derjenigen, die in Jesus Christus das Göttliche Wort erkannt haben, das Fleisch geworden und zum Heil der Gläubigen gekommen ist. In stilistischer Hinsicht verweist die erste Person Plural auf eine bekennende, vermutlich singende Gemeinde.

In einem Artikel in »Geist und Leben« habe ich 1973 versucht, die Bedeutung dieser stilistischen Eigenart des Johannes-Prologs herauszustellen.⁴⁶ Die drei ersten Evangelien sprechen vom Kommen Jesu Christi in der Sprache der geschichtlichen Berichterstattung. Der älteste Bericht scheint derjenige des Markus zu sein. Markus berichtet im ersten Kapitel seines Evangeliums vom Kommen Christi mit dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit. Schon hier wird seine Gottessohnschaft in einer Stimme vom Himmel proklamiert (Mk 1,11). Die beiden folgenden Evangelisten spüren das Bedürfnis, weitere Auskunft über den menschlichen Ursprung Jesu zu erteilen und stellen ihren Evangelien deshalb Kindheitsgeschichten voran. So erfährt der Leser, wo Jesus geboren wurde, wie es dabei zugeing usw. Zugleich gehen Matthäus und Lukas vor diese geschichtliche Auskunft zurück und verfolgen die Herkunft Jesu bis zu ihren letzten Ursprüngen. Jesus ist der Sohn Gottes, Sohn einer Jungfrau. Der Ton ist weiter derjenige des Evangelienberichts. Alles wird in der dritten Person berichtet, mit Ausnahme einiger Dialoge in der zweiten Person.

Bei Johannes wird dieser Weg zurück zu den Ursprüngen Jesu zum Abschluss gebracht. Jesus ist das von Ewigkeit her präexistente Göttliche Wort, das an der Schöpfung und von Anfang an auch am Heilswerk teilnahm. Es erscheint Johannes nicht angemessen, von diesem Geheimnis der göttlichen Herkunft Jesu in der Weise eines Berichts zu sprechen. Er greift hier auf eine liturgische Überlieferung seiner Gemeinde zurück, die in der Form eines Hymnus den

46 »Und das Wort ist Fleisch geworden...« Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog, jetzt in: J. Beutler, Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 33 – 42.

göttlichen Hervorgang Jesu preist, eines Hymnus zu Ehren des Göttlichen Wortes. Diese Wahl erscheint nicht nur für die damaligen Leser des Johannes-evangeliums, sondern auch für die heutigen glücklich zu sein. Vielleicht ist die mystagogische Sprache der Liturgie geeigneter, auch die heutigen Leser in das Geheimnis Jesu einzuführen als die objektivierende Sprache des geschichtlichen Berichts.

3. Die literarische und theologische Bedeutung des Johannes-Prologs

3.1 Die literarische Bedeutung

Mit dem »Paradigmenwechsel« in der ntl. Exegese vom historisch-kritischen zum literarischen Modell hat sich auch ein Wandel im Zugang zum Johannes-Prolog ergeben. Lange Zeit beherrschten Fragen zur Form des Prologs und zu den in ihm verarbeiteten Traditionen die Diskussionen. Hinzu kam auch die Formkritik, die die Annahme von einem Hymnus oder von zwei Hymnen ins Spiel brachte, die dem Evangelisten oder der Redaktion vorgelegen hätten. Insgesamt blieb die Blickrichtung bei solchen Ansätzen vergangenheitsorientiert.

Heute neigen die Ausleger dazu, den Text in seiner vorliegenden Gestalt wahrzunehmen und sich nach seiner Funktion im gesamten Johannesevangelium als einer literarischen Einheit zu fragen. Hier seien kurz einige Modelle vorgestellt.

Der irische Autor J. M. McGrath⁴⁷ sieht im Johannes-Prolog einen Text, der der Legitimierung der theologischen Positionen des Johannesevangeliums dienen soll. Die Christologie des Johannes wird verwurzelt in der Sendung des Göttlichen Wortes von Ewigkeit her. So kann sie auch in den Auseinandersetzungen mit Gruppen dienen, die innerhalb der religiösen Umwelt des Vierten Evangelisten ein abweichendes Bekenntnis vertreten.

Michael Theobald hat seit seiner Monographie »Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh«⁴⁸ am Verhältnis des Johannes-Prologs zum übrigen Evangelium gearbeitet. Der Verfasser sieht im Prolog eine Einführung in das Vierte Evangelium als ganzes, geschrieben mit dem Ziel, die Leserinnen und Leser in

47 J. F. McGrath, Prologue as Legitimation. Christological Controversy and the Interpretation of John 1:1 – 18: IBSt 19,3 (1997) 98 – 120.

48 S. o. Anm. 36. Vgl. seitdem ders., Geist- und Ikarnationschristologie. Zur Pragmatik des Johannesprologs: ZKTh 112 (1990) 129 – 149.

die großen Themen des Vierten Evangeliums einzuführen. Wenn man voraussetzt, dass diese Einführung – nach üblichem Brauch – verfasst wurde, nachdem das Werk fertig vorlag, wird auch verständlich, warum einige Begriffe im Prolog (wie der personale Logos oder die »Gnade«) im weiteren Verlauf des Evangeliums nicht mehr vorkommen.

Die Amerikanerin Elizabeth Harris⁴⁹ geht in ähnlicher Weise voran. Die Autorin untersucht den Johannes-Prolog gerade als Prolog. Diese literarische Gattung ist in der Antike bekannt. Ein erstes Beispiel findet sich im 6. Jahrhundert v. Chr. bei dem griechischen Autor Thespis, der mit dieser Gattung die Zuschauer und Zuhörer eines Dramas in die Handlung einführt. In der Folge wurden Prologe auch zur Einführung in Reden neben Dramen und dramatischen Erzählungen verwendet. Es scheint, dass Johannes – als einziger unter den Evangelisten – diese literarische Gattung verwendet hat, um seine Leser in die Botschaft seines Evangeliums einzuführen und dessen Hauptcharaktere vorzustellen: Jesus Christus, den Ewigen Logos, Mose und Johannes den Täufer.

Der Schweizer Exeget Jean Zumstein⁵⁰ versteht seinerseits den Johannes-Prolog im Sinne seines Modells der »*relecture*«. Die Bibel kennt verschiedene Formen solcher *relecture* (erneuten Lesung): diejenige des Titels, diejenige der Intertextualität oder Intratextualität (Rückverweise zwischen verschiedenen Texten oder innerhalb desselben Textes) und diejenige des Paratextes. Diese Form ist im Johannesevangelium im Prolog von Joh 1,1 – 18 und im Epilog von Joh 21 gegeben. Zumstein verweist für diese Rolle des Prologs auf zwei französische Autoren (F. Hallyns/G. Jacques), nach denen ein Paratext zwei Aufgaben hat: Rückblick auf das nunmehr abgeschlossen vorliegende Werk und Vorbereitung der Leser auf die Lektüre dieses Werkes. Ein solcher Text schützt die Leser vor Missverständnissen, liefert den Code zur Entzifferung des literarischen Werkes und lenkt die Leser während der Lektüre. Zumstein findet die Rechtfertigung für den Prolog als Paratext vor allem bei Aristoteles (*Rhet.* 3.14.12 – 19,22 – 25). Mit diesem Hilfsmittel können wir besser die Funktion des Johannes-Prologs innerhalb des Johannesevangeliums verstehen.

49 E. Harris, *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist: (JSNT.S 107)*, Sheffield: JSOT Press 1994.

50 J. Zumstein, *Le prologue, seuil du quatrième évangile: RSR 83 (1995) 217 – 239 = ders., Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium*, in : ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Theologischer Verlag ²2004, 105 – 126.

3.2 Die theologische Bedeutung

Die theologische Bedeutung des Johannes-Prologs hängt eng mit der literarischen zusammen und ergibt sich aus ihr. Die Bewegung geht im Prolog vom Ewigen Wort, das beim Vater war und göttlichen Wesens ist, hin zu den Menschen. Die Präexistenz des Göttlichen Wortes sichert seine göttliche Herkunft und damit seine Verlässlichkeit.

Heutige Leserinnen und Leser haben gleichwohl mit einer solchen Vorstellung von einem als Person von Ewigkeit her existierenden Wort ihre Verständnisschwierigkeiten. Die kirchliche Lehre vom Dreifaltigen Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist – ist hier grundgelegt. Sie ist heute zugleich Eckpfeiler des christlichen Glaubens, aber auch Stein des Anstoßes. Wie lässt sich vom Text des Johannesevangeliums her die Vorstellung von einem von Ewigkeit her bei Gott gegenwärtigen, persönlichen Wort verständlich machen?

Im Rückblick auf unsere Auslegung der ersten Verse des Prologs lässt sich festhalten, dass die Vorstellung von dem Ewigen Wort, das beim Vater ist und dann zu den Menschen kommt, in der Weisheitsliteratur vorgeprägt ist. Die Göttliche Weisheit, so sahen wir, war bei Gott und nahm dann ihre Wohnung unter den Menschen. Sie suchte bei ihnen Aufnahme zu finden, und denen, die sie aufnahmen, verhiess sie Glück und Leben. Eben so muss auch die Rede von Jesus als Ewigem Logos verstanden werden. Die neue »Bibelübersetzung in gerechter Sprache« spricht vom Logos als Weisheit sogar in der femininen Form, entsprechend der hebräischen *chokmah* und der griechischen *sophia*. Göttlicher Ursprung und göttliche Würde stehen also im Dienst der Sendung.

Von dieser Sendung des Logos ist im Prolog schon früh die Rede – nach der hier vorgetragenen Auslegung früher, als oft angenommen. Bereits in V. 4 ist vom Logos als Leben und Licht der Menschen die Rede – einem Licht, das in der Finsternis scheint, also aufgenommen werden will, aber keine Aufnahme findet. Damit ist klar die Aufnahme im Glauben gemeint, und ihm entspricht das Wort, das nicht nur existiert, sondern das gesprochen wird und angenommen werden will.

Es verwundert nicht, dass bei den Versen über den Täufer dann auch ausdrücklich vom Glauben an Jesus, das Licht, die Rede ist, zu dem das Zeugnis des Täufers hinführen soll: »Dieser kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen.« (Joh 1,7) Der Glaube, den die Verkündigung und das Zeugnis des Johannes wecken sollen, ist letztlich nicht ein Glaube an ihn, sondern an denjenigen, den er verkündet und der seit dem Beginn des Prologs in Anlehnung an die ersten Verse der Genesis das Licht genannt wird, der Logos als göttliches Offenbarungswort. Ausdrücklich wird in V. 8 noch einmal festgehalten, dass Johannes selber nicht das Licht war, sondern

nur dessen Zeuge. Seine Aufgabe besteht darin, zum Glauben an Jesus als das wahre Licht zu führen (vgl. V. 9).

In den Versen 9 – 13 wird das unterschiedliche Geschick des göttlichen Lichtes bei den Menschen beschrieben. »Die Seinen« nehmen das göttliche Licht im göttlichen Wort nicht auf. Dies gilt freilich nur von den Menschen, insofern sie auf sich gestellt sind und ihnen die Gnade des Glaubens noch nicht geschenkt worden ist. Leben sie in und aus dieser Gnade, d. h. sind sie »aus Gott geboren«, dann können sie das Licht auch an- und aufnehmen, und so werden sie, was sie sind: Kinder Gottes.

Auch in den folgenden Versen zeigt sich, dass der Göttliche Logos nicht einfach als Substanz gedacht ist oder als Ereignis, in dem die göttliche Herrlichkeit anschaulich wird wie damals auf dem Sinai. Die Verse 14 und 16 des Prologs spielen weniger auf die erste Gotteserscheinung auf dem Sinai in Ex 19 als die zweite in Ex 33 an. Dabei hatte sich gezeigt, dass Johannes die Worte frei wiedergibt, die Mose bei der Theophanie nach dem ersten Bundesbruch vernimmt. Johannes lehnt sich hier an die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, an, und danach ist der Gott, der Mose erscheint, »voller Huld und Wahrheit«. Mit dem Begriff der »Wahrheit« ist damit aber ein johanneischer Schlüsselbegriff gegeben. Er bezeichnet die göttliche Offenbarung, die Jesus bringt und die dem Menschen Aufschluss über sich selbst vor Gott gibt. »Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege«, so sagt Jesus in seiner letzten »Offenbarungsrede« vor Pilatus in Joh 18,37. Erneut zeigt sich, dass der Johannes-Prolog eine Dynamik vom Ewigen Wort bei Gott hin zum unter den Menschen verkündigten und bezeugten Wort besitzt. Diese Dynamik ist bereits im Prolog selber angelegt.

In den letzten Versen des Prologs wird die Formel von der »Gnade und Wahrheit« noch einmal aufgegriffen: »Denn das Gesetz kam durch Mose, die Gnade und Wahrheit kamen durch Jesus Christus« (V. 17). Das, was da durch Jesus Christus kam, wird dem von Mose übermittelten Gesetz gegenübergestellt, wird also der gleichen Ordnung angehören. Es handelt sich um zwei Weisen, wie Gottes Wort die Menschen erreicht: als »Gesetz« bzw. »Weisung«, die den Menschen von außen erreicht, oder als »Gnade und Wahrheit«, indem das Wort der göttlichen Selbsterschließung so verliehen wird, dass es dem Menschen von innen her aufgeht kraft der ihm von Gott gewährten Gnade. Man kann die beiden Heilsordnungen auch so einander gegenüber stellen, wie es der letzte Verse tut: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (V.18). Erneut geht es um die Botschaft von Gott. Nur der kann sie vollgültig vermitteln, der aus dem Schoß des Vaters kommt.

Wir sehen: schon im Prolog selbst gibt es eine Dynamik, eine Bewegung vom bei Gott subsistierenden Ewigen Wort zum verkündigten Wort, das Glauben wecken will. Diese Dynamik setzt sich innerhalb des Johannesevangeliums fort.

Vom personalen Wort Gottes ist hier nicht weiter die Rede, wohl aber vom Wort Jesu, das Glauben wecken will und auch tatsächlich weckt, freilich auch auf Ablehnung stoßen kann. Dieser Zusammenhang zeigt sich vor allem in der ersten Hälfte des Johannesevangeliums, den Kapiteln 2 – 12 nach der Einleitung von Kap. 1. Gelegentlich kann hier vom Glauben an ein Einzelwort Jesu die Rede sein wie in Joh 2,22 (die Jünger) oder 4,50 (der Hauptmann von Kafarnaum). An den anderen Stellen geht es mehr um den Glauben an Jesu Offenbarungswort als solches. Die Samariter kommen zum Glauben an Jesus aufgrund seines persönlichen Wortes, und nicht nur aufgrund des Zeugnisses der Samariterin (4,41). In den folgenden Kapiteln sehen wir Jesus in Auseinandersetzung mit seinen jüdischen Zuhörern in Galiläa und Jerusalem. In Joh 6,60 sagen die Zuhörer Jesu in der Synagoge von Kafarnaum, die seine Rede über ihn als Lebensbrot gehört haben: »Dieses Wort ist hart, wer kann es hören?« Sie verweigern also den Glauben, und viele, selbst von seinen Jüngern, gehen fort (V. 66). Dieselbe Spannung zwischen Wort Jesu und Verweigerung des Glaubens finden wir bei den großen Kontroversen im Tempel von Jerusalem in Joh 7 – 10. Der Konflikt spitzt sich zu in dem Streitgespräch zwischen Jesus und den Vertretern der jüdischen Obrigkeit in Joh 8,31 – 58. Viermal ist hier vom »Wort« Jesu die Rede (Vv. 31.37.43. 51). Immer geht es darum, ob seine Zuhörer es annehmen oder nicht. Die einen kommen zu einem anfänglichen Glauben (V. 31), die andern (oder die gleichen) müssen sich aber sagen lassen, sie behaupteten zu Unrecht, sie seien Nachkommen Abrahams (V. 37). Sie sind unfähig, Jesu Wort in sich Raum greifen zu lassen (V. 43). Nur wer Jesu Wort bewahrt und hält, dem ist ewiges Leben verheißen (V. 51).

In dem langen Text Joh 9,1 – 10,21 schließen sich an die Heilung des Blindgeborenen ausgedehnte Kontroversen an, bei denen die meisten Zeugen des Wunders nicht zum Glauben kommen oder diesen zumindest nicht bekennen wollen. Eingeschoben erscheint dann die Rede von Jesus als Gutem Hirten. Sie steht hier freilich durchaus sinnvoll an ihrer Stelle, denn es geht um den legitimen Anspruch, das Volk Gottes zu leiten. Am Ende dieser Rede (Joh 10,19) wird von einer Spaltung unter den »Juden« aufgrund »dieser Worte« (der Hirtenrede) berichtet. Die einen erklären Jesus für verrückt oder besessen, die andern bezweifeln das, nachdem er dem Blinden die Augen geöffnet hat. Am Schluss von Joh 1 – 12 hält Jesus noch einmal fest, dass sein Wort über Leben und Tod entscheidet, da es letztlich Gottes Wort ist (12,48ff.).

Die gleiche Bewegung vom personalen Wort Gottes, das man schaut und anfassen kann, zu demjenigen, das man hört, gibt es im Übrigen im sog. Prolog des Ersten Johannesbriefes 1 Joh 1,1 – 4:

»¹ Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort

des Lebens. ² Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. ³ Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. ⁴ Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist.«

Dreierlei fällt an diesem Text im Vergleich mit dem Prolog des Johannesevangeliums auf. Zunächst ist nicht einfach vom »Wort«, sondern vom »Wort des Lebens« die Rede. Diese Verdeutlichung führt dazu, dass in V. 2 sogar nur noch vom »Leben« als Subjekt die Rede ist. Der zweite Unterschied liegt darin, dass dieses Leben bzw. Lebenswort mit allen Sinnen wahrgenommen und aufgenommen wird. Es wird also nicht nur geschaut, sondern auch betastet und gehört. Daraus ergibt sich drittens, dass das Hören des Wortes konstitutiv zu seiner rechten Wahrnehmung gehört. Keine geschaute Theophanie und keine rein körperliche Wahrnehmung kann es ersetzen.

Kehren wir von hier aus noch einmal an den Anfang des Johannes-Prologs zurück. Wir haben versucht, dem Anstoß zu begegnen, den die Rede von einem von Ewigkeit her bei Gott gegebenen personalen Wort Gottes auslösen kann. Das Johannesevangelium zeigt, dass dieses personale Wort sich in der Geschichte ausspricht. Der Erste Johannesbrief greift diesen Gedanken auf und führt ihn weiter. Es gilt freilich auch das Umgekehrte festzuhalten: das Wort, das Jesus verkündet und in dem er verkündigt wird, hat seine letzte Wurzel in Ihm, der am Herzen des Vaters ruht und von dort Kunde bringt. Das gesprochene Wort hat seine Wurzel im personalen Wort bei Gott. Das ist die provokative Aussage des Christentums, an der sich von Anfang an die Geister scheiden. Der Konflikt wird im Johannesevangelium voraus genommen. In der letzten großen Kontroverse im Tempel kommt Jesus zu der Aussage: »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30). Jesus wird das rechtfertigen mit einem Rückgriff auf die Schrift Israels, die von allen Israeliten (wohl vor dem Bundesbruch bzw. nach erfolgter Versöhnung mit Gott) sagt: »Ihr seid Götter« (Ps 82,6, zitiert in Joh 10,34).⁵¹ Jesu Wort wird hier freilich nicht angenommen, sondern man sucht nach Steinen, um ihn zu steinigen, und versucht ihn festzunehmen. Ähnlich provokativ ist bereits der Johannes-Prolog. Im Lichte der Schrift Israels müsste er nicht zwischen Christen und Juden stehen, sondern könnte sie verbinden.

51 Vgl. J. Beutler, »Ich habe gesagt: Ihr seid Götter«. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36, in: G. Gäde, Hrsg., Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres (Theologie. Forschung und Wissenschaft 14), Münster: LIT Verlag 2005, 101–113. [S. o. in diesem Band SS 125–138.]

Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der »relecture«*

Zu Beginn der johanneischen Abschiedsreden findet sich ein einleitendes Jesuswort, das in seiner sprachlichen Gestalt im Neuen Testament einmalig da steht. Nach dem Fortgang des Judas sieht Jesus die Stunde seiner eigenen Verherrlichung kommen und kündigt sie in einem fünfzeiligen hymnischen Redestück an. Auf der einen Seite fällt an dem Jesuswort von Joh 13,31f. die fünfmalige Wiederholung des verwendeten Verbs auf. Sie sucht im Neuen Testament ihres gleichen. Auf der anderen Seite zeigt sich innerhalb der genannten fünf Zeilen eine Zeitverschiebung. Während die ersten beiden Zeilen auf die Verherrlichung Jesu zurückzublicken scheinen, blicken die beiden letzten voraus, durch die dritte Zeile vorbereitet. Wie sind diese Beobachtungen zu erklären?

