

„Im Anfang war das Wort“

Das Johannesevangelium

Skriptum der Vorlesung im Sommersemester 2010

mit Beiträgen von Robert Vorholt

Plan der Vorlesung

- | | | |
|--------|-----|---|
| 14. 4. | 1. | Das Johannesevangelium im Kanon |
| 21. 4. | 2. | Die Entstehung des Johannesevangeliums |
| 28. 4. | 3. | Der Johannesprolog (Joh 1,1-18) |
| 5. 5. | 4. | Das Zeugnis des Täufers (Joh 1,19-34)
von Robert Vorholt |
| 12. 5. | 5. | Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12) |
| 19. 5. | 6. | Das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1-21) |
| 2. 6. | 7. | Das Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42) |
| 9. 6. | 8. | Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11) |
| 16. 6. | 9. | Die Fußwaschung (Joh 13,1-20) |
| 23. 6. | 10. | Die Abschiedsworte Jesu (Joh 14-17) |
| 30. 6. | 11. | Der Prozess Jesu (Joh 18,28 – 19,16a) |
| 7. 7. | 12. | Die Kreuzigung Jesu (Joh 19,16b-42) |
| 14. 7. | 13. | Die Erscheinungen in Jerusalem (Joh 20) |
| 21. 7. | 14. | Die Erscheinung am See (Joh 21) |

Thema der Vorlesung

Das Johannesevangelium ist das Evangelium für Fortgeschrittene. Es setzt synoptische Jesustraditionen voraus, schafft aber eine Alternative, indem es das Christusbekenntnis zum menschengewordenen Wort Gottes an den Anfang setzt und die Jesusgeschichte noch einmal ganz neu erzählt: mit starker Betonung der „Zeichen“ und der tiefen Glaubensgespräche Jesu, mit zahlreichen Traditionen aus Jerusalem und im Rückgriff auf das Zeugnis des geheimnisvollen Lieblingsjüngers, der seit je die Phantasie der Frommen und der weniger Frommen anregt.

Das Johannesevangelium ist aber auch das Evangelium für Einsteiger, weil es in einer ganz einfachen Sprache, mit wenigen, klaren Bildern Jesus als den Sohn Gottes, den Messias verkündet, mit einer intensiven Spiritualität und einem weiten Blick für die Welt

Ziel der Vorlesung

Die Vorlesung legt zentrale Partien des Johannesevangeliums aus, um in die Theologie des Vierten Evangeliums einzuführen. Gleichzeitig vermittelt sie paradigmatisch methodische Kompetenzen in der Analyse und Interpretation neutestamentlicher Schlüsseltexte. Sie regt zur genauen eigenständigen Lektüre des Johannesevangeliums an und zur Reflexion zentraler Positionen johanneischer Theologie.

Prüfungsleistungen

Die Vorlesung wird für alle Studiengänge veranstaltet. Im BA-Studium sind entweder 1 (Teilnahme) oder 3 (mit Prüfung) Creditpoints zu erwerben. Die Prüfung besteht in einem Essay von 10.000 Zeichen, der nach Absprache mit dem Dozenten geschrieben wird,

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit
Mittwoch und Donnerstag 12-13 Uhr in GA 6/151

Unterstützung

Für die Vorlesung wird ein Skriptum erstellt. Powerpointpräsentationen unterstützen den Vortrag.

Alle Materialien werden in „Blackboard“ zur Verfügung gestellt.

Password: JohannesSS10

Tutorium

Die Vorlesung wird von einem Tutorium unterstützt. Das Tutorium wird aus Studiengebühren finanziert. Tutorin ist Tanja Grundhöfer, B.A.