1. Joh 13,31f. in der neueren Diskussion

Die Mehrzahl der neueren Ausleger sieht in unserem Text eine Schöpfung des Vierten Evangelisten und erklärt das auffallende Zeitgefälle durch eine Dialektik der johanneischen Theologie der Verherrlichung Jesu. Die auffallende Form des fünfzeiligen hymnischen Textfragments wird dabei in der Regel nicht weiter problematisiert. Der Evangelist Johannes sieht im Augenblick des Fortgangs des Judas die »Stunde« Jesu gekommen. Auf diese Stunde lässt sich sowohl zurück- als auch vorausschauen. Im Gekommensein der »Stunde« lässt sich auch schon auf sie zurückschauen, und damit auf die bereits erfolgte Verherrlichung Jesu sowie des Vaters in ihm. Insofern Jesus aber in die Passion auch erst hineingehen muss, kann von dieser »Stunde« aber auch futurisch gesprochen werden. Dies ist

* Erstveröffentlichung in A. Dettwiler, U. Poplutz, Hrsg., Studien zu Matthäus und Johannes. Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire (ATHANT 97) Zürich: Theologischer Verlag 2009, 221 – 231.

in den beiden letzten Zeilen der Fall. Der mittlere Vers würde dann den Übergang vorbereiten.¹

Freilich führt der hymnenartige Klang der Versgruppe bei den Autoren auch gelegentlich zu der Annahme eines vorgegebenen Textes, der dann ganz oder zum Großteil vom Evangelisten übernommen worden wäre. Nach R. Bultmann² hat der Evangelist von dem fünfzeiligen hymnischen Fragment die ersten vier Zeilen der von ihm angenommenen Quelle gnostischer Offenbarungsreden entnommen. Die fünfte Zeile hätte er hinzugefügt, um den eher zeitlosen Text in die Passion Jesu einzubinden. Eine Schwierigkeit bleibt bei dieser Annahme der johanneische Klang des ganzen Abschnitts, der in seinem Vokabular eher auf die Septuaginta als auf gnostische Parallelen zurückzugreifen scheint.

Diese Beobachtung könnte der Grund dafür sein, dass nach S. Schulz³ der Evangelist hier eher einen »Menschensohn-Hymnus« verwendet hat, den er selbst entworfen hatte, etwa als ein »Triumphlied«, wie Schulz den Text im Anschluss an W. Heitmüller genannt hat. Auf diese Weise wird das charakteristische Vokabular des Textes besser erklärt. Freilich bleibt das Problem des Zeitgefälles innerhalb der Texteinheit, das so nicht recht erklärt werden kann.

Nach anderen Autoren verwendet der Evangelist in Joh 13,31 f. frühchristliche Tradition, nicht notwendigerweise aus der Werkstatt des Evangelisten. So sieht U. Schnelle⁴ in Joh 13,31 f. ohne die textkritisch nicht voll gesicherte dritte Zeile einen »viergliedrigen Hymnus« vorjohanneischen Charakters. Er nimmt Motive von Jes 52,13 LXX auf (die Motive vom »Erhöht-« und »Verherrlichtwerden«), was gut beobachtet ist. Es bleibt höchstens die Frage, wieweit vor und außerhalb Johannes diese Motivkombination neutestamentlich schon nachweisbar ist. Was das Zeitgefälle anlangt, geht Schnelle vor allem von dem »jetzt« der ersten Zeile aus. Es spricht weniger aus der geschichtlichen Situation Jesu an der Schwelle der Passion als aus derjenigen der textexternen Leser zur Zeit des Evangelisten. Dem

1 Vgl. in diesem Sinne R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III, HThK IV/3, Freiburg i.Br. u. a. 1975, 56; R.E. Brown, The Gospel According to John II, AnCB 29 A, Garden City 1970, 610; A. Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters, FRLANT 169, Göttingen 1995; C. Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden, WUNT 95, Tübingen 1997, 16–19, hier: 19; J. Frey, Johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 134.136; ders., Johanneische Eschatologie III: Die johanneische Eschatologie, WUNT 117, Tübingen 2000, 123 f.; J. Zumstein, L'Évangile selon Saint Jean, CNT IVb, Genève 2007, 50 f.

2 R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, Göttingen 1941, 401 Anm. 5.

3 S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes, NTD IV, Göttingen 1972, 178; ders., Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, Göttingen 1957, 120–122. Hier rechnet Schulz noch mit einem vorjohanneischen Hymnus.

4 U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK IV, Leipzig 1998, 223–225.

dürfte zustimmen sein. Die Frage ist dann nur, wie die letzten zwei Zeilen des Textes zu erklären sind. Nach Schnelle lässt sich die Verschiebung von der bereits vorausgesetzten zu der noch zu berichtenden Passion Jesu gleichfalls aus der Sicht der textexternen nachösterlichen Lesergemeinde erklären: »Nur sie kann das gleiche Ereignis als bereits geschehen und zugleich auf der Erzählebene noch ausstehend verstehen.«⁵ Freilich bleibt hier noch einmal Stoff zum Nachdenken.

2. Textgestalt und Übersetzung

Sieht man von dem nicht gesicherten Artikel vor dem Jesusnamen in V. 31a ab, dann stellt sich das gravierendste textkritische Problem der Versgruppe mit der dritten Zeile des hymnischen Fragments: εἰ θεὸς ἔδοξάσθη ἐν αὐτῷ. Von Soden⁶ und Nestle-Aland²⁷ setzen es in eckige Klammern und überlassen es dem Ausleger, ob er die Zeile einbeziehen will oder nicht. Neuere Ausleger vor allem aus England wie E.C. Hoskyns,⁷ R.H. Lightfoot⁸ und C.K. Barrett⁹ entscheiden sich gegen den Langtext; zu ihnen kommt U. Schnelle¹⁰ in Deutschland. Der Grund für diese Entscheidung liegt vor allem in der unbefriedigenden äußeren Bezeugung der umstrittenen Zeile. Sie fehlt unter den griechischen Majuskeln in P⁶⁶ Ⳁ* B C* D L W, unter den Minuskeln u. a. in der Handschriftengruppe 1 sowie in einer Reihe alter Übersetzungen, dabei in der syrischen und koptischen Version, freilich nicht den ältesten. Die Autoren, die sich für die Kurzfassung entscheiden, nehmen Dittographie aus der nächsten Zeile an und verweisen im Übrigen auf die textkritische Regel, im Zweifelsfall sei der kürzere Text vorzuziehen.

Die Mehrzahl der neueren Ausleger sowie der Übersetzungen des Neuen Testaments in moderne Sprachen zieht gleichwohl den Langtext vor. Die Argumente sind u. a. von B.M. Metzger¹¹ zusammengetragen worden. Unter den griechischen Majuskeln ist er von Ⳁ² A C² Θ Ψ bezeugt, unter den Minuskeln von der Familie 13, der Handschrift 33 und dem Mehrheitstext; unter den Übersetzungen von der lateinischen Textversion, der sahidischen und einem Teil der bohairischen; bei der syrischen Überlieferung von der Peschitta. Dazu kommt als sehr gewichtiger Zeuge Origenes in einem Lemma. Der Kurztext könnte nach

5 Schnelle, ebd., 225.

6 H. Frh. v. Soden, Griechisches Neues Testament. Text mit kurzem Apparat (Handausgabe), Göttingen 1913, z. St.

7 E.C. Hoskyns, The Fourth Gospel II/F.N. Davey (Hg.), London 1941, 525.529.

8 R.H. Lightfoot, St. John's Gospel. A Commentary, Oxford 1960, 256 f.

9 C.K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK, Göttingen 1990, 441.

10 Schnelle, Joh (s. Anm. 4), 224.

11 B.M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart²1998, 205 f.

dieser Lesart durch Homoioteleuton entstanden sein. Lässt man die umstrittene Zeile V. 32a weg, dann schließen sich die beiden folgenden Zeilen nicht sehr glücklich an. Der Übergang vom Aorist zum Futur kommt ganz unvermittelt. Die beiden Satzglieder V. 32b und V. 32c beginnen beide mit καί, was auf jeden Fall keinen Parallelismus mehr ergibt wie in den ersten beiden Zeilen des Textes. Der Text bleibt so auch sprachlich hart. Wir bevorzugen daher mit den meisten neueren Auslegern und Übersetzungen den Langtext. Die Tatsache, dass seit der Zeit der ältesten griechischen Manuskripte die Textzeile V. 32a umstritten war, könnte freilich auch als Indiz dafür gewertet werden, dass das Zeitgefälle innerhalb der Versgruppe Joh 13,31c–32 von Anfang an als problematisch empfunden wurde und der Übergang in V. 32a nicht alle Abschreiber befriedigte.

Ein letztes textkritisches Problem stellt sich mit dem ἐν αὐτῷ in V. 32b. Der Sinn ist offenbar reflexiv, und so könnte man es auch als ἐν αὐτῷ lesen.¹² Dem entspricht das vielfach bezeugte ἐν ἑαυτῷ. Es könnte eine Verdeutlichung der reflexiven Form darstellen. Die ältesten Handschriften lesen das Pronomen ohne das ε. Der Sinn der Zeile wird dadurch nicht verändert.

Was die Übersetzung angeht, so wird gelegentlich V. 13,31d wiedergegeben mit: »und Gott hat sich in ihm verherrlicht«, mit einem intransitiven Verständnis des ἐδοξάσθη.¹³ Dies Verständnis würde freilich dem wechselseitigen Handeln von Sohn und Vater nicht gerecht und scheitert an Joh 17,1.4f.

3. Der Kontext

Gegenüber dem voranstehenden Kontext bedeutet Joh 13,31 eine deutliche Zäsur. Die erzählerische Einleitung in V. 31ab stellt eine Verbindung zum Fortgang des Judas in V. 30 her, wobei das gleiche Verb Verwendung findet (ἐξήλθεν). »Judas« als Subjekt ist dann in V. 31a zu ergänzen, was auch in neueren Übersetzungen geschieht. Mit dem Fortgang des Judas nimmt das Passionsgeschehen seinen unaufhaltsamen Verlauf. Die »Stunde« Jesu ist gekommen. Auf sie dürfte das vñv zu Beginn des Jesuswortes verweisen. Es reicht also in seiner Bedeutung weit über den Fortgang des Judas hinaus und nimmt offenbar das Ganze der »Stunde« Jesu in den Blick.

Die Frage, ob mit Joh 13,31 die Abschiedsreden Jesu nach Johannes beginnen¹⁴ oder ob man deren Anfang eher schon in Joh 13,1¹⁵ oder erst in Joh 14,1¹⁶

12 Vgl. ebd., 206.

13 So G.B. Caird, *The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics*, in: NTS 15 (1969), 265–277, zuletzt aufgenommen von H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT VI, Tübingen 2005, 603 f., mit Berufung auf Septuaginta-Parallelen.

14 So die Mehrzahl der Ausleger, zuletzt auch H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*,

gegeben sieht, können wir hier unerörtert lassen. Auf jeden Fall setzt mit Joh 13,31 eine »Ouvertüre«¹⁷ zu den Abschiedsreden ein, in der wichtige Themen angekündigt und vorbereitet werden wie das »Kommen« der »Stunde« Jesu (17,1), seine »Verherrlichung« (16,14; 17,1.4.5), sein »Fortgehen« (14,2–5.28; 16,5.17.28) und sein Liebesgebot (Joh 15,9–17). Der »Menschensohn«-Titel begegnet in Joh 13,31c innerhalb des Johannesevangeliums zum letzten Mal, bleibt aber durch das Thema der »Verherrlichung« weiter in den Abschiedsreden präsent. Vor allem in Joh 17 wird er durch den »Sohn« ersetzt. So bildet Joh 13,31cd mit 17,1–5 eine literarische und theologische Klammer der Abschiedsreden.

4. Das Zeitgefälle

Eingangs wurde bereits auf das Problem hingewiesen, das sich mit dem eigenartigen Zeitgefälle von Joh 13,31c–32 stellt. In V. 31cd erscheint die Verherrlichung des Menschensohnes und diejenige Gottes durch ihn als ein Ereignis der Vergangenheit. Der Aorist ist in der Regel ein Vergangenheitstempus. Es ließe sich denken, dass hier ein »gnomischer Aorist« gegeben sei, der zeitlich offener sei und sich auch auf Zukünftiges beziehen könne.¹⁸ Im gegebenen Kontext ist aber doch wohl eher an ein zeitlich zurückliegendes Ereignis gedacht.

Das einleitende *vōv* verweist auf die jetzt eingetretene »Stunde« Jesu. Gelegentlich kennzeichnet es bei Johannes die eschatologische Stunde ganz allgemein. Dies ist etwa in Joh 4,23 der Fall, wo Jesus der Samariterin verkündet, die Stunde käme und sei jetzt da, in der die wahren Verehrer Gottes ihn in Geist und Wahrheit anbeten würden. Ähnlich spricht Jesus in Joh 5,25 davon, dass die Stunde komme und jetzt da sei, in der die Toten die Stimme des Menschensohnes

BZNW 122, Berlin/New York 2004; *Zumstein*, *L'Évangile* (s. Anm. 1). Einige Autor(inn)en sehen dabei das Ende der Abschiedsreden bereits in Joh 16,33 gegeben: *F.F. Segovia*, *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991; *C. Hoegen-Rohls*, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT II/84, Tübingen 1996.

15 So *F.J. Moloney*, *The Gospel of John*, Sacra Pagina IV, Collegeville 1998; *Thyen*, *Joh* (s. Anm. 13).

16 So *R. Schnackenburg*, *Joh III* (s. Anm. 1); *J. Beutler*, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, SBS 116, Stuttgart 1984. [Jetzt erweiterte englische Ausgabe: *Do Not Be Afraid. The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14)* (NSKE 6), Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011.]

17 *Brown*, *John II* (s. Anm. 1), 605, und *G.R. Beasley-Murray*, *John*, WBC 36, Nashville ²1999, 245, sprechen von »Introduction«, *K. Wengst*, *Das Johannesevangelium II*, ThKNT IV/2, Stuttgart 2001, 109, spricht von »Einleitung«.

18 Vgl. zu dieser Möglichkeit *F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979, § 333.

hören würden. An beiden Stellen gibt es ein Gefälle von Vergangenheit und Gegenwart, im zweiten Text kommt auch die Zukunft zur Sprache.

In dem Abschnitt, mit dem bei Johannes das öffentliche Leben Jesu schließt (Joh 12,20–36), spricht Jesus davon, dass »jetzt« das Gericht über diese Welt ergehe und der Fürst dieser Welt herausgeworfen werden würde (Joh 12,31). Es ist aber das gleiche »jetzt«, in dem die Seele Jesu angesichts seiner bevorstehenden Passion erschüttert wird (Joh 12,27). Gerade in diesem Text zeigt sich der Zusammenhang zwischen dem »jetzt« der Stunde Jesu, seiner Verherrlichung und derjenigen des Vaters durch ihn. Jesus beginnt seine letzte öffentliche Rede vor seinen jüdischen Zuhörern nach dem Eintreffen der »Griechen«, um ihn zu sehen, mit den Worten: »Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird« (Joh 12,23). Offen ist von seinem Tod die Rede, und die Jünger werden aufgefordert, als treue Diener dort zu sein, wo ihr Herr hingehen musste (Joh 12,24–26). Jesus ist »jetzt« innerlich erschüttert und fragt sich, ob er den Vater bitten solle, ihn aus dieser Stunde zu erretten. Doch er verwirft den Gedanken, da er ja gerade dieser Stunde gerecht werden müsse (Joh 12,27). Es folgt die Bitte Jesu im Gebet an den Vater, dass dieser seinen Namen verherrlichen möge. Eine Himmelsstimme verkündet: »Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen« (Joh 12,28). Auf den ersten Blick fällt hier eine Entsprechung zwischen dieser Stelle und Joh 13,31f. auf. Es bleibt freilich der Unterschied, dass hier in Joh 12,28 von der Verherrlichung des Gottesnamens die Rede ist und nicht von derjenigen Jesu oder des Menschensohnes. Auf welcher Zeitstufe diese anzusetzen ist, lässt sich dem Text in Joh 12 nicht ohne weiteres entnehmen.

Andere Texte im Johannesevangelium sehen die »Verherrlichung« Jesu ganz allgemein mit seiner Vollendung bzw. seiner »Stunde« verknüpft. Dies ist der Fall in Joh 7,39, wo darauf hingewiesen wird, dass die Zuhörer Jesu Wort von der Gabe eschatologischen Wassers als Bild für den zu gebenden Geist noch nicht verstehen konnten, da Jesus noch nicht »verherrlicht« war. Ebenso werden die Jünger erst nach Jesu »Verherrlichung« die Worte der Schrift verstehen, die seinen messianischen Einzug in Jerusalem deuten (Joh 12,16).

Im weiteren Verlauf der Abschiedsreden ist von der »Verherrlichung« Jesu oder des Vaters in ihm fast durchweg im Blick auf die Zukunft die Rede. Der Vater wird im Sohn verherrlicht werden, wenn die Gebete der Jünger in Jesu Namen erhört werden (Joh 14,13). Er wird verherrlicht werden, wenn die Jünger mit Jesus verbunden bleiben wie die Reben mit dem Weinstock und so reiche Frucht bringen (Joh 15,8). Der Paraklet wird Jesus verherrlichen, wenn er vom Wort Jesu nimmt und es den Jüngern verkündigt (Joh 16,14). Die wechselseitige Verherrlichung von Vater und Sohn ist auch Gegenstand des Gebets Jesu an dessen Beginn (Joh 17,1.4f.). Dabei kann Jesus freilich auch darauf zurückschauen, dass er den Vater verherrlicht hat durch die Vollbringung des Werkes,

das ihm der Vater aufgetragen hatte (Joh 17,4). Dadurch ist er auch bereits in den Jüngern verherrlicht worden (Joh 17,10).

Rückschauend können wir feststellen, dass die »Verherrlichung« Jesu als des Menschensohnes mit seiner »Stunde« verknüpft ist. Dies zeigt sich vor allem in Joh 12,23 – 31. Eine Bestätigung dieser Sicht zeigt sich vor allem zu Beginn von Joh 13: »Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). Hier wird der Sinn der »Stunde« Jesu auch inhaltlich gefüllt und unmissverständlich mit Jesu Heimgang zum Vater verknüpft.

In Vers 13,32a wird die Verherrlichung des Vaters durch den »Menschensohn« eindeutig in die Zukunft verlegt: »Wenn Gott in ihm verherrlicht sein wird«. Der Sinn des εἶ ist weniger kausal als temporal, wofür es Beispiele im neutestamentlichen Griechisch gibt.¹⁹ Für diesen künftigen Augenblick wird vorausgesagt, dass Gott den Menschensohn »in sich« (wohl: »bei sich«, vgl. Joh 17,5) verherrlichen werde, und zwar bald. Dieses εὐθὺς scheint auf den Augenblick der unmittelbar bevorstehenden Passion und »Erhöhung« Jesu hinzuweisen. Es war zuletzt in Joh 13,30 begegnet, wo berichtet wird, dass Judas auf Jesu Wort hin »alsbald« hinausging, um sein Vorhaben auszuführen. Zuvor hatte Jesus ihn aufgefordert: »Was du tun willst, das tu bald.« (Joh 13,27) Das einzige weitere Vorkommen von εὐθὺς bei Johannes findet sich in Joh 19,34: »und sogleich floss Blut und Wasser heraus«. Hier ist der Tod Jesu bereits eingetreten, und der Beweis dafür wie die Hinweise auf seine Heilsgaben lassen nicht auf sich warten.

Es bleibt das Grundproblem, dass Joh 13,31cd auf die Verherrlichung Jesu und Gottes in ihm zurückschauen, während dies Ereignis in Joh 13,32bc als noch ausstehend dargestellt wird, mit V. 13,32a als Übergang. Wie ist dieser Perspektivwechsel zu erklären?

5. Die Lösung der Spannungen durch die Annahme einer »relecture«

Allein auf synchroner Ebene lassen sich die dargestellten Auslegungsprobleme von Joh 13,31f. nicht wirklich befriedigend lösen. Es war eingangs bereits darauf hingewiesen worden, dass es in der Literatur nicht an Vorschlägen fehlt, die Zeitverschiebung in der untersuchten Versgruppe mit Hilfe der Annahme von literarischen Schichten zu erklären. In die Zeit der johanneischen Literarkritik mit Hilfe der Annahme von durchgehenden Quellschriften hatte R. Bult-

¹⁹ Vgl. *BDR* (s. Anm. 18), § 372,3.

mann²⁰ das Problem zu lösen versucht. Heute wird jedoch davon ausgegangen, dass sich die von ihm angenommene Redequelle gnostischer Inspiration nicht wirklich einsichtig machen lässt. So könnten S. Schulz²¹ oder U. Schnelle²² näher bei der Wahrheit liegen, wenn sie einen johanneischen oder vorjohanneischen Hymnus hinter unserer Versgruppe vermuten. Nur verwenden die genannten Autoren diese Annahme nicht zur Lösung des Problems der sprachlichen Redundanz und des Zeitgefälles in Joh 13,31f. So empfiehlt es sich, diesen diachronen Ansatz noch einmal zu überdenken. Der Rückgriff auf das von J. Zumstein²³ und A. Dettwiler²⁴ entwickelte Modell der »relecture« von Texten könnte dazu geeignet sein. So kann dieser kleine Beitrag auch dazu dienen, J. Zumstein als langjährigen Kollegen und inzwischen auch Freund zu ehren.

Das Auslegungsmodell der Annahme von »relecture« von Texten durch spätere, auf den früheren Text bezogene Textzuwächse geht bei der Literarkritik nicht von den frühesten Schichten aus, sondern von den spätesten. Dies hat den großen Vorteil, dass wir hier auf gesicherterem Boden stehen. Ein Tell wird von den Archäologen auch nicht von der untersten Schicht, dem »bedrock«, aus erschlossen, sondern von der obersten. Von hier führen Sondierungen immer weiter in die Tiefe. Über den Bestand der obersten Schicht herrscht dabei nicht der geringste Zweifel, und auch die unmittelbar darunter liegende kann zumeist mit einiger Sicherheit erschlossen werden.

Ebenso scheint es in der literarischen Analyse von Texten zu sein. Unter den Autoren, die das Johannesevangelium als einen einheitlichen Text lesen, gibt es doch einige, die bei diesem Text mit sekundären Zuwächsen rechnen. Dies gilt vor allem von Joh 21, einem Kapitel, das auch von synchron arbeitenden Exegeten als »Nachtrag« oder »Zusatz« angesehen wird.²⁵ Nicht selten wird der Johannesprolog auch zeitlich nach der Abfassung des Hauptteils des Johannesevangeliums angesetzt.²⁶ Gerade so kann er dann die Funktion einer Einleitung oder Leseanweisung für das Vierte Evangelium erfüllen. Ebenso sind nach vielen Autoren, die sonst das Johannesevangelium als Einheit betrachten,

20 S.o. mit Anm. 2.

21 S.o. mit Anm. 3.

22 S.o. mit Anm. 4.

23 Vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, *ATHANT* 84, Zürich 2004.

24 Vgl. Dettwiler, *Gegenwart* (s. Anm. 1).

25 Vgl. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 45; Schnelle, *Joh* (s. Anm. 4), 314–321. Vgl. hierzu auch J. Beutler, *Der Abschluss des Johannesevangeliums* (Joh 21,20–25), in: J.N. Aletti/J.L. Ska (Hgg.), *Biblical Exegesis in Progress*, *AnBib* 176, Rom 2009, 396–423, hier: 413 f.

26 Vgl. hierzu J. Beutler, *Der Johannesprolog – Ouvertüre des Johannesevangeliums*, in: G. Kruck (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 77–106, mit der neueren Diskussion. [Jetzt oben in diesem Band SS 215–238.]

die späteren Kapitel der Abschiedsreden (Joh 15–17) spätere Zusätze zu einer früheren Abschiedsrede (Joh 13,31–14,31).²⁷ Hier wie auch bei den zuvor genannten Texten bewährt sich das Modell der »relecture«. Vorgefundene Texte werden auf eine neue Situation hin ausgelegt, ohne dass eine eigentliche Korrektur angenommen werden müsste (hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu Bultmanns Schicht der »Kirchlichen Reaktion«). Schließlich können auch Gründe dafür angeführt werden, dass Joh 6 in seinen Kontext als »relecture« des jüdischen Festrahmens im Johannesevangelium eingefügt worden ist.²⁸ Das Kapitel verlegt das mittlere Paschafest des Vierten Evangeliums nach Galiläa, Ort erster christlicher Gemeinden, bezieht stärker synoptisches Überlieferungsgut ein durch Anschluss an Mk 6,6b–8,26, stellt die Rolle des Petrus stärker positiv heraus, weiß von »Juden« als Gegnern Jesu auch in Galiläa und nutzt die Gelegenheit des nahe stehenden Paschafestes, um Worte Jesu über die Eucharistie einzufügen. All dies scheint für eine nachträgliche Lesart des johanneischen Kontextes mit seinem Festzyklus von Pilgerfesten in Jerusalem zu sprechen.

Über diese vier genannten Texte hinaus besteht bei heutigen, vor allem synchron arbeitenden Exegeten wenig Neigung, weitere »Neulesungen« anzunehmen. Der Grund liegt vor allem wohl darin, dass sich in der späteren Phase der Bultmannschule, sei es nun bei J. Becker²⁹ oder bei G. Richter³⁰ und seinen Schülern, die Neigung zeigt, immer ausgedehntere Textabschnitte der »Redaktion« zuzuweisen, mit immer weniger Textanteilen für die »Grundschrift«, so dass H. Thyen³¹ auf dem Weg zu seiner streng textimmanenten Johannesexegese bereits früh dazu kam, den Redaktor den eigentlichen »Evangelisten« zu nennen.

Dies als Vorbemerkung zu dem nun darzustellenden Versuch, Joh 13,31 f. mit Rückgriff auf das Auslegungsmodell der »relecture« zu erklären. Den Ausgangspunkt bildet erneut das Zeitgefälle zwischen den ersten und den letzten

27 So unter den großen Kommentaren *Schnackenburg*, Joh III (s. Anm. 1), 102 f., *Brown*, John II (s. Anm. 1), nennt 582 f. Gründe für die literarische Uneinheitlichkeit der Abschiedsreden. Gegen den Versuch, das »Aufbruchssignal« von Joh 14,31 rein spirituell zu verstehen, vgl. *J. Beutler*, »Levatevi, andiamo via di qui« (Gv 14,31), in: A. Passoni Dell'Acqua (Hg.), »Il vostro frutto rimanga« (Gv 16,16). *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, SRivBib 46, Bologna 2005, 133–143. [Jetzt deutsch oben in diesem Band SS 139–151.]

28 Vgl. *J. Beutler*, Joh 6 als christliche »relecture« des Pascharahmens im Johannesevangelium, in: R. Scoralick (Hg.), »Damit sie das Leben haben« (Joh 10,10) (FS W. Kirchschräger), Zürich 2007, 43–58. [Jetzt oben in diesem Band SS 165–180.] Für sekundär halten Joh 6 auch *B. Lindars*, *The Gospel of John*, London 1972, und *R. Kieffer*, *Johannesevangeliet I–II*, KNT(U) 4 A/B, Uppsala 1987/1988; *ders.*, *John*, in: J. Barton/J. Muddiman (Hgg.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, 960–1000.

29 *J. Becker*, *Das Evangelium nach Johannes I–II*, ÖTK IV/1–2, Gütersloh/Würzburg³1991.

30 *G. Richter*, *Studien zum Johannesevangelium*/J. Hainz (Hg.), BU 13, Regensburg 1977.

31 *H. Thyen*, *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums* [1977], in: *ders.*, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 42–82, hier: 50.

beiden Zeilen des sprachlich gehobenen Textes, mit der dritten Zeile als Übergang. Der spontane Eindruck, den die ersten beiden Zeilen des Textes erwecken, ist der einer Rückschau auf die bereits erfolgte Verherrlichung Jesu. Diesen Eindruck hatte beispielsweise U. Schnelle³² überzeugend formuliert. Bis zu dieser Stelle im Johannesevangelium war von der Verherrlichung Jesu nie im Rückblick die Rede gewesen. Es hatte allenfalls geheißt, die Stunde seiner Verherrlichung sei »gekommen« (Joh 12,23). Im Zusammenhang spricht Jesus von der Notwendigkeit seines Todes: das Weizenkorn muss in die Erde fallen und sterben, nur so wird es Frucht bringen. Auf den Tod Jesu wird also noch vorausgeschaut. Nur einmal wird in den Abschiedsreden davon gesprochen, dass Jesus in den Jüngern »verherrlicht« sei (Joh 17,9), weil er ihnen alles übermittelt habe, was ihm der Vater anvertraut hatte. Hier geht es dann nicht um die Verherrlichung Jesu in seiner »Stunde«. Von dieser ist aber, wie gezeigt, in Joh 13,31f. die Rede.

Es sei deshalb hier vorgeschlagen, in Joh 13,31cd ein Textfragment zu sehen, das auf die bereits erfolgte Verherrlichung Jesu zurückschaut und das in den folgenden drei Zeilen unseres Textes auf die Situation im Abendmahlsaal »neu gelesen« worden ist. Das ausgeprägt johanneische Vokabular schon der ersten zwei Verszeilen spricht dafür, den Ursprung des Zweizeilers in johanneischen Kreisen anzunehmen. Dabei lässt sich an einen liturgischen Hintergrund denken. Die Gemeinde, in der das Johannesevangelium entstand, könnte in einem solchen Bekenntnissatz ihre Zuversicht über die bereits erfolgte Erhöhung und Verherrlichung Jesu und Gottes Verherrlichung in ihm zum Ausdruck gebracht haben. Der Ausdruck, den W. Heitmüller³³ für die ganze Texteinheit gewählt hatte, könnte zumindest für die ersten beiden Textzeilen gelten, nämlich das »Triumphlied«. Verwandte Texte finden sich vor allem in der Offenbarung des Johannes.

Die Schilderung der endzeitlichen Katastrophen wird in der Johannesoffenbarung immer wieder unterbrochen durch Lieder, die die Zuversicht der irdischen wie der himmlischen Gemeinde zum Ausdruck bringen. Im Vorgriff auf das angebrochene Ende sieht sie den Sieg Gottes und des »Lammes« bereits gekommen. So erschallt nach dem Sieg Michaels und seiner Engel über den Drachen eine Stimme vom Himmel: »Jetzt ist er da, der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten: denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und Nacht vor unserem Gott verklagte.« (Offb 12,10) Die Stimme scheint von der Gemeinschaft der Seligen im Himmel zu kommen, die vom Geschick ihrer »Brüder« sprechen oder singen. Die Sprache ist so kultisch geprägt, dass der Text mit den folgenden beiden

32 Schnelle, Joh (s. Anm. 4), 225.

33 Vgl. den Verweis auf W. Heitmüller bei Schulz, Joh, 178 (s. Anm. 3).

Versen im Stundenbuch der Lateinischen Kirche als Hymnus Aufnahme gefunden hat.³⁴ Eine Entsprechung zu Joh 13,31c (νῦν) bildet das einleitende »jetzt« in Offb 12,10 (ἄρτι). Der Sieg über den Satan ist bereits erfolgt, auch wenn die irdische Gemeinde noch Verfolgung und Drangsal ausgesetzt ist.

Schon am Anfang der Offenbarung des Johannes finden sich kultische Lieder im Zusammenhang mit einer himmlischen Liturgie. Zehntausende von Zehntausenden von Engeln, die Ältesten und die Lebenden Wesen besingen den Sieg des Lammes: »Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit (δόξα) und Lob.« (Offb 5,12) Im folgenden hymnischen Fragment heißt es: »Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebühren Lob und Ehre und Herrlichkeit (δόξα) und Kraft in alle Ewigkeit.« (Offb 5,13) Hier sind wir in Sprache und Gedankengut nicht allzu weit von Joh 13,31cd entfernt.

Wenig später lassen sich erneut die Engel hören mit einem himmlischen Lobgesang: »Amen, Lob und Herrlichkeit (δόξα), Weisheit und Dank, Ehre und Macht und Stärke unserem Gott in alle Ewigkeit.« (Offb 7,12)

Es lässt sich denken, dass die Gemeinde des Johannesevangelisten im Rückgriff auf ihre eigene theologische Sprache einen Doppelzeiler wie Joh 13,31cd formuliert, ja vielleicht auch kultisch verwendet hat. Die klassische Formkritik hat in starkem Umfang mit dem Vorhandensein solchen liturgischen Guts im Neuen Testament, vor allem in der Briefliteratur, gerechnet. In der Folgezeit wuchs die Vorsicht gegenüber solchen Versuchen, vorgegebene Texteinheiten und ihren vermutlichen »Sitz im Leben der Gemeinde« zu rekonstruieren. Wo der Anlass besteht, sollte man dennoch nicht auf ein solches Auslegungsmodell verzichten. Bei dem Rückschluss auf den »Sitz im Leben der johanneischen Gemeinde« lassen wir dabei die Vorsicht bestehen. Möglich wäre auch – gerade im Sinne des »relecture«-Modells – eine Erklärung des Doppelzeilers als reiner Textvorlage, die dann in der Folge »neu gelesen« worden wäre.

Die »neue Lesung« des Doppelzeilers versetzt ihn in die Situation des Letzten Mahles Jesu. Dabei wird zunächst eine Unterscheidung getroffen, die sich in der Doppelzeile nicht findet, nämlich zwischen der Verherrlichung Gottes durch den Menschensohn und dessen Verherrlichung durch Gott. Die erste wird nun zur Voraussetzung der zweiten, wobei die Konjunktion εἰ es offen lässt, ob an einen kausalen Zusammenhang oder ein zeitliche Abfolge gedacht ist. Die zweite Möglichkeit würde besseren Sinn ergeben.³⁵ Die Verherrlichung Gottes durch den Menschensohn macht dessen Verherrlichung durch Gott möglich. Und zwar »alsbald« (εὐθύς). Hier wird jetzt die Verherrlichung Jesu durch den Vater (bei »sich«) vom Eintreten der Stunde Jesu oder besser von Jesu Eintreten in seine

34 Die Verse begegnen im Anschluss an Offb 11,17f. in der Vesper des Donnerstags.

35 S.o. mit Anm. 19.

»Stunde« und vom Bestehen dieser »Stunde« abhängig gemacht. Damit werden die Leser zurück in die Situation des Letzten Abendmahls geführt. Jesus kann im folgenden Vers Joh 13,33 von seinem bevorstehenden Fortgang sprechen, woran sich – nach dem Liebesgebot von Joh 13,34f. – der Dialog mit Petrus anschließt. Die Passionsgeschichte kann ihren Fortgang nehmen.

Was hier vorgetragen worden ist, kann ein Vorschlag sein, auf die eingangs gestellten Fragen zu Joh 13,31f. eine Antwort zu geben. Die sprachliche Redundanz der Jesusrede dieser Verse könnte auf die Bearbeitung und »neue Lesung« eines älteren und kürzeren Textes zurückgehen, und das beobachtete Zeitgefälle würde sinnvoll erklärt durch die Versetzung der vorgefundenen Texteinheit in einen neuen literarischen Kontext, den der Leidensgeschichte.

Der Abschluss des Johannesevangeliums (Joh 21,20–25)*

Hundert Jahre Geschichte der Exegese sind gerade in der neueren Zeit eine gewaltige Zeitspanne. Der Schluss des Johannesevangeliums bietet sich geradezu als Schulbeispiel an, wie sich Positionen verändert haben und gelegentlich überraschend am Ende in veränderter Gestalt neu auftauchen. Gerade dies wird sich bei der Untersuchung von Joh 21,20–25 zeigen. Bevor die Positionen zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts und solche des nun angebrochenen Jahrhunderts miteinander verglichen werden, soll hier kurz eine Einführung in den zu untersuchenden Text auf sprachlicher Ebene gegeben werden. Die Kontroversen werden dann vor allem historische und entstehungsgeschichtliche Fragen betreffen.

1. Der Text in seinem Kontext

1.1 Der Kontext der Texteinheit

Mit Joh 21,20–25 schließt nicht nur das 21. Kapitel des Vierten Evangeliums, sondern das ganze Evangelium des Johannes. Das Bewusstsein dieser Tatsache prägt nicht nur die beiden letzten Verse der Texteinheit, sondern die ganze Versgruppe. Der letzte Vers schaut auf das ganze Evangelium unter der Rücksicht seines Inhalts zurück, der voranstehende V. 24 unter der Rücksicht seines Verfassers. Aber auch die Verse 20–23 haben abschließenden Charakter. Die Frage des Petrus nach dem Geliebten Jünger wird zurückgewiesen und er in die Nachfolge zurückgerufen, zu der er schon in V. 19 aufgefordert worden war. Der Kommentar des Autors in V. 23 schließt ein mögliches Missverständnis des

* Deutsche Erstveröffentlichung in J. N. Aletti, J. L. Ska, ed., *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (AnBib 176), Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2009, 397–423; spanische Fassung: *La conclusión del Evangelio de Juan (Jn 21,20–25)*: *Theologica Xaveriana* (Bogotá) 169/60 (2010) 301–327, ursprünglich Vortrag an der Theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Kolumbien), am 19. 8. 2009.

Jesuswortes von V. 22 aus. Jesus hatte nicht angekündigt, dass der Lieblingsjünger nicht sterben werde, sondern nur gesagt, es solle Petrus nicht kümmern, wenn er bliebe, bis Jesus komme. Petrus soll sich damit begnügen, Jesus nachzuzufolgen.

Das Verhältnis von Petrus und dem Geliebten Jünger bestimmt das ganze 21. Kapitel des Johannesevangeliums. Schon in der Szene vom Reichen Fischfang (VV. 1 – 14) fällt der Kontrast zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger auf. Dieser erkennt als erster den unerkannt am Ufer Stehenden und sagt: »Es ist der Herr« (V. 7). Darauf verlässt Petrus als erster das Boot und geht dem Herrn entgegen. Die Liebe, die im Folgenden neu von Petrus eingefordert wird (VV. 15 – 17), braucht der Lieblingsjünger kaum unter Beweis zu stellen. Er hatte seinen Herrn ja auch nie verlassen, im Gegensatz zu Petrus, und stand treu unter dem Kreuz (Joh 19,25 – 27). Ebenso braucht er keinen neuen Ruf in die Nachfolge, wie er im Folgenden an Petrus ergeht (Joh 21,18 – 19). Ja, er wird sogar (Zufall der Wortwahl?) in V. 20 als Nachfolgender geschildert. Die Polarität zwischen den beiden Jüngern wird dann auch die Verse 20–24 bestimmen. Dabei wird der Lieblingsjünger als die Autorität herausgestellt werden, die hinter dem Vierten Evangelium steht (V. 24).

1.2 Aufbau und Ziel der Texteinheit

Die Versgruppe Joh 21,20 – 25 lässt sich in vier Untereinheiten gliedern. Voran steht die Szene VV. 20 – 22 mit einem Redewechsel zwischen Petrus und Jesus. Petrus sieht den von Jesus Geliebten Jünger Jesus nachfolgen und fragt ihn nach dessen Geschick, wohl im Blick auf die Vorhersage Jesu, Petrus werde gebunden und dorthin geführt werden, wohin er nicht wolle. Der Lieblingsjünger wird dabei ausdrücklich mit demjenigen Jünger identifiziert, der beim Letzten Mahl an Jesu Brust gelegen und ihn gefragt hatte, wer ihn verraten werde (Joh 13,23. 25). Es folgt das rätselhafte Jesuswort: »Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? Du folge mir nach« (V. 22). Jesus wiederholt hier den Ruf des Petrus in die Nachfolge, der schon am Ende der vorhergehenden Versgruppe (V. 18 – 19) an ihn ergangen war. Petrus soll sich keine Frage über andere stellen, und er soll sie auch nicht an Jesus richten, sondern dem an ihn ergangenen Ruf in die Nachfolge treu bleiben. Damit ist auch für die Leserinnen und Leser des Vierten Evangeliums eine wichtige Botschaft übermittelt. Sie sollen keine Fragen stellen, die andere betreffen, sondern ihrem Ruf in die Nachfolge Jesu treu bleiben, was immer sie kosten möge.

V. 23 klärt ein mögliches Missverständnis des Jesuswortes, zu dem es in der Tat gekommen war. Unter den »Brüdern«, d.h. Jüngern verbreitete sich die Meinung, der Geliebte Jünger werde nicht sterben. Dies Missverständnis wird in

der Folge zurückgewiesen. Jesus hatte nur gesagt, der Geliebte Jünger solle »bleiben, bis Er komme«. Dieses Bleiben konnte offenbar verschiedene Bedeutungen haben, etwa als Zeuge Jesu oder einer, der ihm bis zuletzt die Treue hält. Spekulationen über den Tod des Jüngers werden damit zurückgewiesen, und die Frage nach seinem Tod bleibt offen. Wichtig ist allein, dass Petrus Jesu Ruf in die Nachfolge befolgt, ohne sich um andere zu kümmern. Damit hält sich die Zielsetzung der Texteinheit bis zu diesem Punkte durch.

Im folgenden Vers 24 wird der Geliebte Jünger überraschend von einer bisher nicht genannten Gruppe als »Zeuge dieser Dinge« und Verfasser »von all diesem« genannt. Die Gruppe wisse, dass sein Zeugnis wahr sei. Auf der literarischen Ebene wird so das voranstehende Evangelium oder zumindest sein Schlussteil als vertrauenswürdig, da von einer bekannten Persönlichkeit verbürgt, hingestellt.

Der Abschlussvers 25 kehrt zum Singular zurück. Der Autor gibt seine Auffassung zu erkennen, alle Welt könne die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste, um die Taten Jesu lückenlos aufzuschreiben. V. 24 wirkt damit rückwirkend wie eine Parenthese. Der Text ist auf zwei Ebenen zu lesen: derjenigen des Autors, der sich am Schluss noch einmal ausdrücklich nennt, und derjenigen eines weiteren Kreises, der seine Glaubwürdigkeit verbürgt.