LITERATUR IN AUSWAHL

1. Kommentare

- Barrett, Ch.K.*, Das Evangelium nach Johannes (KEK. Sonderband), Göttingen 1990
Bauer, W., Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 1933
Becker, J., Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4), 2 Bde., Gütersloh - Würzburg 1979.1981
Blank, J., Das Evangelium nach Johannes (GS 4) 3 Bde., Düsseldorf 1977 -1981
Brown, R.E., The Gospel According to John, 2 Bde. (AB 29), Garden City, N.Y. 1966.1970
Bultmann, R., Das Evangelium nach Johannes (KEK II), Göttingen ²¹1986 (1941)
Dietzfelbinger, Chr., *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4/1.2), Zürich 2001
Gnilka, J., Johannesevangelium (NEB.NT), Würzburg 1983
Haenchen, E., Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten hg. v. U. Busse, Tübingen 1980
Keil, G., Das Johannesevangelium. Ein philosophischer und theologischer Kommentar, Göttingen 1996
Peterson, E., Johannesevangelium und Kanonstudien (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg o.J. (2003)
Porsch, F., Johannes-Evangelium (SKK.NT 4), Stuttgart 1988
Schenke, L., Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998
Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium. 3 Bde. und 1 Ergänzungsbd. (HThK IV), Freiburg - Basel - Wien 2000 (1965-1984)
Schneider, J., Das Evangelium nach Johannes, hg. v. E. Fascher (ThHK.Sonderband), Berlin ²1978 (¹1976)
Schnelle, U., Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT 4), Leipzig 1998
Schulz, S., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Zürich 1972
Schwank, B., Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis, St. Ottilien ²1998
Theobald, M., *Das Evangelium nach Johannes* (RNT), Regensburg 2009
Tilborg, S. v., Das Johannesevangelium, Stuttgart 2005
Weiß, B., Das Johannes-Evangelium (KEK II), Göttingen 1902 (1880)
Wellhausen, J., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908
Wengst, K., Das Johannesevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1.2), Stuttgart 2000.2001
Wilckens, U., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998
Zumstein, J., L'évangile selon saint Jean (13-21) (CNT 46), Genf 2007

2. Wichtige neuere Monographien und Aufsatzbände

- Becker, J.*, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004
- Belle, G. v.*, The Signs Source in the Fourth Gospel (BETHL 116), Leuven 1994
- (Hg.), The death of Jesus in the fourth gospel, Leuven 2007
- Berger, K.*, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart ²2003 (¹1997)
- Beutler, J.*, Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart: 1998
- Bittner, W.J.*, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkennntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT II/26), Tübingen 1987
- Blank, J.*, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.Br. 1964.
- Bühner, J.A.*, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (WUNT II/2), Tübingen 1977
- Culpepper, R.A.*, The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School-Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBLDS 26), Missoula 1975
- Denaux, A.* (Hg.), John and the Synoptics (BETHL 101), Leuven 1992
- Dettwiler, A.*, (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes (FS J. Zumstein), Zürich 2009
- Dschulnigg, P.*, Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium, Münster 2000
- Ernst, J.*, Johannes – ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1991
- Fortna, R.T.*, The Fourth Gospel and its Predecessor, Edinburgh 1988
- Frey, J.*, Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997.1998.2000
- - *U. Schnelle* (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive, Tübingen 2004
- Hasitschka, M.*, Befreiung von der Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibel-theologische Untersuchung [IthSt 27], Innsbruck 1989
- Heckel, U.*, Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn 2004
- Heekeren, H.-P.*, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion (SBS 113), Stuttgart 1984
- Hengel, M.*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag von Jörg Frey (WUNT 67), Tübingen 1993
- Hergenröder, C.*, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996.
- Hoegen-Rohls, Ch.*, Der nachösterliche Johannes: die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II/84), Tübingen 1996
- Hofius, O. – H.-Chr. Kammler*, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996
- Hofrichter, P. L.* (Hg.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), Hildesheim u.a. 2002