1.3 Aporien

Auf der rein literarischen Ebene, d.h. synchron gelesen, bietet die gewählte Texteinheit keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Die seit Beginn von Joh 21 hervortretende Polarität zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger wird durchgehalten. Dabei lässt sich eine Verschiebung von der Gestalt des Petrus zu derjenigen des Lieblingsjüngers beobachten. In der ersten Szene (VV. 1 – 14) ist er die beherrschende Figur, und auch noch in den nachfolgenden Dialogen (VV. 15 – 17 und 18 – 19). Erst dann taucht erneut der Lieblingsjünger auf. Petrus fragt nach ihm. Seine Frage wird zurückgewiesen und er erneut aufgefordert, Jesus nachzufolgen. Dann freilich verschwindet Petrus von der Bühne. Es wird nur der Sinn von Jesu Wort über den Lieblingsjünger erklärt und dieser dann als Garant und Verfasser des Vierten Evangeliums deklariert. Dieses ist inhaltlich unabgeschlossen, aber als ganzes glaubwürdig. Damit hat das Vierte Evangelium seinen sinnvollen Abschluss gefunden.

Die Aporien in diesem Abschnitt ergeben sich erst, wenn man über den Text hinaus nach der realen Welt fragt, auf die er sich bezieht und in der er entstanden ist. Die erste Frage, an der sich nach wie vor die Geister scheiden, betrifft die Identität des Lieblingsjüngers: ist er mit der Überlieferung als der Apostel und Herrenjünger Johannes anzusehen, handelt es sich um einen anderen Jesus-

jünger oder ist er vielleicht nur eine literarische Fiktion? Die zweite Frage betrifft den in V. 24 zutage tretenden Jüngerkreis und seine Rolle: handelt es sich um die zeitgenössischen Jünger Jesu zur Zeit des Apostels Johannes oder vielleicht um einen späteren Jüngerkreis, oder begegnen wir hier erneut einer literarischen Fiktion? Schließlich stellt sich an dieser Stelle erneut und verschärft die Frage nach dem Verfasser des Vierten Evangeliums. Gerade wenn die Gleichsetzung mit dem Lieblingsjünger nicht authentisch sein sollte, wer könnte dann dieser Verfasser gewesen sein? Wir werden sehen, dass solche Fragen schon zur Zeit der Gründung des Päpstlichen Bibelinstituts mit Leidenschaft erörtert wurden. Wenden wir uns also zunächst dieser Gründungsphase des Bibelinstituts zu. Wir beginnen dabei mit den liberalen Auffassungen, da nur auf ihrem Hintergrund die Positionen der frühen Vertreter des Päpstlichen Bibelinstituts verständlich werden.

2. Deutungen des Textes um 1909

2.1 Die kritische Exegese

Im Gründungsjahr des Päpstlichen Bibelinstituts konnte die kritische Evangelienforschung bereits auf mehr als ein Jahrhundert Geschichte zurückblicken. Die Entwicklung kann und muss hier nicht nachgezeichnet werden, da dies andernorts bereits behandelt worden ist.¹ In der Mitte dieses Zeitabschnitts stehen die Beiträge der sog. Tübinger Schule, die im Johannesevangelium eine späte Synthese verschiedener Strömungen des frühen Christentums sah. Sie setzen die Entstehung des Vierten Evangeliums kaum vor der Mitte des 2. Jahrhunderts an und bestreiten jeden historischen Wert dieses Evangeliums.

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts tritt die Kritik des Johannesevangeliums in eine neue Phase ein. Das Vierte Evangelium wird zunehmend nicht mehr als literarisch einheitlicher Text betrachtet, sondern Quellen- und Schichtenanalysen unterworfen. Diese Untersuchung der Texte auf ihre literarische Einheitlichkeit hin erhält fortan den Namen »Literarkritik«. Gemeinsam ist den Autoren dieser Epoche, dass sie mit den Tübingern davon ausgehen, das Vierte Evangelium gehe nicht auf den Apostel und Zebedäussohn Johannes zurück. Nach ist ihnen ist es das Werk eines längeren Entstehungsprozesses. Dabei ergeben sich freilich erhebliche Unterschiede bei der Sicht und Darstellung dieses Entstehungsprozesses. Wir können dies nur anhand einiger besonders ein-

1 Vgl. u. a. A. LOISY, *Le quatrième évangile. Les épîtres dites de Jean* (Paris 1921) 18–39; E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. DAVEY (London o. J. [1941]) 8–42.

flussreicher Autoren dieser Zeitepoche darstellen. Göttingen erweist sich dabei als ein wichtiges Zentrum dieses methodischen Neuansatzes.

1904 legt der Göttinger Altphilologe Eduard Schwartz seine berühmt gewordene Untersuchung »Über den Tod der Söhne Zebedäi«² in der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen vor. Gestützt auf Vorgänger im 19. Jahrhundert versucht er den Nachweis zu führen, dass der Zebedäussohn Johannes etwa gleichzeitig mit seinem Bruder Jakobus (vgl. Apg 12,2) unter Agrippa I. (+44 n. Chr.) den Märtyrertod gefunden habe. Hauptzeuge ist das »vaticinium ex eventu« Mk 10,39. Hinzu kommt ein neu entdeckter Text des Papias. Danach kann der Zebedäussohn nicht der späte Verfasser des Vierten Evangeliums sein. Schwartz selbst denkt sich dieses Evangelium in mehreren Phasen entstanden. Den Ausgangspunkt der Literarkritik bilden sog. »Aporien im vierten Evangelium«³, d. h. Unklarheiten, Verdopplungen, Widersprüche im Text, die durch die Annahme literarischer Schichten im Text beseitigt werden. Es ergibt sich ein Modell, nach dem im Johannesevangelium zwischen einem ersten Entwurf, einer Bearbeitung und späteren Interpolationen zu unterscheiden ist. Das ursprüngliche Evangelium erzählte in kurzen Zügen den Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem. Charakteristisch waren hier bereits erste Formen der Jesusreden, noch nicht in Dialogform gekleidet, in denen die Hoheit Jesu zutage tritt. Sie dürfen nicht als historisch gelten. Ein Bearbeiter gleicht das ursprüngliche Evangelium stärker an die Synoptiker an. Auf ihn gehen auch die Texte in Joh 13–20 über den Lieblingsjünger zurück. Ein Interpolator um die Mitte des 2. Jahrhunderts steht bereits in Auseinandersetzung mit der beginnenden vor allem valentinianischen Gnosis. Er fügt den jüdischen Festkreis als Anlass der Jerusalemreisen Jesu hinzu, dehnt die Aktivität Jesu auf zumindest drei Jahre und sein Lebensalter auf fast fünfzig Jahre, auch um anderslautenden Darstellungen der Gnostiker zu begegnen. Auf ihn geht auch Joh 21 und die Identifizierung des Geliebten Jüngers mit dem Apostel und Verfasser des Evangeliums zurück. Hierzu bemerkt Schwartz: »eine merkwürdige Vereinigung von Dichtung und Theologie hat die Gestalt ins Leben gerufen, der die Namenlosigkeit einen höheren Reiz verlieh, als ihr Erfinder selbst gewollt hatte.«⁴

Nach Vorarbeiten veröffentlicht Julius Wellhausen 1908 sein Buch »Das Evangelium Johannis«.⁵ Wellhausen ist Göttinger Kollege von Eduard Schwartz und bedankt sich bei ihm ausdrücklich für die von ihm erhaltenen Anregungen. Gleich ihm legt er eine durchgehende Literarkritik im Sinne der Schichtenanalyse des Vierten Evangeliums vor. Ebenso wie Schwartz unterscheidet er

2 AGWG.PH NF VII 5 (Göttingen 1904).

3 AGWG.PH NF X (1907), 342–372; XI (1908) 115–148, 149–188, 497–560.

4 Schwartz, *Aporien* (1907), 362.

5 Berlin 1908.

zwischen einer Grundschrift und nachfolgenden Bearbeitungen, die in der Regel johanneische Textabschnitte forstschreiben. Die Grundschrift war bereits von einer Hoheitschristologie charakterisiert. Sie beschrieb den Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem, stellte seine Macht in den aufsehenerregenden Wundern dar, zeigte seine Überlegenheit in der Leidensgeschichte auf und endete in Joh 20. Die Hauptschicht der Bearbeitung fügte vor allem Jesusreden hinzu mit einer fortschreitenden Tendenz hin zum Dokerismus. Joh 21 mit seiner Identifizierung des Geliebten Jüngers mit dem Zebedäiden Johannes scheint der jüngsten Schicht anzugehören. Hier ist die ephesinische Tradition aufgenommen. Sie liegt freilich im Widerstreit mit der altkirchlichen Nachricht über den Tod der Zebedäussöhne, auf die sich Wellhausen zusammen mit Eduard Schwartz stützt. Als Zeitpunkt der Entstehung des Vierten Evangeliums denkt sich Wellhausen gleichwohl eher das Ende des 1. Jahrhunderts, d. h. eine Zeit vor dem Ausbrechen der großen römischen Verfolgungen (unter Domitian und Trajan). Gesehen wird der Einfluss des Judentums auf das Johannesevangelium und bestritten eine Abhängigkeit von Philo. Der Entstehungsort dürfte kaum in Palästina liegen, die ursprüngliche Sprache kaum Aramäisch gewesen sein. Literarisch und theologisch gilt: »Der irdische Jesus ist völlig, und von allem Anfang an, in dem himmlischen aufgegangen.«⁶ Das Vierte Evangelium ist Verkündigung über Christus.

Noch unabhängig von den literarkritischen Scheidungen im Johannesevangelium zeigt sich die 1911 postum herausgegebene Johannesstudie von Franz Overbeck.⁷ Ja, sie läuft dieser Richtung sogar ausdrücklich zuwider. Overbeck sieht in Joh 21 eine vom Verfasser absichtsvoll hinzugefügte Ergänzung, die dem vorliegenden Vierten Evangelium erst letztlich Sinn und Richtung gibt. Alles läuft darauf hinaus, den Lieblingsjünger als den Verfasser des Vierten Evangeliums einzuführen. Die spätestens seit A. v. Harnack beliebte These, Joh 21,24–25 als Ergänzung zu Joh 21,1–23 anzusehen, wird vehement verworfen. Sowohl der Lieblingsjünger als auch der Kreis, der seine Autorschaft verbürgt, sind vielmehr fiktiv. Sie sind rein literarische Figuren, die dem Werk Authentizität und Anerkennung sichern sollen. Der Vorschlag Overbecks ist deswegen auch heute noch von Bedeutung, da sich Hartwig Thyen mit ihm identifiziert hat, wie wir im 3. Abschnitt dieses Beitrags sehen werden.

Von besonderer Bedeutung für die Interpretation des Vierten Evangeliums zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind die Beiträge von Alfred Loisy. Er galt dem katholischen Lager später als Hauptvertreter des sog. Modernismus. Der umfangreiche Johanneskommentar des französischen Gelehrten erschien in erster

⁶ Wellhausen, *Evangelium*, 121.

⁷ F. OVERBECK, *Das Johannesevangelium*. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlass hrsg. v. C. A. BERNOULLI (Tübingen 1911).

Auflage 1903.⁸ Zu diesem Zeitpunkt hatten die literarkritischen Modelle der Interpretation des Vierten Evangeliums noch nicht eingesetzt. So betrachtet Loisy das Johannesevangelium im Wesentlichen als einheitliches Werk, mit Ausnahme der Perikope von der Ehebrecherin und von Joh 21. Bei der traditionellen Zuschreibung des Vierten Evangeliums an den Apostel und Evangelisten Johannes bemängelt Loisy die späte Bezeugung. Papias spricht von einem Herrenjünger und einem Ältesten Johannes, äußert sich aber nicht zu deren Rolle bei der Entstehung der johanneischen Schriften. Erst um 180 ist die traditionelle Auffassung bei Irenäus und Herakleon belegt. Tatian abstrahiert von der Verfasserfrage des Vierten Evangeliums, die Aloger bestreiten die apostolische Herkunft. Diese Auffassung wird dann zu Beginn der modernen Bibelkritik wieder aufleben. Loisy schildert hier die Forschungsgeschichte sehr detailliert.⁹ Freilich bildete sich auch bei den kritischen Exegeten kein Konsens bezüglich Herkunft und Verfasser des Vierten Evangeliums heraus, so dass traditionelle und kritische Schule keinen befriedigenden Eindruck hinterlassen. Für Loisy ist das Vierte Evangelium vor allem ein theologisches Buch. Es ergänzt die Synoptiker nicht, sondern interpretiert sie neu im Sinne der Verkündigung des fleischgewordenen Gotteswortes.

Ähnlich wie bei R. Schwartz und J. Wellhausen gilt bei A. Loisy Joh 21 als hinzugefügtes Kapitel. Erst hier wird der Lieblingsjünger (eine nicht notwendig geschichtliche Gestalt) mit einem geschichtlichen Jesusjünger und Apostel identifiziert und zum Autor des Vierten Evangeliums gemacht.¹⁰

Im Jahre 1921 erscheint die zweite Auflage von Loisy's Johanneskommentar.¹¹ Inzwischen gab es, wie gezeigt, mehr als ein Jahrzehnt Literarkritik im Sinne von Quellen- und Schichtenscheidung am Vierten Evangelium. Loisy selbst identifiziert sich nun mit dieser Forschungsrichtung, wobei er die grundsätzliche Zuschreibung dieses Evangeliums an die nachapostolische Zeit beibehält. Seine ausführliche Darstellung der neuen Forschungsrichtung seit 1907 bleibt lesenswert und muss hier nicht wiederholt werden.¹² Loisy selbst vertritt für die Entstehung des Johannesevangeliums das Modell Grundschrift – Redaktion(en). Der letzte Bearbeiter fügt Joh 21 hinzu mit der Identifizierung des Lieblingsjüngers mit dem Verfasser des Evangeliums.¹³ Dessen Persönlichkeit ist vielleicht bewusst in der Schwebe gelassen worden.¹⁴ Der Verfasser der Grundschrift

8 A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903).

9 Loisy, *Évangile* (1903), 36–56; vgl. oben, Anm. 1.

10 Loisy, *Évangile* (1903), 124–125.

11 A. LOISY, *Le quatrième évangile. Les épîtres dites de Jean* (Paris ²1921).

12 Vgl. oben, Anm. 1.

13 Loisy, *Évangile* (1921), 69.

14 Loisy, *Évangile* (1921), 528.

ist für Loisy möglicherweise ein bekehrter Gnostiker.¹⁵ So atmet sein ursprüngliches Werk auch gnostisches Gedankengut im Sinne einer »hohen und nüchternen Gnosis«. ¹⁶ Hier begegnen »mystische Spekulationen« als »symbolische Erzählung«. ¹⁷ Die Grundschrift steht den Mysterienkulten näher als Paulus. Der erste Bearbeiter hat das mystische Evangelium der Grundschrift an die synoptische Tradition angeglichen. Weitere Bearbeitungen fügten u. a. die zukunftschatologischen Aussagen in Joh 5 und Joh 6 hinzu (hier kündigt sich Bultmann an). Die letzte Bearbeitung, auf die auch Joh 21 in seiner Endgestalt zurückgeht, ist wohl erst um 150 n. Chr. anzusetzen. ¹⁸ Es ist kein Wunder, dass sich das katholische Lehramt vor allem mit den Auffassungen dieses französischen Priesters auseinandersetzt.

2.2 Die traditionelle Exegese

Die apologetische Auseinandersetzung mit der modernen Evangelienkritik setzt in der katholischen Kirche vor allem unter dem Pontifikat von Papst Pius X. (1903–1914) ein. Unter Leo XIII. (1878–1903) gab es noch eine vorsichtige Ermutigung zum Gebrauch der biblischen Ursprachen in der Präzisierung der Vulgata, zur Einbeziehung moderner Profanwissenschaften und zur freien wissenschaftlichen Arbeit des Exegeten, wo er lehrmäßig nicht gebunden ist. ¹⁹ Unter Pius X. wandelt sich das Klima. Die moderne Bibelwissenschaft wird nun zunehmend als Gefahr gesehen, die zum Subjektivismus und Modernismus führt. Kennzeichnend für den Pontifikat Pius' X. sind die Antworten der noch 1903 von Leo XIII. ins Leben gerufenen Päpstlichen Bibelkommission auf wohl eher fiktive Fragen, in denen sich die außerkirchliche moderne Bibelkritik ausdrückt. Die Erklärungen der Päpstlichen Bibelkommission werden dabei ausdrücklich als im Gewissen bindend erklärt (DS 3503). Die Gründung des Päpstlichen Bibelinstituts 1909 ist sicher auch in diesem Lichte zu sehen. Es sollte das Römische Lehramt bei der Verteidigung der überlieferten Auslegung der Schrift unterstützen.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass eine frühe Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission das Johannesevangelium zum Gegenstand hat (DS 3398–3400). Sie stammt aus dem Jahre 1907 und hat den Titel »De auctore et veritate historica quarti Evangelii«. Hier werden Gründe für die traditionelle Zuschrei-

¹⁵ Loisy, *Évangile* (1921), 66.

¹⁶ Loisy, *Évangile* (1921), 56.

¹⁷ Loisy, *Évangile* (1921), 56.

¹⁸ Loisy, *Évangile* (1921), 69.

¹⁹ Vgl. die in Auszügen DS 3280–3294 wiedergegeben Enzyklika »Providentissimus Deus« vom 18. 11. 1893.

bung des Vierten Evangeliums an den Apostel und Herrenjünger Johannes gesammelt. Zum einen ist hier die Überlieferung seit dem zweiten Jahrhundert zu nennen, die Zugehörigkeit des Johannesevangeliums zum Kanon von Anfang an, seine frühe handschriftliche Bezeugung und sein liturgischer Gebrauch. Für einen Apostel als Verfasser sprechen für das Dokument auch innere Gründe wie der Zusammenhang des Johannesevangeliums mit den Johannesbriefen, die ihren Verfasser nennen, sowie die Möglichkeit, die Unterschiede zu den Synoptikern mit den Kirchenvätern als durch unterschiedliche Auslegungssituationen bedingt anzusehen. Ausdrücklich wird an der Geschichtlichkeit der im Johannesevangelium berichteten Worte und Taten Jesu festgehalten und eine Auffassung verworfen, die diese Texte rein symbolisch oder allegorisch deutet. In Auszügen aus dem Dekret »Lamentabili« des Heiligen Offiziums, gleichfalls vom Jahre 1907 (DS 3416 – 3418), wird die Auffassung der Bibelkommission vom geschichtlichen Charakter des Johannesevangeliums bekräftigt. Zugleich werden auch moderne Quellenscheidungstheorien in der Evangelienkritik verworfen (DS 3415).

Es ist nicht verwunderlich, dass sich die einzige längere Abhandlung von Leonhard Fonck zum Vierten Evangelium²⁰ genau auf der gezeichneten Linie hält. Gehörte der Autor doch zur ersten Generation der Päpstlichen Bibelkommission, noch bevor er 1909 der erste Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts wurde. Erneut werden die äußeren und inneren Gründe für die »Echtheit« des Vierten Evangeliums im Sinne der Herkunft vom Zebedäussohn Johannes aufgeführt. Die Integrität des Johannesevangeliums wird auch bezüglich der umstrittenen Verse oder Abschnitte Joh 5,4; 7,53 – 8,11 festgehalten. Joh 21 ist wohl vom Verfasser des Vierten Evangeliums hinzugefügt worden²¹. Fonck denkt sich das Johannesevangelium um 96 n. Chr., d. h. unter Domitian, in Kleinasien entstanden²². Es soll die Synoptischen Evangelien ergänzen²³. An seiner historischen Zuverlässigkeit ist gegenüber der Tübinger Schule, aber auch gegenüber neueren, selbst katholischen Autoren, die in ihm eine Verbindung zwischen Verkündigung Jesu und theologischer Reflexion über Jesus sehen (A. Loisy, Th. Calmes), festzuhalten²⁴. So gipfelt der Beitrag von Fonck denn auch in der vollständigen Widergabe des genannten Dekrets der Päpstlichen Bibelkommission und der gleichfalls oben im letzten Absatz aufgeführten Aussagen Papst Pius X. im Dekret »Lamentabili«.

Die Entschiedenheit, ja Härte des Tons bei Fonck ergibt sich aus der Polemik,

20 L. FONCK, *De evangeliiis*. Notae introductoriae et expositoriae (Roma 1909) 64–88: »De Evangelio secundum S. Ioannem«.

21 Fonck, *De evangeliiis*, 76–77.

22 Fonck, *De evangeliiis*, 80–81.

23 Fonck, *De evangeliiis*, 76–77.

24 Fonck, *De evangeliiis*, 82.

die zu Beginn des nun vergangenen Jahrhunderts die Gemüter erhitzte. Autoren wie Fonck sehen in der modernen Bibelkritik zum Zeitpunkt ihres Eindringens auch in die katholische Forschung den Glauben selbst in Gefahr. Das zeigen weitere Beiträge aus seiner Feder. An den Anfang gehört hier seine Schrift »Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift seit 25 Jahren«²⁵. Für Fonck steht zu seiner Zeit die Wahrheit der Schrift im Sinne ihrer göttlichen Inspiration und ihrer Irrtumslosigkeit auf dem Spiel. Letzere bedeutet für ihn, dass sie auch geschichtlich absolut zuverlässig ist, d. h. das in ihr Berichtete auch wirklich geschehen ist.²⁶ Der Beitrag Foncks ist selbst geschichtlich aufgebaut und geht den verschiedenen Ansichten zur Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift außerhalb und innerhalb der katholischen Kirche nach. Dabei bildet die Enzyklika Leo's XIII. »Providentissimus Deus« eine Wasserscheide. Die grundsätzliche Offenheit der Kirche gegenüber der Möglichkeit, von den Naturwissenschaften Korrekturen an überlieferten Auffassungen anzunehmen (die Fonck eher bestreitet), ist nach Fonck dazu benutzt worden, das gleiche auch seitens der Geschichte hinzunehmen. Dies hält er mit der uneingeschränkten Irrtumslosigkeit der Schrift, wie er sie versteht, für unvereinbar. Die Konsequenz seiner Untersuchung bedeutet in der Anwendung auf das Neue Testament, dass auf keinen Fall im Neuen Testament die Überzeugung aufgegeben werden darf, alles in ihm Berichtete sei auch genau so geschehen. Eine Unterscheidung zwischen der Evangelienüberlieferung und der redaktionellen Arbeit der Evangelisten erscheint so nicht erlaubt.²⁷ Dabei hängt natürlich alles an der Annahme von den Evangelisten als (direkten oder indirekten) Augenzeugen.

In einer späteren Monographie kommt L. Fonck noch einmal auf sein Thema zurück.²⁸ Am Anfang steht ein Beitrag »Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft«²⁹, der sich auf der gezeichneten Linie hält. Es folgt ein weiterer mit dem Thema »Unsere Evangelien und die Kritik«³⁰, der den gewählten Standpunkt auf die Auslegung der Evangelien anwendet. Ausgangspunkt ist erneut die Irrtumslosigkeit der Schrift im gekennzeichneten Sinne³¹. Fonck sieht die zeitgenössische Bibelkritik im Rationalismus der Aufklärung begründet. Bis in die Gegenwart sieht er hinter der Bestreitung der »Echtheit« der Evangelien die Weigerung, ihren inspirierten, übernatürlichen Charakter und damit auch denjenigen der in ihr berichteten Worte und Taten Jesu zu sehen. So wird deutlich, dass es Fonck und den von ihm repräsentierten Institutionen

25 L. FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der Schrift in den letzten 25 Jahren* (Innsbruck 1905).

26 Fonck, *Kampf*, 7–10.

27 Fonck, *Kampf*, 202–206.

28 L. FONCK, *Moderne Bibelfragen* (Einsiedeln 1916).

29 Fonck, *Bibelfragen*, 1–92.

30 Fonck, *Bibelfragen*, 93–178.

31 Fonck, *Bibelfragen*, 93.

nicht einfach um biographische Daten der Evangelisten, auch des Vierten Evangelisten, geht, sondern um die Evangelien als Teil der Schrift, die die von Gott geoffenbarte Wahrheit bezeugt. In welchem Sinne die Schrift die »Wahrheit« bezeugt, wird nach heftigen Diskussionen erst das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution »Dei Verbum« weiterführend klären. Es heißt dort: »Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte« (DV 11). Damit ist dann die »Wahrheit« der Schrift von rein naturwissenschaftlichen oder profangeschichtlichen Informationen gelöst und in Verbindung mit der Selbstoffenbarung Gottes zum Heil der Menschen gebracht.

Werfen wir noch einen Blick auf katholische Johanneskommentare der Gründungszeit des Päpstlichen Bibelinstituts und ihre Auffassung zum Abschluss des Johannesevangeliums. J. B. Belser sieht in seinem Johanneskommentar im Verfasser des Johannesevangeliums eindeutig den Apostel und Evangelisten Johannes. Er beruft sich dabei sowohl auf äußere Zeugnisse seit Papias als auch auf das innere Zeugnis des Evangeliums selber als Bericht eines Zeitgenossen und Augenzeugen.³² Joh 21 ist vom Verfasser nachgetragen worden, um einem falschen Verständnis des Jesuswortes über das »Bleiben« des Lieblingsjüngers zu wehren, das besagte, der Jünger werde bis zur Parusie am Leben bleiben. Das habe Jesus freilich so nicht gesagt, so dass der zu erwartende Tod des Jüngers vor der noch nicht unmittelbar bevorstehenden Parusie erfolgen konnte. Jesus hatte nur einen Bedingungssatz aufgestellt, dabei aber die Verwirklichung der Bedingung offen gelassen.³³ Die Verse Joh 21,24–25 sind nach Belser von späterer Hand hinzugefügt. Es muss sich dabei aber um Jünger handeln, die das authentische Jesuswort selbst vernommen haben konnten, vermutlich die zwei in Joh 21,2 namentlich nicht genannten Jünger, die Belser mit den bei Papias genannten Aristion und Johannes, dem Presbyter, identifiziert.³⁴ Auf diese Weise wird die Historizität des Johannesevangeliums bis in Letzte gewahrt und abgesichert.

Wie für Belser steht auch für den Jesuiten J. Knabenbauer die Herkunft des Johannesevangeliums vom Apostel und Lieblingsjünger Johannes außer Frage.³⁵ Anders als Belser schreibt Knabenbauer auch die beiden Schlussverse dem Evangelisten zu. Bei dem rätselhaften Jesuswort von Joh 21,23 betont auch er den Charakter der Aussage als Bedingungssatz, bei dem die Verwirklichung der

32 J. B. BELSER, *Das Evangelium des heiligen Johannes* (Freiburg i. B. 1904) 1–15.

33 Belser, *Evangelium*, 565.

34 Belser, *Evangelium*, 566–567.

35 J. KNABENBAUER, *Commentarius in quatuor s. evangelia Domini N. Iesu Christi. IV Evangelium secundum Ioannem* (CSS Sectio tertia IV; Paris ²1906, repr. 1925) 1–50.

Bedingung offen bleibt. Es entsteht nach ihm aber kein ernstes Problem durch ein Verscheiden des Evangelisten vor der Parusie, da sich das »Kommen« Jesu auch anders deuten lässt. Es kann – wie in Joh 14,3 – vom nachösterlichen »Kommen« Jesu und seines Reiches verstanden werden. In diesem Sinne kann der Lieblingsjünger denn auch »bleiben«, bis Jesus »kommt«. ³⁶ In dem »wir« von Joh 21,24 bezieht der Verfasser die anderen Jünger in sein Zeugnis mit ein. ³⁷ Beide Vorschläge bleiben problematisch und sollten sich nicht durchsetzen.

Von den katholischen Johanneskommentaren dieses Zeitabschnitts ist derjenige des französischen Exegeten Théodore Calmes der zukunftsweisendste. ³⁸ Calmes erkennt die Eigenart des Vierten Evangeliums im Unterschied zu den ersten dreien: es zeigt eine Vertrautheit des Verfassers mit der Allegorie, mit der Symbolik, mit der Dichtung und mit der Theologie. Nur darf daraus nicht mit der radikalen Kritik der Schluss gezogen werden, sein Werk sei rein dichterisch, allegorisch oder symbolisch bzw. als theologischer Traktat aufzufassen. ³⁹

Wie Belser hält auch Th. Calmes die beiden Schlussverse von Joh 21, d. h. Joh 21,24 – 25 für eine Zufügung einer späteren Hand, und kann sich dafür sogar auf Theodor von Mopsuestia berufen. ⁴⁰ Freilich geht er über diesen Vorschlag hinaus und unterscheidet in Joh 21 durchgehend einen »Grundbericht« und eine Redaktion. Dem ersten rechnet er Joh 21,2 – 13.15 – 23 zu. Diese Verse gehen auf den Apostel und Evangelisten zurück, der sie offenbar auf einem gesonderten Blatt hinterließ. Die Redaktion passte dann das Nachtragskapitel seinem Kontext an und fügte nicht nur die Verse 24 – 25, sondern auch 1 und 14 hinzu. ⁴¹ Hier zeigt sich bereits der Einfluss neuerer literarkritischer Entwürfe, und so erweist sich auch unter dieser Rücksicht Th. Calmes als Wegbereiter einer größeren Offenheit auch in der katholischen Johannesexegese gegenüber neueren Methoden und Erkenntnissen, wie sie dann von M.-J. Lagrange weitergeführt werden wird. ⁴²

36 Knabenbauer, *Evangelium*, 600 – 601.

37 Knabenbauer, *Evangelium*, 601 – 602.

38 TH. CALMES, *L'Évangile selon Saint Jean* (EB; Paris 1904). Der Verfasser lehrte zunächst am Grand Séminaire von Rouen und dann an der École Biblique der französischen Dominikaner in Jerusalem.

39 Calmes, *Évangile*, IX.

40 Calmes, *Évangile*, 473.

41 Calmes, *Évangile*, 472.

42 M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon s. Jean* (EB; Paris ³1927).

3. Deutungen des Textes um 2009

Die Deutungen von Joh 20,20 – 25 spiegeln immer noch ein breites Spektrum von einander widerstreitenden Meinungen wider. Zwar erscheint die Annahme vom Zebedäiden Johannes als tatsächlichem Autor des Johannesevangeliums in der wissenschaftlichen Diskussion aufgegeben, doch wird die Rolle dieses Jüngers bei der Entstehung des Johannesevangeliums und sein Verhältnis zum Lieblingsjünger auch weiterhin diskutiert. Der Hauptunterschied zwischen den Diskussionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts und denjenigen der Gegenwart scheint mir darin zu bestehen, dass heute zunehmend zwischen der Textwelt des Vierten Evangeliums und der Welt unterschieden wird, die dieses Evangelium referiert und in der es entstanden ist. So empfiehlt es sich, heutige Beiträge zu Joh 21,20 – 25 einzuteilen nach ihrer entweder historischen oder literarischen Ausrichtung. Es kann hier im Folgenden nur darum gehen, die wichtigsten Forschungsrichtungen aufzuzeigen. Jeder Versuch der Vollständigkeit würde am vorgegebenen Umfang dieses Beitrags scheitern.

3.1 Die geschichtliche Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums

Für Martin Hengel besteht »Die johanneische Frage« in derjenigen nach dem Verfasser des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe.⁴³ Es handelt sich hier um den z. Zt. wohl umfassendsten und fundiertesten Beitrag zu dieser Frage. Der Tübinger Altmeister schließt sich der vor hundert Jahren bereits von A. v. Harnack vorgetragenen These an, das Johannesevangelium und die drei Johannesbriefe gingen auf den von Papias und Eusebius erwähnten Presbyter Johannes zurück, der vom Apostel Johannes zu unterscheiden sei, und liefert dafür sehr ernst zu nehmende Argumente. Natürlich können die Verse Joh 21,24 – 25 dann nicht auf den gleichen Verfasser zurückgehen. Sie sind dann vermutlich von einem Kreis der Schüler des Verfassers hinzugefügt worden, auf den vielleicht auch weitere redaktionelle Arbeit am Vierten Evangelium wie die Einfügung von Joh 15 – 17 an die heutige Stelle zurückgeht.⁴⁴ Auch nach Hengel bleibt dabei das Verhältnis des Presbyters zum Lieblingsjünger eine kaum lösbare Frage. Eben hier findet sich ja die Schnittstelle zwischen der Textwelt und der aus dem Text rekonstruierten historischen Wirklichkeit. Einerseits erscheint der Lieblingsjünger bei Johannes als »ideale Gestalt«, andererseits lässt die Diskussion des Jesuswortes von Joh 21,22 über das »Bleiben« dieses Jüngers dann

43 M. HENGEL, *Die johanneische Frage*. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. FREY (WUNT 67; Tübingen 1993).

44 Hengel, *Frage*, 224 – 225, 258.

doch wieder an eine historische Gestalt denken.⁴⁵ Dabei trägt der Lieblingsjünger nach Hengel ein »Doppelantlitz«, das einerseits an den Zebedäiden Johannes, andererseits an eine Gestalt aus Jerusalemer Priesterkreisen denken lässt, die auch Zugang zum Hohenpriester hat.⁴⁶ Weitere Zuschreibungen des Johannesevangeliums an irgendwelche bekannte Gestalten des Urchristentums wie Johannes Markus, Lazarus oder Paulus werden heute nicht mehr ernsthaft diskutiert.⁴⁷ Insgesamt sind Studien zum Verfasser des Johannesevangeliums und zu seiner Beziehung zum Lieblingsjünger heute eher rückläufig, während zunehmend literarische Fragen in den Vordergrund treten.

3.2 Die literarische Frage nach dem Abschluss des Johannesevangeliums

Bei den Autoren, die in jüngerer Zeit Joh 21 behandelt haben, ist zwischen solchen zu unterscheiden, die einen diachronen, entstehungsgeschichtlichen Ansatz wählen, und solchen, die den Text in seiner literarischen Einheit im größeren Textzusammenhang des Johannesevangeliums ohne Beachtung entstehungsgeschichtlicher Fragen, also synchron lesen. Immer noch überwiegt die Zahl der Autoren, die in Joh 21 einen Epilog oder Nachtrag sehen. Dabei fällt auf, dass auch solche Exegeten, die das Johannesevangelium sonst als literarische Einheit lesen und auslegen, gelegentlich bei Joh 21 eine Ausnahme machen, da hier die Diskontinuität zum voranstehenden Text zu offensichtlich ist. Zu solchen Autoren gehören R. Alan Culpepper⁴⁸ und Udo Schnelle.⁴⁹ Die genannten Beobachtungen können dazu dienen, den literarischen Nachtragscharakter von Joh 21 zu begründen. In jüngster Zeit kommt zu diesem literarkritischen Ansatz im herkömmlichen Sinne ein weiterer hinzu: derjenige der Lesung sekundärer Texte als »*relecture*«, als neue Lesung vorgegebener Texte mit dem Ziel von deren Neuinterpretation. Es mangelt nicht an biblischen Beispielen für ein solches

45 Hengel, *Frage*, 214–219.

46 Hengel, *Frage*, 213–230. Der letztere Gedanke wird auch von anderen Autoren und Autorinnen im Zusammenhang mit der Verfasserfrage behandelt, so aus dem Kreis der Studierenden des Päpstlichen Bibelinstituts MARIA-LUISA RIGATO, die sich für ihre Zuschreibung u. a. auf Polykrates von Ephesus stützt: M.-L. RIGATO, »L'apostolo ed evangelista Giovanni«, »sacerdote levitico: RivB 38 (1990) 451–483: Nach Polykrates hätte Johannes den Stirnschild des Hohenpriesters getragen. (Text bei K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1976, 538). Hengel, *Frage*, 36, verweist eine solche Tradition eher in den Bereich der Legende.

47 Vgl. dazu A. KRAGERUD, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*. Ein exegetischer Versuch (Oslo 1959) 45. Kragerud selbst hält den Lieblingsjünger für eine rein literarische Gestalt.

48 R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Foreword by F. Kermode (Foundations and Facets. New Testament; Philadelphia 1983) 45.

49 U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4; Leipzig 1998) 314–321.

literarisches Vorgehen. So können die Bücher der Chronik als eine *relecture* der Königsbücher aufgefasst werden. Für die johanneische Literatur hat vor allem der Schweizer Exeget Jean Zumstein⁵⁰ diesen Begriff ins Spiel gebracht, um sekundäre johanneische Texte zu deuten. Sein Schüler und Kollege Andreas Dettwiler⁵¹ ist ihm dabei gefolgt, wenn nicht vorausgegangen. Eine neuere Dissertation am Päpstlichen Bibelinstitut wendet diese Auslegungsmethode auf die erste Hälfte von Joh 21 an.⁵² Der Schreiber dieser Zeilen, Moderator der zuvor genannten Dissertation, hat diese Methode jüngst zur Interpretation von Joh 6 verwendet.⁵³

Folgen wir der Auslegung von Joh 21 im Allgemeinen und näherhin von Joh 21,20–25, wie sie von J. Zumstein vorgelegt worden ist.⁵⁴ Joh 21 unterscheidet sich nach Zumstein von den ersten 20 Kapiteln des Johannesevangeliums nicht nur stilistisch durch eine Reihe von *hapax legomena*, sondern hebt sich auch inhaltlich von seinem voranstehenden Kontext ab. Der Schluss von Joh 20,30–31 lässt kaum eine Fortschreibung des Evangeliums erwarten. Mit dem Wort an Thomas (Joh 20,29) »Selig, die nicht sehen und doch glauben« ist der literarische und theologische Höhepunkt des Johannesevangeliums erreicht, und weitere Erscheinungen geben wenig Sinn. Die Erscheinung vor allen Jüngern in Joh 20,19–23 führt zu ihrer aller Aussendung und Bevollmächtigung, im Kontrast zu der Beauftragung und Bevollmächtigung des Petrus in Joh 21,15–17. Petrus erscheint in Joh 21 in positiverem Licht und stärker im Vordergrund als im voranstehenden Kontext. Nicht mehr der Lieblingsjünger, sondern er ist der privilegierte Gesprächspartner Jesu und wird von ihm über das Schicksal des Lieblingsjüngers informiert. Erstmals – sieht man von Joh 1,14 ab – tritt hier im Johannesevangelium eine Gruppe von Jüngern auf, die sich für die Authentizität des Evangeliums in der Berufung auf den Lieblingsjünger verbürgt. Insgesamt zeigt sich in Joh 21 ein ekklesiologisches Interesse, das an die Stelle des christologischen im Hauptteil des Johannesevangeliums tritt. Ging es in Joh 1–20 darum, wer Jesus ist, so geht es nun um Grundzüge der Gemeinde Jesu. Von

50 Vgl. J. ZUMSTEIN, »Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur«: NTS 42 (1996) 394–411; ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84; Zürich 2004); ders., *L'évangile selon Saint Jean (13–21)* (CNT[N] IVb; Genève 2007).

51 Vgl. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169; Göttingen 1995).

52 M. MARCHESELLI, »Avete qualcosa da mangiare?« Un pasto, il Risorto, la comunità (Biblioteca di teologia dell'evangelizzazione, 2; Bologna 2006).

53 J. BEUTLER, »Joh 6 als christliche ›relecture‹ des Pascharahmens im Johannesevangelium« in: *Damit sie das Leben haben* (Joh 10.10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag (Hrsg. R. SCORALICK) (Zürich 2007) 43–58. [In diesem Band SS 165–180.]

54 Vgl. Zumstein, *Évangile*, 298–302.

besonderer Bedeutung ist dabei das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger. Die verschiedenen Menschen, die im Johannesevangelium begegnen, versuchen nicht mehr, Jesus zu begreifen, sondern Jesus klärt in Joh 21, wer die von ihm berufenen Jünger sind und welche Rollen ihnen zukommen.

Wie ist das Verhältnis von Joh 21 zu den voranstehenden Kapiteln zu bestimmen? Abweichend von einer verbreiteten Meinung, die sich u. a. bei R. Bultmann findet, zeigt Joh 21 nicht die Absicht, das in vielem von traditionellen Vorstellungen abweichende Johannesevangelium für die Großkirche annehmbar zu machen. So respektiert der Epilog den ursprünglichen Abschluss des Johannesevangeliums in Joh 20,30–31 und lässt ihn an seiner Stelle. Eben daraus ergibt sich sein Charakter als Epilog. Im Übrigen folgen die Verfasser von Joh 21 den literarischen Vorgehensweisen des Hauptteils des Vierten Evangeliums. Auf ein Zeichen (Joh 21,1–14) folgt ein Dialog (Joh 21,15–22), und wie sonst bei Johannes verschwinden im weiteren Verlauf des Gesprächs die Gesprächspartner von der Bühne außer Petrus und dem Lieblingsjünger. Die Szenerie am See von Tiberias überrascht. Die Szenen kreisen um Petrus und den Lieblingsjünger, denen ihre zukünftigen Aufgaben in der Kirche zugewiesen werden. Der Abschluss von Joh 21,25 ahmt denjenigen von Joh 20,30–31 nach. Zudem fällt die Zählung der Erscheinungen Jesu auf. Sie greift in gewisser Weise die Zählung der Zeichen in Joh 2–4 auf.

Im Übrigen gehört zu den Charakteristika von Joh 21 der durchgehende Rückverweis auf das Korpus des Johannesevangeliums. Hier sind die Einleitung des Kapitels in Joh 21,1 und der Schlussvers der ersten Szene in 21,14 mit seiner Zählung der Erscheinungen Jesu zu nennen, die auf Joh 20 zurückverweist. Petrus und Thomas in Joh 21,2 nennen den ersten und den letzten in Joh 20 genannten Apostel, Nathanael schlägt den Bogen zurück zum Beginn des Johannesevangeliums (Joh 1,47–49). Erfüllt sich für ihn die Vorhersage von Joh 1,50, er werde Größeres sehen? Die Spende von Brot und Fisch in Joh 21,9–13 ruft die Erinnerung an die Speisungsgeschichte von Joh 6 wach. Der Name, den Jesus dem Simon Petrus gibt: »Simon, Sohn des Johannes«, erinnert an Joh 1,42. Die dreifache Frage Jesu an Petrus bringt dessen dreifache Verleugnung in Erinnerung und führt zu deren Wiedergutmachung. Die Vorhersage des Martyriums des Petrus greift ihrerseits Joh 13,36 auf.

Aus all diesen Beobachtungen folgt für Zumstein, dass der Verfasserkreis von Joh 21 dem vorliegenden Johannesevangelium Respekt zollt und keineswegs die Absicht zeigt, sich von ihm zu distanzieren oder es zu korrigieren.