- Huber, K. – B. Repschinski SJ (Hg.)*, Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes. FS Martin Hasitschka (NTA 52), Münster 2008
- Jonge, M. de (Hg.)*, L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie [BETHL 44], Leuven 1977
- Kaestli, J.D. etc. (Hg.)*, La communauté johannique et son histoire, Genf 1990
- Kammler, H.-Chr.*, Christologie und Eschatologie. Joh. 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000
- Knöppler, Th.*, Theologia crucis im Johannesevangelium. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994
- Kowalski, B.*, Die Hirtenrede (Joh 10,1-18) im Kontext des Johannesevangeliums (SBB 31), Stuttgart 1996
- Labahn, M.*, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin u.a. 1999
- Labahn, M. - K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.)*, Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn u.a. 2004
- Leinhäupl-Wilke, A.*, Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile (Joh 1,19-2,12 - 20,1-21,25) (NTA.NF 45), Münster 2003
- Makambu, M.A.*, L'esprit-pneuma dans l'évangile de Jean. Approche historico-religieuse et exégetique (FzB 114), Würzburg 2007
- Menken, M.J.J.*, The Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual form (CBET 15), Kampen 1996
- Metzner, R.*, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium (WUNT 122), Tübingen 2000
- Mußner, F.*, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg - Basel - Wien 1965
- Neugebauer, J.*, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden: eine Untersuchung zu Johannes 13 - 17 (BWANT 140), Stuttgart 1995
- Müller, U.B.*, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990
- Obermann, A.*, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II 83), Tübingen 1996
- Pastorelli, D.*, Le Paraclet dans le corpus johannique (BZNW 142), Berlin 2006
- Rahner, J.*, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im Vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998
- Rengstorf, Karl H. (Hg.)*, Johannes und sein Evangelium (WdF 82), Darmstadt 1973
- Ruckstuhl, E. – P. Dschulnigg*, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium (NTOA 17), Freiburg/ Schweiz - Göttingen 1991
- Schenke, L.*, Das Johannesevangelium, Stuttgart u.a. 1997
- Scholtissek, K.*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den Johanneischen Schriften. (Herders biblische Studien 21), Freiburg u.a. 2000
- Schwankl, O.*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (Herders Biblische Studien 5), Freiburg u.a. 1995
- Siegert, F.*, Das Evangelium nach Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt, Göttingen 2008

- Söding, Th. (Hrsg.)*, Das Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg u.a. 2003
- Stare, M.*, Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Jo 6 (NTA 49), Münster 2004
- Theobald, M.*, Herrenworte im Johannesevangelium (Herders biblische Studien 34), Freiburg u.a. 2002
- Studien zum Corpus Johanneum (WUNT), Tübingen 2010
- Thyen, H.*, Studien zum Corpus Johanneum, Tübingen 2007
- Van der Watt, J. G.*, Family of the king. Dynamics of metaphor in the gospel according to John (Biblical interpretation series 47), Leiden 2000
- Vignolo, R.*, Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni (Biblica 2), Milano 2003, 121-165
- Welck, Ch.*, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT II/69), Tübingen 1994
- Wick, P.*, Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums: Biblica 85 (2004) 179 – 198
- Wilckens, U.*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften (FRLANT 200), Göttingen 2003
- Zimmermann, R.*, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004
- Zumstein, J.*, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999

1. Das Johannesevangelium im Kanon

a. Die kanonische Perspektive ist diejenige, die wirkungsgeschichtlich dominant geworden ist: Das Johannesevangelium ist von Anfang an in der Kirche breit rezipiert; es fehlt in keiner antiken Handschrift, die alle vier Evangelien bezeugen, und in keiner Kanonliste¹; es wird zwar auch von Gnostikern in ihrem Sinne kommentiert², ist aber gesamtkirchlich bestens akzeptiert und antignostisch interpretiert worden; es ist ein herausragendes Dokument kirchlicher Lehre, auf das sich alle Theologien bis heute intensiv beziehen; es wird in der Katechese intensiv benutzt und in der Liturgie ununterbrochen bis heute prominent verkündet.

b. Die kanonische Perspektive erschließt sich durch die Geschichte der Kirche, aber ist im theologischen Anspruch des Evangeliums angelegt: den Glauben zu begründen und zu vertiefen, an dem das Leben hängt, und zwar durch ein „Buch“, das in gezielter Auswahl von den „Zeichen“ erzählt, die Jesus gesetzt hat.³ Es beruft sich auf das Zeugnis des „Lieblingsjüngers“ (vgl. Joh 21,24f.), dem die Johannesschule ausdrücklich eine vertiefte Wahrheitserkenntnis und -bezeugung zuspricht (Joh 19,35). Dieses Zeugnis ist seinerseits von der Verheißung des Parakleten fundiert, der – als „Geist der Wahrheit“ (Joh 15,26; 16,13) – den Jüngern gegeben wird, um sie „alles zu lehren und an alles zu erinnern“, was Jesus sie „gelehrt“ hat (Joh 14,26) und sie zum „Zeugnis“ für Jesus zu bewegen (Joh 15,27).⁴