Die Frage nach der literarischen Gattung von Joh 21 beantwortet Zumstein mit einem Verweis auf G. Genette, der den Epilog als Paratext durch seine Funktion definiert, neue Situationen von ihren Vorgaben her kanonisch neu zu deuten. Der johanneische Epilog ist nicht dazu bestimmt, Informationslücken zu füllen, sondern er dient dazu, den Bericht von Joh 1–20 fortzuschreiben und

auf eine neue Situation hin zu deuten. Es geht jetzt nicht mehr um die Christologie, sondern um die Ekklesiologie. Christus offenbart nicht mehr sich selbst, sondern er lässt die Aufgaben des Petrus und des Lieblingsjüngers für die nachösterliche Gemeinde erkennen. Dabei befinden sich die beiden Jüngergestalten in einem neuen Gleichgewicht. Sowohl Petrus, der im Laufe des Evangeliums immer wieder in fragwürdigem Licht erscheint, als auch der Lieblingsjünger erscheinen in positivem Licht im Rahmen ihrer Aufgabe für die entstehende Gemeinde. Petrus wird zum Hirten eingesetzt und ihm zugleich das Martyrium vorausgesagt, der Lieblingsjünger erscheint als Zeuge, auf dessen nun schriftlichem Zeugnis der Glaube der Gemeinde ruht. So öffnet sich für die johanneischen Christen in Petrus der Zugang zur universalen Kirche und im Lieblingsjünger die Schriftgrundlage ihres Glaubens, die sie mit der universalen Kirche verbindet. »Das Evangelium brachte Christus in die Form des Berichts, der Epilog versetzt den Bericht in die Kirche.«⁵⁵

Diese Sicht bewährt sich auch in Zumsteins Interpretation von Joh 20,20–24.⁵⁶ Der Dialog von Joh 21,15–22 folgt gut johanneisch auf den Bericht von Joh 21,1–14. Er antwortet auf die Frage nach der nachösterlichen Rolle des Petrus und des Lieblingsjüngers. Die Verse 15–19 antworten auf die erste Frage, die Verse 20–24 auf die zweite. Petrus wird mit dem Hirtendienst beauftragt, erhält sein Geschick vorausgesagt und wird neu in die Nachfolge gerufen. Der Lieblingsjünger wird als autorisierter Zeuge und Garant des Christuszeugnisses bekräftigt. Dass er »bleiben« werde, konnte unterschiedlich verstanden werden. Die Verfasser von Joh 21,20–24 sahen darin nicht die Zusage eines Überlebens bis zur Parusie, sondern eher ein »Bleiben« im Wort seines Zeugnisses, vermittelt durch das von ihm verfasste Evangelium. Zum Ursprung des rätselhaften Wortes Jesu verweist Zumstein auf einen Vorschlag von M. Theobald, nach dem es sich hier um eine Neuinterpretation des Jesuswortes von Mk 9,1 par. handle: »Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, dass das Reich Gottes in Macht gekommen ist.«⁵⁷ Die johanneische Schule hätte dieses Wort speziell auf den Lieblingsjünger bezogen und nach dem Ausbleiben der Parusie neu auf sein Bleiben im spirituellen Sinne als Bleiben im Wort des Evangeliums verstanden. Dieser Vorschlag verdient Beachtung und zeigt, dass diachrone Überlegungen durchaus zur Klärung des Sinnes einer neutestamentlichen Texteinheit beitragen können.

Denjenigen Autoren, die mit einem Wachstum des Johannesevangeliums und dann zumeist mit dem sekundären Charakter von Joh 21 rechnen, stehen andere

55 Zumstein, *Évangile*, 302.

56 Zumstein, *Évangile*, 310–315 zu Joh 21,15–25.

57 M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34; Freiburg i. B. 2002) 236–237, aufgenommen in Zumstein, *Évangile*, 311.

gegenüber, die das ganze Vierte Evangelium als einheitlichen Text lesen. Dabei sind freilich zwei verschiedene Zugänge möglich. Entweder man bleibt der historischen Fragestellung verhaftet und plädiert dann für die literarische Einheitlichkeit des Johannesevangeliums⁵⁸ oder man abstrahiert von der Frage der Herkunft des Textes und interpretiert ihn unter Absehung von seiner Entstehungsgeschichte. Dies ist zunehmend in der neueren Forschung der Fall.

Erneut müssen wir uns hier auf wenige Beispiele der Interpretation unserer Texteinheit beschränken. Auf der einen Seite stellt sich jeder rein synchronen Auslegung von Joh 21 das Problem des rechten Verständnisses von Joh 20,30–31, wenn nicht von Joh 20 insgesamt im Vergleich mit Joh 21 angesichts der von Zumstein angeführten Schwierigkeiten. Wir lassen dieses Problem jetzt einmal außer Acht. Auf der anderen Seite bleiben die Schwierigkeiten des Rätselwortes von V. 22 und seiner Deutung in V. 23 sowie der unerwartet in V. 24 auftretende Plural des »wir wissen«, auch im Gegensatz zu dem in V. 25 wieder singularisch verwendeten »ich meine«.

In der deutschsprachigen Forschung bleibt der 1911 herausgegebene Johanneskommentar von F. Overbeck⁵⁹ einflussreich, vor allem deswegen, da er stark auf den fast hundert Jahre später veröffentlichten Kommentar von H. Thyen⁶⁰ eingewirkt hat. Nach beiden Autoren hat das in Joh 21,22–23 angeführte und gedeutete Jesuswort nicht die Aufgabe, der Lesergemeinde bei der Bewältigung des Todes des Lieblingsjüngers zu helfen, sondern die Rolle des Jüngers als bleibenden Zeugen der Jesusbotschaft vorzubereiten. In dieser Sicht wird der Vers 24 von sehr langer Hand vorbereitet. Vom 1. Kapitel des Johannesevangeliums an wird die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt. Er erscheint an der Seite Jesu im Abendmahlssaal und unter dem Kreuz und erkennt als erster zweimal den auferstandenen Herrn. Erst jetzt wird das Geheimnis gelüftet und er als der Autor des Johannesevangeliums enthüllt. Das Ganze ist freilich literarische Fiktion. Diese wird auch nicht durch einen Jüngerkreis legitimiert, sondern das »wir« von V. 24 ist aus dieser Sicht als »pluralis auctoris« zu verstehen, in dem der Verfasser von sich selber spricht.⁶¹ Hinter steht also niemand anderes als derjenige, der in V. 25 »ich meine« sagt.

Dieser Vorschlag findet wenig allgemeine Anerkennung; auch Autoren wie P.

58 Dies ist der Ansatz von E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (NTOA 5; Freiburg i d. Schweiz/Göttingen ²1987).

59 S. o., Anm. 7.

60 H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen 2005); vgl. dazu unsere Rezension in: *Bib.* 89 (2008) 131–134.

61 Vgl. den Hinweis auf Overbeck, *Johannesevangelium*, 454, und Thyen, *Johannesevangelium*, 795, bei Zumstein, *Évangile*, 315.

Minear,⁶² die das Johannesevangelium synchron lesen, bleiben beim Plural, den sie auf die gläubige Gemeinde von Joh 1,14 deuten, die das Zeugnis des Jüngers annimmt.

Anders steht es mit der von Thyen aufgenommenen Beobachtung Overbecks, das Vierte Evangelium lade die Leserinnen und Leser dazu ein, in seinem bis zum Ende unbenannten Verfasser den Zebedäiden Johannes zu sehen. In der Tat führen viele Spuren des Vierten Evangeliums in diese Richtung. Der Verfasser sollte von Anfang an bei Jesus gewesen und einer der Apostel sein. Das Fehlen des Namens Johannes bei den Jüngerberufungen von Joh 1,35 – 51 fällt auf, auch im Vergleich mit der synoptischen Tradition von Mk 1,16 – 20 par. Die besondere Nähe des Jüngers zu Jesus auch in der Passions- und Ostergeschichte lässt an einen der engsten Vertrauten Jesu denken. Hinzu kommt das Zeugnis der Tradition seit spätestens der Mitte des 2. Jahrhunderts. Für Overbeck und Thyen bleibt die Identität des Lieblingsjüngers und Verfassers des Vierten Evangeliums mit dem Zebedäussohn Johannes eine Fiktion, aber sie ist offenbar äußerst geschickt eingefädelt und konnte so von Anfang an verborgen bleiben. Voll erschließt sie sich erst von Joh 21,24 her, und so ist es verständlich, dass die genannten Autoren Joh 1 – 20 und Joh 21 bis zu dessen Ende der gleichen Hand zuschreiben.

Wir erinnern uns, dass auch Martin Hengel von dem eigentümlichen »Doppelantlitz« des impliziten Verfassers des Vierten Evangeliums sprach.⁶³ Auf der einen Seite lässt er an eine Persönlichkeit aus Jerusalemer Priesterkreisen denken, auf der anderen an den Zebedäussohn Johannes, Bruder des Jakobus. Von hier aus lässt sich ein doppelter Bogen schlagen: auf der einen Seite zu der Auffassung der kirchlichen Tradition, die spätestens seit Irenäus im Apostel und Zebedäussohn Johannes den Verfasser des Johannesevangeliums sah, auf der anderen zu solchen Autoren wie F. Overbeck, die dies für den impliziten, freilich fiktiven Autor des Vierten Evangeliums annahmen. So berühren sich die Extreme und haben letztlich auch wieder gemeinsame Züge.

Für die Zukunft wäre zu wünschen, dass die Johannesforschung noch deutlicher unterscheidet zwischen der historischen Frage nach dem realen Autor des Johannesevangeliums und der literarischen nach dem impliziten oder auch vom Text insinuierten oder behaupteten Autor. Die Verwirrung, die wir gerade bei der Interpretation von Joh 21,20–24 beobachten konnten, liegt nicht zuletzt daran, dass diese Unterscheidung nicht immer genügend beachtet wurde.

62 P. MINEAR, »The Original Functions of John 21«: *JBL* 102 (1983) 85–98, angeführt bei Zumstein, *Évangile*, 315.

63 Vgl. oben mit Anm. 46.

Summary

The last six verses of the Gospel of John are a test case for developments in New Testament exegesis. In this article, the author compares various approaches to the section by the year 1909 and around the year 2009. In 1909, liberal exegetes contested any historical value of the Fourth Gospel and considered it to be a literary and theological fiction of the second century. Catholic interpreters defended the historical value of John's Gospel and its credibility by reference to its author, John the Son of Zebedee, one of the twelve apostles. Nowadays, the situation has changed. Apostolic authorship of John's Gospel is hardly still affirmed. The emphasis of Johannine scholarship is moving from the historical to the literary paradigm. This enables the interpreter to elaborate the theological importance of the main characters of the section: Jesus, Peter, the Beloved Disciple, and the »we« of the group of John 21,24.

Lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben (Joh 11,16)*

Das Wort des Thomas an seine Mitjünger in Joh 11,16: »Lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben« wird bis zur Stunde sehr unterschiedlich beurteilt. Viele Ausleger sehen hier einen Ausdruck der Überheblichkeit wie etwa bei dem Wort des Petrus zu Beginn der Abschiedsreden: »Mein Leben will ich für dich hingeben« (Joh 13,37), das sich sehr bald als reine Rhetorik erweisen sollte. Andere Ausleger sehen im Wort des Thomas freilich den Ausdruck aufrichtiger Jüngergesinnung, die auch dem Leser ans Herz gelegt wird. Die hier zu Tage tretende Kontroverse gibt eine gute Gelegenheit, einmal der Frage der Nachfolge von Jüngern Jesu bis in den Tod nach dem Johannesevangelium nachzugehen. Dieser Beitrag ehrt damit zugleich einen Mitbruder und Kollegen, der zeitlebens dem Thema der Jüngerschaft bei den Synoptikern nachgegangen ist und sich hier den Ruf einer Autorität erworben hat.

Zu Beginn seien einige Interpretationsmodelle des Wortes des Thomas von Joh 11,16 vorgestellt und auf ihren Gesichtspunkt hin untersucht. Es folgt eine Interpretation von Joh 11,16 im Rahmen einer sorgfältigen Textanalyse, die auch den näheren Kontext einbezieht. Schließlich soll in einem dritten Abschnitt dem Thema der Nachfolge sowie der Leidensbereitschaft der Jünger im ganzen Johannesevangelium nachgegangen werden. Auf diese Weise wird es dann möglich sein, die Beobachtungen zu Joh 11,16 auf eine breitere Grundlage zu stellen.

1. Das Wort des Thomas in der neueren Diskussion

Ein Durchgang durch die neueren Kommentare und Einzelbeiträge zeigt eine weit verbreitete Skepsis gegenüber der Glaubwürdigkeit des Thomaswortes. Oft versuchen die Autoren, sich ein Gesamtbild des Thomas, auch aus den Parallelstellen, zu erstellen. In Joh 14,5 zeigt er Unverständnis gegenüber dem Wort

* Erstveröffentlichung in L. de Santis, S. Grasso (ed.), »Perché stessero con lui«. Scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno (AnBib 180), Roma 2010, 327 – 343.

Jesus, die Jünger wüssten doch, wohin er ginge. Bei der ersten Erscheinung Jesu vor den Jüngern am Ostertag (Joh 29,19 – 23) ist er nicht zugegen (Joh 20,24) und formuliert später seine Forderung, selbst die Male der Nägel an den Händen Jesu zu sehen, seinen Finger in sie hineinlegen und seine Hand in Jesu Seite zu legen, um glauben zu können. Wenn er dann bei der Begegnung mit Jesus auf seine Bedingungen verzichtet und ein unüberholbar tiefes Glaubensbekenntnis ausspricht: »Mein Herr und mein Gott« (Joh 20,28), dann bleibt ihm immer noch sein Ruf als »ungläubiger Thomas« haften, da Jesus ihn ja ausdrücklich auffordert: »Sei nicht ungläubig, sondern gläubig« (Joh 20,27).¹ Erst in neuerer Zeit wird deutlicher auf die Bedeutung des Bekenntnisses des Thomas für den Leserkreis des Johannesevangeliums hingewiesen. Er steht in der Tat für die Generation von Gläubigen, die für ihren Glauben an den Auferstandenen auf das Zeugnis der ersten Jüngergeneration angewiesen sind.

Mehrfach wird das Wort des Thomas als Ausdruck seines Unverständnisses gegenüber dem Weg Jesu und der Eigenart seines Todes gedeutet, die der Jünger als solche nicht teilen, sondern sich nur im Glauben aneignen kann.² Je abschließlicher der Zweck des Johannesevangeliums darin gesehen wird, im Sinne von Joh 20,30f. zum Glauben an Jesus als Christus und Gottessohn zu führen, umso schwieriger wird es, daneben oder darin Jüngernachfolge als Ziel der Leserlenkung zu erkennen.³

Eine Reihe von Autoren bemerkt in dem Wort des Thomas eine Hintergrundigkeit, wie sie für den Erzählstil des Vierten Evangelisten charakteristisch

1 Unter Verweis auf die Parallelstellen zu Joh 11,16 spricht R. Bultmann von einer »blinde(n) Ergebenheit« des Thomas, die freilich auch offen ist für ein positives Verständnis des Thomaswortes: R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1941, 305. Auch nach U. Schnelle wird Thomas »als ein Jünger geschildert, der seinem Glauben vornehmlich mit Worten, nicht aber mit Taten Ausdruck verleiht«. Vgl. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 189.

2 In diesem Sinne vgl. schon E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, ed. F.N. Davey, London 1941, 468; F. BÜCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1946, 125. Ebenso äußert sich K. WENGST, *Das Johannesevangelium II*, ThKNT 4,2, Stuttgart 2001, 20 f. Jüngst vertritt diese Deutung vor allem F. J. Moloney. Er sieht in dem Wort des Thomas einen Ausdruck »of the ongoing misunderstanding of the disciples«: F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville, MN 1998, 337; ID., »Can everyone be wrong? A reading of John 11.1 – 12.18«, *NTS* 49 (2003) 505 – 527: 512. Thomas hätte nur zum Glauben kommen sollen. »As so often in theologically motivated rhetoric, Thomas has missed the point completely, and so have the many interpreters of the episode who read v. 18 as a foundational biblical text for Christian discipleship.« (Ibd.) Ähnlich sieht M. Labahn im Wort des Thomas eher einen Einwand, der zeigt, dass Thomas Jesus in seinem Tod nicht als Lebensspender erkannt hat: M. LABAHN, »Bedeutung und Frucht des Todes Jesu im Spiegel des johanneischen Erzählbaus«, *The death of Jesus in the fourth gospel*, ed. G. VAN BELLE, BETHL 200 Leuven 2007, 431 – 456: 445.

3 Vgl. dazu J. BEUTLER, »Faith and Confession. The purpose of John«, *Word, Theology, and Community in John*, ed. J. PAINTER, R. A. CULPEPPER, F. F. SEGOVIA, St. Louis, Missouri 2002, 19 – 31. [Jetzt in diesem Band SS 101 – 113.]

ist. Das Wort des Thomas scheint auf den ersten Blick nur Ausdruck seiner Oberflächlichkeit zu sein, die den Ernst seines versprochenen Engagements nicht wahrnimmt. Er wird Jesus zu Beginn der Passion ja ebenso verlassen wie alle anderen Jünger. Der Leser, der den Text von Ostern her liest, kann hier freilich eine an sich gerichtete Botschaft erkennen, die für ihn bedeutsam ist. Wir hätten es hier dann mit einem der für Johannes charakteristischen doppeldeutigen Ausdrücke zu tun, der hinter dem Alltagssinn einen tieferen Sinn erkennen lässt, der sich auf die Beziehung zu Jesus bezieht. Ein Unterschied zu anderen doppeldeutigen Ausdrücken bei Johannes wäre dann nur, dass solche Ausdrücke in der Regel eine christologische Bedeutung haben und sich auf Christus und seine Heilsgaben beziehen, weniger auf die Beziehung der Glaubenden zu Jesus, obwohl auch diese Beziehung Gegenstand doppeldeutiger Ausdrücke sein kann (man denke an die »Wiedergeburt« bzw. »Geburt von oben« in Joh 3,3f. und das »Trinken« in Joh 4,13f.).⁴

Neben den Autoren, die dem Wort des Thomas vielleicht gegen dessen eigene Aussageabsicht einen tieferen Sinn für die Leser zuschreiben, gibt es freilich auch andere, die dieses Wort vor allem in seiner positiven Bedeutung sehen, sei es für Thomas selbst, sei es für die Leserinnen und Leser. Ein solches Verständnis ist offenbar schon bei Origenes belegt.⁵ Es findet sich aber auch bei neueren Autoren.⁶ Dabei wird gelegentlich verlangt, die Rolle des Thomas neu zu bewerten und in einem positiveren Licht zu sehen.⁷

Im Rückblick lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Weisen erkennen, die von uns ins Gespräch gebrachte Textstelle auszulegen. Die erste ist eher textorientiert. Es wird versucht, die Gestalt des Thomas in der Sicht des Vierten

4 Vgl. zu der doppelten Perspektive in Joh 11,16 R. E. BROWN, *The Gospel According to John I*, AncB 29, Garden City, NY 1966, 424: »Some would see here an ironical truth, for in Pauline terminology all Christians have died with Christ (Rom v.8; II Cor v.14).« Nach C. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK.S, Göttingen 1990, 392, zeigt das Wort des Thomas das Unvermögen des Thomas, die Art des Todes Jesu zu verstehen, doch spricht Thomas »unbewusst eine Wahrheit aus«: »Die Reise nach Judäa wird eine Reise in den Tod sein; und später wird Sterben mit Christus das charakteristische Kennzeichen christlicher Jüngerschaft sein.« Zu den Autoren, die sich in diesem Sinne äußern, gehört auch R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II*, HThK IV,2, Freiburg 1971, 411. Im gleichen Sinne äußern sich R. KYSAR, John, ACNT, Minneapolis, Minnesota 1986, 176 und G. R. BEASLEY-MURRAY, John, WBC 36, Nashville 1999, 189. Ähnlich jetzt auch H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 520: Thomas zeigt Unverständnis gegenüber dem Weg Jesu, kündigt aber doch zugleich den Weg der Jünger ins Martyrium an.

5 Vgl. B. REBSTOCK, *Vom Wort des Lebens. Gedanken zum Johannes-Evangelium im Geist der Heiligen Väter I*, Recklinghausen³ 1950, 364.

6 Vgl. H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1962, 175 f.; B. SCHWANK, *Das Johannesevangelium II*, Die Welt der Bibel. Kleinkommentar 7/2; Düsseldorf 1968, 189; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1972, 157.

7 D. M. SMITH JR, John, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1999, 220 f. mit R. H. CHARLESWORTH, *The Beloved Disciple*, Valley Forge, PA 1995.

Evangelisten literarisch und theologisch zu verstehen und so auch den auszulegenden Einzeltext auszulegen. Damit verwandt ist der Versuch, das Wort des Thomas in die Theologie des Vierten Evangeliums einzuordnen, mit der Hypothese, dass es im Vierten Evangelium vorwiegend oder ausschließlich um den Glauben an Jesus gehe. Das zweite Auslegungsmodell ist stärker leserorientiert. Ihm geht es darum, in dem Wort des Thomas eine Anweisung an die Leserinnen und Leser des Vierten Evangeliums zu erkennen, die überzeitliche Bedeutung hat. Dies Modell wird von uns bevorzugt.

2. Das Wort des Thomas in seinem näheren Kontext

Das Wort des Thomas in Joh 11,16 steht am Ende eines Abschnittes (Joh 11,1–16), der zu der Auferweckung des Lazarus im weiteren Verlauf des Kapitels (Joh 11,17–44 bzw. 46) hinführt. Es empfiehlt sich, die ersten sechzehn Verse von Joh 11 in die Abschnitte Vv. 1–6 und 7–16 einzuteilen. Im ersten Unterabschnitt wird geschildert, wie Jesus die Nachricht von der schweren Erkrankung seines Freundes erfährt und wie er sie deutet (V. 4). Dabei kommt auch seine Beziehung zu Lazarus und seinen Schwestern zur Sprache (V. 5). Am Ende (V. 6) steht die Mitteilung, dass Jesus trotz des Erhalts der Nachricht von der Erkrankung seines Freundes noch drei Tage jenseits des Jordan bleibt, wohin er sich zurückgezogen hatte (Joh 10,40).

Der neue Unterabschnitt beginnt in V. 7 mit einer doppelten Zeitangabe: »Dann, danach« (ἐπειτα μετὰ τοῦτο). Obwohl Nestle-Aland²⁷ die Verse 6 und 7 als einen Satz ansieht, kommen doch Zweifel auf. Sie begründen sich nicht nur von der erwähnten doppelten Zeitangabe her, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass auf das μέν in V. 6 kein δέ in V. 7 folgt. Für einen Textabschnitt Vv. 7–16 spricht eine im Folgenden aufzuzeigende konzentrische Struktur der Verse 7–15 mit V. 16 als Weiterführung. Dabei hält die Aufforderung ἄγωμεν in den Versen 7 und 15, wieder aufgenommen in V. 16, den Abschnitt zusammen. Für die Einheit des Abschnittes Joh 11,7–16 spricht auch seine semantische Einheitlichkeit mit der Konzentration auf Jesus und die Jünger.

Eine syntaktische Analyse unseres Abschnittes ergibt ein relativ geschlossenes Bild mit einem Überwiegen von Hauptsätzen gegenüber Nebensatzkonstruktionen. Der Stil ist stärker johanneisch geprägt als im vorangehenden Abschnitt mit dem μετὰ τοῦτο in den Versen 7 und 11, dem τότε οὖν in V. 14 und der Asyndese in den Versen 8–9.⁸ Konditionalsätze, gefolgt von einem Kausalsatz,

⁸ Vgl. zu diesen johanneischen Stilmerkmalen E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Mit einem Vorwort von M. Hengel*, NTOA 5, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1987, 292.294.301.

finden sich in den Versen 8–9, ein weiterer Konditionalsatz findet sich in V. 12. Von besonderer Bedeutung sind die Finalsätze: In V. 11 gibt Jesus den Grund für seinen Aufbruch nach Betanien an und in V. 15 den Grund seiner Freude trotz des Ablebens seines Freundes: das Ziel ist der Glaube seiner Jünger.

Die semantische Analyse ergibt den beherrschenden Einfluss des Vokabulars vom Tod und vom Sterben in diesem Abschnitt. So ist in V. 8 vom »Steinigen« die Rede, in den Vv. 9–10 vom »Licht« oder vom »Tag« als der Lebenszeit, die einem Menschen noch gegeben ist, im Gegensatz zur »Nacht«, in der niemand mehr wirken kann. In den Versen 11–12 begegnet uns das Bild vom »Schlaf«, das in V. 13 wieder aufgegriffen und mit der Wirklichkeit des »Todes« verbunden wird. In den Versen 14 und 16 ist die Rede vom »Sterben«. Es ist wichtig, den Zusammenhang zwischen dem Tod des Lazarus und dem bevorstehenden Tod Jesu sowie der Bereitschaft der Jünger zu sehen, an diesem Tode teilzunehmen (Thomas in V. 16). So ist auch der Begriff des »Gehens« von Bedeutung. Die Aufforderung Jesu ἄγωμεν »gehen wir« in V. 7 und 15 rahmt den Abschnitt, zusammen mit der Wiederaufnahme dieses Motivs durch Thomas in V. 16. Verwandte Begriffe sind ὑπάγειν in V. 8, περιπατεῖν in den Vv. 9–10 und πορεύομαι (bezogen auf Jesus) in V. 11.⁹

Die metaphorische Sprache in einem Teil des Textes erlaubt eine Analyse von Stil und literarischer Gattung des Abschnitts. Die bildliche Rede überwiegt vor allem in der Mitte des Abschnitts mit der doppelten Metapher von »Stunde/Tag/Licht« und »Nacht« in den Versen 9–10 sowie des »Schlafes« in den Versen 11–13 (mit dem Gegensatz zwischen Jesus, der diese Sprache versteht, und den Jüngern, die sie nicht verstehen, sowie der Aufklärung des Sprachspiels »ganz offen«, παρησιᾶ, durch Jesus in V. 14).

Es dürfte jedoch nicht ausreichen, den Abschnitt einfach der »Bildrede« zuzuordnen. Er scheint in Vv. 14–15 eine literarische Klimax zu erreichen, die nahelegt, hier an das »biographische Apophthegma« im Sinne der bultmannschen Gattungslehre zu denken. Ein Abschnitt, der einen Ausschnitt aus dem Leben des Protagonisten behandelt, läuft auf ein Wort hinaus, das dieser abschließend spricht.¹⁰ Dies wäre dann in unserem Abschnitt mit dem Jesuswort von Vv. 14–15 der Fall, an das sich als Echo das Wort des Thomas von V. 16 anschließt. Aus dieser Analyse ergibt sich, dass es von der Gattung her äußerst unwahrscheinlich ist, im Wort des Thomas einen Rückfall in ein unzulängliches Glaubensverständnis zu sehen. Es ist eine Reprise des Jesuswortes von V. 15 in wörtlicher Wiederaufnahme, das die Aufforderung Jesu ἄγωμεν für den Jün-

9 Dabei gehören ὑπάγειν und πορεύομαι im Sinne des Fortgangs Jesu zum Vater zum typisch johanneischen Vokabular, vgl. RUCKSTUHL, *Einheit*, 300.

10 Vgl. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT NF 12, Göttingen 1964, 58–64.

gerkreis übernimmt. Dabei zeigt sich auch der Unterschied zu dem leichtfertigen Wort des Petrus in Joh 13,37, das ausdrücklich durch das abschließende Jesuswort in Joh 13,38 korrigiert wird. Am Schluss steht immer eine Sentenz, die Gültigkeit beanspruchen kann.

Aufgrund der gemachten Beobachtungen lassen sich jetzt die Struktur der untersuchten Texteinheit und der sie bestimmende Erzählfluss aufzeigen. Mit Blick auf die beteiligten Personen, auf die beobachteten stilistischen und formalen Eigenheiten des Abschnitts sowie aufgrund der syntaktischen und semantischen Beobachtungen lässt sich folgende Struktur erkennen:

V. 7 Erzähler, Jesus	ἄγωμεν
V. 8 Erzähler, Jünger	
Vv. 9f. Erzähler, Jesus, Bildwort	
V. 11 Erzähler, Jesus, Bildwort	
V. 12 Erzähler, Jünger	
Vv. 13 ff. Erzähler, Jesus (»offen«)	ἄγωμεν
V. 16 Erzähler, Thomas	ἄγωμεν

Das Schema zeigt eine zugleich konzentrische und lineare Struktur. Auf der einen Seite gruppieren sich die Verse 7 – 15 um die beiden Bildworte Jesu in der Mitte des Abschnitts, mit V. 16 als Weiterführung. Am Anfang steht in V. 7 ein klares Jesuswort und am Schluss eine Erklärung Jesu in aller Offenheit in den Vv. 14f. Das zweimal von Jesus ausgesprochene Wort ἄγωμεν rahmt den Hauptabschnitt und wird dann von Thomas aufgegriffen und für den Jüngerkreis übernommen.

Eben darin liegt das lineare Element im Aufbau unseres Abschnitts. Eine wiederholte Aufforderung Jesu, die den Hauptteil des Abschnitts rahmt und die Jünger in das zu erwartende Geschick Jesu einbezieht, wird von einem Mitglied des Jüngerkreises aufgegriffen und für die »Mit-Jünger« übernommen. Aus einer Aufforderung Jesu an seinen Kreis wird eine Aufforderung der Jünger untereinander.

Damit wird bereits die Leserlenkung des Abschnitts erkennbar. Von Anfang an ist der Abschnitt auf die »Jünger« ausgerichtet. Sie erscheinen zum ersten Mal in V. 7 und bleiben die Gesprächspartner Jesu bis zum Ende des Abschnitts. Dabei ist der Ausdruck »Mitjünger« in V. 16 von Bedeutung: er ist verbunden mit der Bereitschaft, mit Jesus in den Tod zu gehen. Die Deutung des Bildes vom »Schlaf« erst durch Jesus (V. 13), dann durch den Erzähler (V. 14), sieht in diesem Bild eine Umschreibung des Todes, doch gilt auch das Umgekehrte. Diese Sicht entspricht der Auffassung vom Tod im Christentum. Der Tod hat nicht das letzte Wort.

Bei der Frage nach der Herkunft der Texteinheit spricht alles für die Hand des Vierten Evangelisten. Dies hatte sich unter sprachlicher Rücksicht gezeigt, doch

gilt es auch von der inhaltlichen Seite her. Wenn die Bildworte in den Versen 11 – 13 auch nicht eine religiöse Wirklichkeit wiedergeben, sondern eher eine all-gemeinmenschliche (»Schlaf« als Bild für den Tod), folgt daraus doch nicht eine andere Verfasserhand als die des Johannes. Wir hatten gesehen, dass das Bild die menschliche Existenz deutet.

Geschichtlich gesehen verweisen die Verse 7 – 16 vermutlich auf die Lebenssituation einer verfolgten Gemeinde, die mit Feindseligkeit oder sogar tödlicher Bedrohung rechnen muss. Offenbar stellt der Konflikt mit den »Juden« (V. 8) nicht nur eine Erfahrung der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart dar. Thomas ist nicht nur an dieser Stelle ein Vermittler zwischen Jesus und der Gemeinde (man denke an seine Rolle in Joh 14,5; 20,24.26 – 28; 21,2). Vor allem seine Rolle in Joh 20 zeigt, dass er für die Christen steht, die nicht mehr aufgrund eigener Ostererfahrung, sondern auf das Wort der Verkündigung der Erstzeugen hin zum Glauben kommen. Nach unserem Text ist er dann wohl auch Vorbild in der Bereitschaft, mit Jesus Feindschaft bis zur Bedrohung des eigenen Lebens auf sich zu nehmen.

3. Das Wort des Thomas in seinem weiteren Kontext

Das Thema der Nachfolge Jesu auf seinem Leidensweg mit der Bereitschaft, dabei auch das Leben einzusetzen, kehrt in der zweiten Hälfte des Johannes-evangeliums wiederholt wieder. Die wichtigsten Stellen sind Joh 12,24 – 26; Joh 15,18 – 16,4a sowie Joh 21,18 – 19.

In Joh 12,20 – 36 wird eine letzte öffentliche Rede Jesu in Jerusalem wiedergegeben. Sie wird ausgelöst durch das Kommen einiger »Griechen« zu Jesus, unter denen man sich wohl Proselyten aus der griechischen Diaspora oder Gottesfürchtige vorzustellen hat, die zum Paschafest nach Jerusalem gekommen waren. Ihre Ankunft lässt Jesus auf den Augenblick vorausschauen, an dem nicht nur Israel, sondern durch Israel vermittelt auch die Völkerwelt das Heil erlangen wird. Das Wort der Pharisäer in Joh 12,19 »Alle Welt läuft ihm nach« hätte dann johanneisch auch seinen tieferen Sinn.

Wie auch sonst in den Evangelien spricht Jesus von sich als dem Leidenden, Sterbenden und dann Auferstehenden als »Menschensohn«: »Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird.« (Joh 12,23). Die synoptischen Leidensansagen über den Menschensohn sind also in johanneisches Vokabular überführt. Es lässt sich zeigen, dass die Ankündigung von »Verherrlichung« und »Erhöhung« des Menschensohnes in diesem Abschnitt wie auch sonst bei Johannes unter dem Einfluss des Vierten Gottesknechtsliedes (Jes

52,13–53,12) neu formuliert worden ist.¹¹ In Jes 52,13 LXX findet sich die doppelte Ankündigung von »Erhöhung« und »Verherrlichung« des Gottesknechtes, und alles spricht dafür, dass der Vierte Evangelist auf diese Aussagen zurückgegriffen hat, um sie nun auf den Menschensohn anzuwenden. In Joh 12,20–28a wird der Begriff der »Verherrlichung« eingeführt, in den Versen 28b–33 tritt der Begriff der »Erhöhung« hinzu, und in den Versen 34–36 bleibt dann nur dieser übrig. Dabei hat die »Erhöhung« bei Johannes ihren charakteristischen Klang in ihrer doppelten Bedeutung als Erhöhung Jesu am Kreuz und als Erhöhung zum Vater.

Die Worte über die Jünger, die bereit sein sollen, beim kommenden Geschick Jesu bei ihm zu sein, in Joh 12,24–26 fügen sich syntaktisch und semantisch gut in ihren Kontext ein. Wenn J. Becker sie in seinem Johanneskommentar der sekundären »Kirchlichen Redaktion« zuschreibt, dann aus theologischen Gründen.¹² Er hält Aufforderungen nicht nur zum Glauben, sondern auch zu gelebtem Glauben bis hin zur Bereitschaft zur Lebenshingabe in der Nachfolge Jesu für unvereinbar mit der Sicht des Vierten Evangelisten und sieht sie als charakteristisch für den »verkirchlichten Dualismus« der Redaktion an. Die Parallelstellen in Joh 15,18–16,4a und Joh 21,18–19 mögen ihm vielleicht Recht geben, aber dann hätte Becker auch Joh 11,16 der Redaktion zuschreiben müssen, was er aber nicht tut. So bleibt die Literarkritik Beckers eher widersprüchlich, und sie hat auch keine Nachfolger in neueren Kommentaren gefunden.

In der Einführung der Szene von Joh 12,20–36 spielen die beiden Jünger Philippus und Andreas eine Rolle. Die Leser des Johannesevangeliums kennen sie bereits aus den Berufungsgeschichten (Joh 1,40–45) sowie aus dem Bericht von der Wunderbaren Brotvermehrung (Joh 6,5–8). Sie tragen griechische Namen und waren wohl wie Thomas Bindeglieder zwischen der Urgemeinde und der griechischen Diaspora. So wenden sich die »Griechen« nicht ohne Grund an sie. Als Jesus sie erblickt, sieht er den Augenblick gekommen, in dem sich durch seinen Heimgang zum Vater das Heil zu den Völkern hin öffnen wird. Es ist die »Stunde« seiner »Erhöhung« und »Verherrlichung«. Jesus deutet diese Stunde mit einem Bild: wie das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt und gerade und nur so viel Frucht bringt, so muss auch er den Tod erleiden, um viel Frucht zu bringen (Joh 12,24).

Was Jesus als Geschick auf sich zu nehmen hat, soll nun auch der Jünger auf sich nehmen. Er soll sein »Leben« (ψυχή) »hassen« (d. h. gering achten), um es für das ewige Leben zu bewahren (V. 25). Er soll als Diener dort sein, wo sein Herr ist,

11 Vgl. J. BEUTLER, »Greeks Come to See Jesus (John 12,20f)«, *Bib.* 71 (1990) 333–347 = Id., »Griechen kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20f)«, in: Id., *Studien zu den johanneischen Schriften*, SBAB 25, Stuttgart 1998, 175–189.

12 J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes II*, ÖTK 4/2, Gütersloh – Würzburg³1991, 466–468.

dann wird ihn der Vater »ehren« (womit das Thema der »Verherrlichung« aufgegriffen und sprachlich abgewandelt wird: V. 26). Gemeint ist hier natürlich die Treue zu Jesus bis in seine schwersten Stunden hinein, womit ein Motiv aus den Jüngerberufungen von Joh 1,38–39 wieder aufgegriffen und weitergeführt wird. Es geht um das »Bleiben« bei Jesus bis in die letzte Konsequenz.

Die Ausleger haben hinter Joh 12,24–26 synoptisches Überlieferungsgut erkannt. Für das Motiv vom Weizenkorn, das sterben muss, aber gerade so reiche Frucht bringt, verweist C. K. Barrett¹³ auf die Gleichnisse vom Sämann und von der Saat in Mk 4,1–30 und dort vor allem auf die Deutung des Gleichnisses vom Sämann in Mk 4,13–20 sowie auf das Gleichnis von der Selbstwachsenden Saat in Mk 4,26–30. Der Vierte Evangelist hätte diese Gleichnisse dann christologisch neu interpretiert. Hinter Joh 12,25 sehen die Ausleger mit Recht Mk 8,35 par. Ein Blick in die Synopse zeigt die Übereinstimmungen und die Unterschiede. Aus dem »Retten« des eigenen irdischen Lebens wird bei Johannes das »Lieben«. Ihm entspricht das »Hassen« des vergänglichen Lebens »in dieser Welt« und das »Bewahren zum ewigen Leben«. Dabei ist die literarische Abhängigkeit unverkennbar. In Joh 12,26 scheint vor allem Mk 10,45 par. aufgegriffen zu sein. Jetzt wird das Dienen des Menschensohnes nicht nur als Vorbild hingestellt, sondern ausdrücklich zu seiner Nachahmung aufgerufen. Ihr ist dann auch die »Ehrung« durch den Vater verheißen. Das »Sein bei Jesus« greift, wie erwähnt, auf Joh 1,38–39 zurück. So ist der synoptische Gedanke der Nachfolge Jesu bis in die Preisgabe des eigenen Lebens hinein in Joh 12,24–26 einerseits aufgegriffen, andererseits in charakteristisch johanneische Sprach- und Gedankenwelt übersetzt. Es besteht kein Anlass, diese Verse dem Vierten Evangelisten abzusprechen. Sie bringen den gleichen Gedanken zum Ausdruck, der uns in Joh 11,16 begegnet war, und formulieren ihn zugleich in Anlehnung an die synoptische Tradition als auch neu im Rahmen der Theologie des Vierten Evangelisten.

Das Thema der Jesusnachfolge der Jünger bis in den Tod kehrt ausführlich in den Abschiedsreden wieder. Hier ist es vor allem der Abschnitt Joh 15,18–16,4a, in dem es zur Sprache kommt. Heutige Ausleger sehen in Joh 15–17 gern eine Parallele zur ersten Abschiedsrede von Joh 13,31–14,31 (bzw. 14,1–31)¹⁴ oder auch eine Ergänzung¹⁵ bzw. »relecture«¹⁶. Die Kapitel 15–17 sind durch und durch johanneisch, nur scheinen sie auf eine neue Situation hin entworfen zu sein.

Der Abschnitt Joh 15,1–16,4a stellt offenbar eine eigenständige Redekom-

13 BARRETT, *Evangelium* (s. o., Anm. 4), 417.

14 BARRETT, *Evangelium*, 444 f.

15 Vgl. R. E BROWN, *The Gospel According to John II*, AncB 29 A, Garden City, NY 1966, xxxvii; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III*, HThK IV,3, Freiburg 1975, 101–103; BECKER, *Evangelium* (s. o., Anm. 12), 572 f.

16 In diesem Sinne jetzt J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13–21)*, CNT IVb, Genève 2007, 90–93.

position dar, die z. T. auf synoptisches Material zurückgreift. Der Abschnitt Joh 16,4b-33 greift stark auf Joh 14 zurück.¹⁷ So kehren die Themen von »Friede«, »Freude« und »Heiligem« Geist aus Joh 14,25–29 wieder, die sich als eschatologische Verheißungen im Sinne alt- und neutestamentlicher Tradition aufzeigen lassen.¹⁸

Der Abschnitt Joh 15,18–16,4a über den »Hass der Welt« steht in spiegelbildlicher Entsprechung zu Joh 15,1–17 mit dem Thema der »Liebe« (Vv. 9–17) und des »Bleibens«. Wenn die Jünger von der »Welt« gehasst sein werden, brauchen sie sich nicht zu wundern, denn die »Welt« hat Jesus vor ihnen gehasst. Schon für diese Grunderfahrung spielt der Jesus dieser Reden auf eine synoptische Stelle an (Mt 10,24, aufgenommen in Joh 15,20: der Knecht steht nicht über seinem Herrn). Vor allem hat Mk 13,9–13 par. wohl auf Joh 15,18–16,4a eingewirkt. Nach Mk 13,13 werden die Jünger von allen gehasst werden. Daraus wird bei Johannes der Hass der »Welt«. Aus der künftigen Anklage und Misshandlung in Synagogen (Mk 13,9) wird bei Johannes entsprechend der Situation der Gemeinde der Synagogausschluss (Joh 16,2; vgl. 9,22,34f.; 12,42). Der Ankündigung der Tötung der Jünger bei Mk 13,12 entspricht der gleiche Gedanke bei Johannes (16,2), vermutlich auf Tötung durch die Jesus ablehnenden »Juden« bezogen. Doch wie bei Markus das Gericht zum Zeugnis für sie werden wird und ihnen der Heilige Geist beistehen wird (Mk 13,9.11), so wird es auch nach Johannes sein (Joh 15,26f.): der Geist wird Zeugnis von Jesus ablegen, und ebenso werden es die Jünger tun. Man sieht bei allen Unterschieden die deutlichen Entsprechungen.

Im Unterschied zu Joh 11,16 und auch 13,37 sind es hier nicht Jünger, die von ihrer Bereitschaft sprechen, mit Jesus in den Tod zu gehen, sondern es ist Jesus selbst, der diese Bereitschaft von seinen Jüngern fordert und ihnen voraussagt, dass sie auch eingelöst werden wird. Die Botschaft für die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums ist deutlich. Der Glaube an Jesus will bis in die letzte Konsequenz gelebt werden, und diese Konsequenz kann auch den Einsatz und die Hingabe des Lebens bedeuten.

Ein letzter Text, in dem im Johannesevangelium von der Jüngernachfolge bis zur Hingabe des Lebens die Rede ist, findet sich in Joh 21,18–19. Joh 21 wird

17 Dazu s. Zumstein, *L'Évangile*, 93, mit A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, FRLANT 169, Göttingen 1995.

18 Vgl. zu diesen Entsprechungen J. BEUTLER, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116; Stuttgart 1984) 87–104. [Jetzt erweitert englisch: *Do Not Be Afraid. The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14)*, NSKE 6, Frankfurt a. M. 2011, 82–93.] Es handelt sich in diesen eschatologischen Heilsgaben, zu denen nach Joh 16,8–10 auch die Gerechtigkeit gehört, um Umschreibungen des Reiches Gottes, wie Röm 14,17 zeigt.

heute von der Mehrzahl der Ausleger als Nachtrag¹⁹, Epilog²⁰ oder »relecture«²¹ des vorangehenden Kontextes angesehen. Wie bei den Abschiedsreden in Joh 15–17 bedeutet dies nicht, dass hier eine neue, vielleicht derjenigen des Evangelisten bewusst entgegengesetzte Theologie vorgelegt würde. Vielmehr geht es wie in der Fortschreibung der Abschiedsreden um eine Weiterführung des Johannesevangeliums unter der Rücksicht des Lebens der Jünger in der Kraft und Nachfolge des Auferstandenen Jesus.

In Joh 21,1–14 wird von einer dritten Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern nach den Erscheinungen von Joh 20,19–23 und 20,26–29 berichtet. Am Anfang steht eine Überlieferung von einem reichen Fischfang des Petrus und weiterer Jünger auf Wort und Geheiß Jesu hin. Der Text entspricht Lk 5,1–11, wie immer man sich das literarische Abhängigkeitsverhältnis denken mag. Die wahrscheinlichste Annahme ist immer noch diejenige, dass Johannes hier – wie auch sonst – synoptisches Überlieferungsgut verwendet, ja sogar vermutlich auf ein vorliegendes Evangelium (dasjenige des Lukas) zurückgegriffen hat. Während bei Lukas die Fischfanggeschichte direkt zur Berufung des Petrus als Menschenfischer hinführt, läuft ihr Gegenstück bei Johannes zunächst nur auf die Begegnung des Petrus und des Jüngerkreises mit Jesus zu. Das Mahl, das Jesus für die Jünger bereit hält, lässt an die urchristliche Feier der Eucharistie denken. Die Jünger leisten dazu ihren Beitrag durch die von ihnen ans Land gezogenen Fische.²²

An die Stelle des Auftragswortes an Petrus bei Lukas tritt in Joh 21 zunächst die dreifache Frage Jesu an ihn: »Liebst du mich?« (Joh 21,15–17) Offenbar soll Petrus die dreifache Verleugnung wieder gut machen, die er sich Jesus gegenüber hat zu Schulden kommen lassen (Joh 18,15–18.25–27). Indem Petrus Jesus gegenüber nun dreimal seine Liebe bezeugt, kann er auch den Auftrag erhalten, Jesu Schafe zu weiden, was der Beauftragung zum Menschenfischer bei Lukas entspricht. Doch dabei bleibt es nicht.

Es schließt sich ein kurzer Abschnitt an, der aus einer Voraussage Jesu, einer Deutung durch den Evangelisten und einer Aufforderung Jesu besteht (Joh 21,18–19). Am Anfang steht (V. 18) die Voraussage, im Alter werde man Petrus

19 So WENGST, *Johannesevangelium* (s. o., Anm. 2), 308. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III (s. o., Anm. 15), 406, nennt Joh 21 »das redaktionelle Schlusskapitel«; BECKER, *Evangelium* (s. o., Anm. 12), 758, spricht von »Nachtrag der (K)irchlichen R(edaktion)«; SCHNELLE, *Evangelium* (s. o., Anm. 1), 314, spricht bei Joh 21 und der Evangeliumsüberschrift von »Zusätzen«.

20 Von »Epilog« sprechen BROWN, *Gospel* II (s. o., Anm. 15), 1078 f., und ZUMSTEIN, *L'évangile* (s. o., Anm. 16), 298.

21 Die Bezeichnung »relecture«, auf Joh 21 bezogen, begegnet erneut bei ZUMSTEIN, *L'évangile*, 301 s.

22 Dabei kommt dann auch die Mission ins Spiel. Vgl. M. MARCHESELLI, »Avete qualcosa da mangiare?« *Un pasto, il Risorto, la Comunità*, Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione, 2; Bologna 2006. [Dazu s. o. den Beitrag »Ein neuer Zugang zu Joh 21«, SS 181–185.]

binden und ihn führen, wohin er nicht wolle, während er als junger Mann sich noch gürtete und ging, wohin er wollte. Das etwas rätselhafte Wort wird dann vom Kommentator gedeutet auf die kommende Verhaftung und das Martyrium des Petrus (V. 19ab). Freilich wird dies kommende Geschick des Petrus in johanneischer Terminologie zur Sprache gebracht. Auf der einen Seite erinnert die Formulierung an Joh 12,33 und 18,32, wo von der Art und Weise die Rede ist, wie Jesus sterben werde. Auf der anderen Seite wird der Tod des Jüngers mit der Verherrlichung Gottes in Verbindung gebracht wie der Tod Jesu zu Beginn der Abschiedsreden (Joh 13,31 f; vgl. 7,39; 17,1.5). Die Übertragung des Gedankens der Verherrlichung durch den Tod von Jesus auf den Jünger zeigt die Kontinuität und den Wandel im johanneischen Denken. Es fehlt jetzt auch der charakteristisch johanneische Gedanke der Verherrlichung durch die »Erhöhung«, der in dieser Form auf den Jünger nicht anwendbar ist und durch die Vorstellung vom Gebunden- und Geführtwerden ersetzt wird.

Auf die Deutung der Voraussage Jesu durch den Erzähler folgt eine abschließende Aufforderung Jesu an Petrus: »Folge mir nach!« (V. 18cd) Innerhalb der Erzähleinheit kann dieser Satz nur bedeuten, dass Petrus bereit sein soll, Jesus auch in seinem Geschick nachzufolgen. Das zeigt auch der Vergleich mit dem von Jesus Geliebten Jünger in Joh 21,20–23. Er soll möglicherweise »bleiben, bis Jesus kommt« und dann nicht wie Petrus Jesus in sein Todesgeschick folgen.²³ Die Aufforderung zur Nachfolge schlägt innerhalb des Johannesevangeliums den Bogen zurück ganz bis zum Anfang. Die ersten beiden Jünger Jesu hören von Johannes das Zeugnis über Jesus und folgen ihm nach, zunächst wohl einfach im Sinne des hinter ihm her Gehens (Joh 1,37f.). An Philippus richtet Jesus dann erstmalig die ausdrückliche Aufforderung: »Folge mir nach!« (Joh 1,43) Die Vorstellung bleibt noch ganz im Bereich der synoptischen Berufungsszenen (Mk 1,16–20 parr.; 2,14 parr.). Hier in Joh 21 hat die Aufforderung zur Nachfolge ihren eigenen Klang. Sie ist zu verstehen im Sinne der Voraussage Jesu in V. 18, also als Berufung in die Nachfolge Jesu bis in den Tod hinein. Damit setzt sich die in Joh 11,16 begonnene Linie fort und wird zu ihrem endgültigen Abschluss gebracht. Es erscheint gerechtfertigt, hier auch eine Aufforderung an die Leser zu erkennen, zur Nachfolge Jesu bis zum Einsatz des eigenen Lebens bereit zu sein.²⁴

23 Vgl. zu diesem Abschnitt J. BEUTLER, »Der Abschluss des Johannesevangeliums (Joh 21,20–25)«, *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, ed. J. N. ALETTI – J. N. SKA, AnBib 176; Rom 2009, 397–423. [In diesem Band SS 251–270.]

24 Die Bedeutung der Jünger Jesu für die Leserlenkung im Johannesevangelium behandelt auch T. NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung. »Juden« und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, RSTh 60, Frankfurt a. M. 2001. Dabei liegt freilich Joh 11,16 außerhalb der vom Autor untersuchten Texteinheiten.

Diese Sicht erhält ihre Bestätigung aus der Beobachtung, dass das furchtlose Bekenntnis zu Jesus von Anfang an die Zielsetzung des Johannesevangeliums mitbestimmt.²⁵ Gegen die verbreitete Meinung, die literarische und theologische Absicht des Johannesevangeliums sei im Sinne von Joh 20,30f. erschöpfend dadurch gekennzeichnet, dass es zum Glauben an Jesus als Christus und Gottessohn und so zum ewigen Leben führen will, lässt sich zeigen, dass zu diesem Ziel auch die Hinführung zu der Bereitschaft gehört, den Glauben an Jesus ohne Furcht vor Konsequenzen zu bekennen. Beispiele wie Nikodemus (in seiner Entwicklung von Joh 3,1 – 12 über 7,50 – 52 bis hin zu 19,38 – 40), der Blindgeborene von Joh 9 oder auch Petrus selber machen dies hinreichend deutlich. Auch aus dieser Sicht erweist sich das Wort des Thomas in Joh 11,16 als ein Schlüsseltext für die Pragmatik des Johannesevangeliums.

Heutige Leserinnen und Leser werden im Wort des Thomas eine neue Aktualität erkennen. In den Ländern des Westens ist das Christentum nicht mehr der bestimmende gesellschaftliche Faktor. In vielen Teilen der Welt wird es als Bedrohung empfunden. Das kann bis zur Gefährdung des Lebens gehen, ob nun der christliche Glaube als Konkurrenz zu nationalen Religionen oder Ideologien empfunden wird wie in Teilen Asiens oder als Bedrohung bestehender sozialer Ordnungen wie in manchen Ländern der westlichen Welt, etwa Lateinamerikas. Im Wort des Thomas werden heutige Leserinnen und Leser Orientierung und Kraft für ein Leben im Widerspruch finden. Dem Sterben mit Christus ist der Sieg verheißen. »Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren.« (Joh 12,26)

Summary

The word of Thomas: »Let us also go, that we may die with him« (Joh 11,16) is often thought to be mere rhetoric, comparable to the word of Peter to Jesus in John 13,37: »I will lay down my life for you« which precedes his threefold denial of Jesus. The article tries to show that the case of the word of Thomas is different. Thomas takes up the twofold invitation of Jesus »Let us go« in Joh 11,7.15 which frames the section John 11,7 – 16 and applies it to the group of the disciples. With Jesus, also the disciples should be ready to go to Jerusalem in order to die with their master. The readers of John shall identify with Thomas and be ready to undergo persecution if this is demanded from them. This interpretation is confirmed by some parallel passages like John 12,24–26; 15,18–16,4a and 21,18f. They all show that readiness to suffer persecution until death is the ultimate consequence of following Jesus according to the Fourth Gospel.

25 Vgl. hierzu BEUTLER, »Faith and Confession« (s. o., Anm. 3).

Register

- Ackerman, J. S. 133
Aland, B. 204
Aland, K. 204, 222
Anderson, P. N. 168, 170 f.
Ashton, J. 70
Aune, D. E. 56
- Baarda, T. 206
Barrett, C. K. 125, 133 f., 143, 209, 241, 273, 279
Bauer, W. 204 f., 216
Beale, G. K. 56
Beasley-Murray, G. R. 143, 209, 243, 273
Becker, H. 32
Becker, J. 89, 101, 106, 110, 142, 168 f., 181, 216–218, 228, 231, 247, 278
Behler, G. M. 146
Belser, J. B. 261 f.
Bernard, J. H. 141, 167, 209
Billerbeck, P. 13
Boismard, M.-É. 216, 220
Borgen, P. 220
Borig, R. 95
Brown, R. E. 11, 14, 23, 26, 38, 45, 101, 132, 143, 169, 176, 209, 216, 225, 231, 240, 243, 247, 273, 279, 281
Brox, N. 105
Büchsel, F. 272
Bultmann, R. 29, 32, 101, 141 f., 163, 165, 167 f., 181 f., 185, 208, 216 f., 228, 231, 240, 247, 258, 266, 272, 275
Caird, G. B. 31, 242
Calmes, Th. 259, 262
Cassidy, R. J. 112
Charlesworth, R. H. 273
Claudel, G. 187, 195 f.
Collins, A. Y. 56 f.
Colpe, C. 32, 36
Cortès, E. 33
Cullmann, O. 26
Culpepper, R. A. 101, 108, 110, 151, 167, 220, 246, 264, 272
de la Potterie, I. 23, 220, 228, 230
de la Torre, R. 54
Delling, G. 206
Demke, Ch. 218
Dettwiler, A. 144, 150, 182, 239 f., 246, 265, 280
Dibelius, M. 29
Dietzfelbinger, C. 240
Dodd, C. H. 35, 81, 144 f.
Dschulnigg, P. 26
Dyer, J. 207 f.
Emerton, J. A. 132
Evans, C. A. 15
Fabris, R. 145 f.
Feuillet, A. 220
Fiebig, P. 29
Fischer, G. 178, 184
Fonck, L. 259 f.
Fortna, R. T. 81, 89
Frey, J. 162 f., 240, 263

- Galot, J. 228
 Gasper, H. 54
 Ghiberti, G. 139, 247
 Giblin, Ch. H. 220
 Girard, M. 220
 Grässer, E. 69
 Grayston, K. 37, 48
 Gruppo di ricerca e di informazione sulle sette 54
- Haag, E. 187
 Haenchen, E. 209
 Haering, Th. 22
 Hainz, J. 142, 182, 247
 Hansen, St. E. 187
 Hanson, A. 132
 Harrington, D. J. 76
 Harris, E. 234
 Hasitschka, M. 177, 192 f., 203
 Hatina, Th. R. 187, 190
 Heitmüller, W. 240, 248
 Hérou, Cl. 220
 Hengel, M. 26, 31, 38, 74 f., 263 f., 269
 Hoegen-Rohls, Ch. 150, 243
 Hofrichter, P. 36, 216 f.
 Holtzmann, H. J. 219
 Hoskyns, E. C. 144–147, 241, 254, 272
- Ice, Th. 54
- Jeremias, J. 167
 Jonsson, T. O. 54
 Jüngling, H.-W. 127, 161
- Karrer, M. 58
 Käsemann, E. 88, 217
 Kieffer, R. 170, 185, 247
 Kimelman, R. 104
 Kirchschräger, W. 165, 247, 265
 Klauck, H.-J. 23, 26, 35, 37
 Knabenbauer, J. 261 f.
 Koester, H. 187
 Körting, G. 187
 Kragerud, A. 264
 Kraus, H.-J. 131
 Kurz, W. S. 22, 36, 38, 55, 147, 156 f., 160, 187, 190, 204, 224, 233, 241, 251, 255, 281
- Kysar, R. 101 f., 172, 273
- Labahn, M. 53, 272
 Lagrange, M.-J. 262
 Langbrandtner, W. 110
 Lausberg, H. 36, 210, 219–221, 225, 229
 Lehne, S. 200
 Léon-Dufour, X. 144 f., 209, 225
 Liddell, H. G. 204
 Lightfoot, R. H. 241
 Lindars, B. 143, 169–171, 185, 209, 247
 Lohfink, N. 19
 Loisy, A. 208 f., 254, 256–259
 Lowe, M. 70
 Lütgehetmann, W. 30 f.
- MacRae, G. W. 33
 Malatesta, E. 18, 22 f., 46
 Marcheselli, M. 182, 184 f., 265, 281
 Martyn, J. L. 102, 104
 Menken, M. J. J. 83, 132, 177
 Meredith, A. 25
 Metzger, B. M. 241
 Metzner, R. 192
 Miller, L. 222
 Minear, P. 269
 Modehn, Ch. 54
 Mohamed, A. F. 187
 Mollat, D. 56, 80
 Moloney, F. J. 106, 126, 131, 151, 161, 209, 243, 272
 Mounce, R. H. 56
 Müller, U. B. 56, 146
- Nagel, P. 32
 Nagel, W. 206
 Neyrey, J. H. 129, 133, 135
 Nicklas, T. 282
- Obermann, A. 134
 O'Neill, J. C. 75
 Overbeck, F. 256, 268 f.

- Painter, J. 38, 101, 106, 151, 168, 217 f.,
272
- Palmer, S. J. 54
- Pancaro, S. 12
- Päpstliche Bibelkommission 49, 57, 136,
151, 258 f.
- Patsch, H. 173
- Perkins, Ph. 47
- Pippin, T. 76
- Price, R. M. 105
- Rebstock, B. 273
- Richter, G. 127–129, 131, 133, 142, 168 f.,
182, 218, 226, 247
- Rigato, M.-L. 166, 264
- Rissi, M. 218
- Robbins, Th. 54
- Robinson, J. M. 26
- Ruckstuhl, E. 26, 167, 218, 268, 274 f.
- Schäfer, P. 104
- Schenke, H.-M. 36
- Schenke, L. 101, 150, 219
- Schlier, H. 217
- Schnackenburg, R. 14, 26, 101, 143, 157,
167, 169, 176, 209, 216–219, 231, 240,
243, 247, 273, 279, 281
- Schneiders, S. M. 187–189, 191
- Schnelle, U. 37, 101, 109, 111, 132, 146,
161, 169, 177, 209 f., 240 f., 246, 248,
264, 272, 281
- Scholtissek, K. 144
- Schulz, S. 32 f., 217, 240, 246, 248, 273
- Schüssler Fiorenza, E. 56
- Schwartz, E. 255–257
- Schweizer, E. 32 f., 218
- Scott, G. 204
- Segovia, F. F. 90, 101, 108, 142, 150 f., 243,
272
- Seitz, W. E. 191
- Sellin, G. 35
- Simoens, Y. 145, 182
- Smalley, St. S. 47
- Smith Jr., D. M. 273
- Sorg, T. 187
- Staley, J. 220
- Stare, M. 171
- Sticher, C. 224
- Strack, H. 13
- Strathmann, H. 273
- Strecker, G. 36
- Strozier, Ch. B. 54
- Stuhlhofer, F. 54
- Swetnam, J. 191
- The Watchtower 54
- Theobald, M. 36, 168, 225, 229, 233, 267
- Thiede, W. 54
- Thyen, H. 26 f., 33, 37, 149 f., 182, 195,
199, 218, 242 f., 247, 256, 268 f., 273
- Tobin, Th. H. 34 f., 224
- v. Harnack, A. 256, 263
- Valentin, F. 54
- van Belle, G. 11, 272
- van Ess, J. 164
- Vielhauer, Ph. 47
- von Wahlde, U. C. 16, 23, 69 f.
- Vouga, F. 38, 47
- Weidemann, H.-U. 187, 191, 242
- Weinreich, O. 29
- Weiss, W. 92
- Wellhausen, J. 216, 224, 255–257
- Wengst, K. 27, 33, 125, 133, 137, 143, 209,
243, 272, 281
- Westcott, B. F. 141, 144, 222
- Wikenhauser, A. 217
- Wilckens, U. 143
- Winter, M. 33, 126
- Zumstein, J. 143, 150, 169, 176, 182, 220,
234, 240, 243, 246, 265–269, 279–281



Band 166

Ulrich Busse / Michael Reichardt / Michael Theobald (Hg.):

Erinnerung an Jesus

Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung

ISBN 978-3-89971-883-6

Band 165

Dieter Zeller: **Studien zu Philo und Paulus**

ISBN 978-3-89971-659-7

Band 164

Stefan Schapdick: **Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung**

Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper

ISBN 978-3-89971-610-8

Band 163

Olaf Rölver: **Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes**

Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums

ISBN 978-3-89971-767-9

Band 162

Egbert Ballhorn: **Israel am Jordan**

Narrative Topographie im Buch Josua

ISBN 978-3-89971-806-5

V&R unipress

Leseproben und weitere Informationen unter www.vr-unipress.de

Email: info@vr-unipress.de | Tel.: +49 (0)551 / 50 84-301 | Fax: +49 (0)551 / 50 84-333