c. Die kanonische Perspektive wird zwar oft in einen Gegensatz zur historischen gerückt, aber zu Unrecht, weil der neutestamentliche Kanon die Entstehungsgeschichte seiner Schriften nicht verschweigt, sondern in bestimmter Stilisierung darstellt. Die kanonische Perspektive ist aber geeignet, über die historische Differenzierungsarbeit der Exegese, die als erster Schritt unverzichtbar ist, hinaus eine theologische Perspektive zu gewinnen, und zwar auf exegetische, nicht dogmatische Weise.⁵ Das ist die Aufgabe, die das Zweite Vatikanische Konzil der Exegese stellt (DV 12) und ohne die auch die zentrale Aussage des Konzils zur Theologie nicht zu verstehen ist: „Das Studium der Heiligen Schrift ist gleichsam die Seele der ganzen Theologie“ (DV 24; OT 16).

¹ Zur Geschichte der Kanonbildung vgl. *Hermann von Lips*, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

² Der älteste Johanneskommentar stammt von dem Gnostiker Heracleon; vgl. *Ansgar Wucherpfennig*, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im 2. Jahrhundert (WUNT 142), Tübingen 2002.

³ Vgl. *Th. Söding*, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: K. Backhaus - F.G. Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 343-371.

⁴ Vgl. *Johanna Rahner*, Vergegenwärtigende Erinnerung: die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums in: ZNW 91 (2000) 72-90

⁵ Das ist das Postulat von *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Wort Gottes. Schrift - Tradition - Amt, Freiburg - Basel - Wien 2005.

1.1 Das Verhältnis zum „Alten Testament“

a. Der erste Satz des Johannesevangeliums (Joh 1,1) ist auf Gen 1,1 abgestimmt, greift aber noch vor die Schöpfungsgeschichte zurück, weil der göttliche Logos als Mittler der Schöpfung verkündet wird. Der Rekurs auf den Anfang der Bibel, der die Erschaffung der Welt unterfängt, öffnet den kosmischen Horizont der Jesusgeschichte; der eine Gott schafft in seiner Liebe zur Welt (Joh 3,16) Heil für alle und alles, freilich wegen der Macht der Sünde und des Todes durch das Gericht hindurch.

b. Die Inkarnationsaussage des Prologes (Joh 1,14) markiert den Angelpunkt der Heilsgeschichte; ohne das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu, die Johannes in die Perspektive der Präexistenz und Inkarnation stellt, gibt es nach dem Evangelisten keinen Weg zur heilsamen Begegnung mit Gott.

c. Strittig ist in der Exegese das Verhältnis zur Geschichte Israels, zum Gesetz und zum Zeugnis der „Schrift“ (dem „Alten Testament“).

- Auf der einen Seite wird gesagt, dass der Anspruch absoluter Wahrheit, den das Vierte Evangelium für Jesus erhebt, die Heilsgeschichte Israels ausmanövriere, das Gesetz ausheble und die Schrift aushöhle.⁶
- Auf der anderen Seite wird gesagt, dass der Anspruch absoluter Wahrheit, den das Vierte Evangelium für Jesus erhebt, den endgültigen Sinn der Heilsgeschichte Israels, offenbare, die bleibende Geltung des Gesetzes und die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift.⁷

Das Verhältnis zu klären, ist eine der zentralen Aufgaben der Johannesexegese von entscheidender Bedeutung für die Ausrichtung der christlichen Theologie im jüdisch-christlichen Dialog.⁸ Sollte die erste Auffassung richtig sein, würde das Johannesevangelium die vielseitige Einheit des Kanons sprengen; sollte die zweite richtig sein, müsste die kritisch gefragt werden, welche hermeneutische Bedeutung der dezidierten *interpretatio Christiana* des Alten Testaments, der mit Jesus verbundenen Gesetzeskritik und der Auseinandersetzung mit „den Juden“ im Johannesevangelium zukommt.

⁶ So Michael Theobald, Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: Ch.M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (ETHL 131), Leuven 1997, 327-366.; Jürgen Roloff, *Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1995, 305f.

⁷ So meine These in: *Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum*, in: M. Labahn – K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387-415.

⁸ *Päpstliche Bibelkommission*, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

1.2 Das Verhältnis zu den Synoptikern

a. Die editorischen Notizen Joh 20,30f. und Joh 2,124f. setzen umfassendere Kenntnis von Jesustraditionen voraus, die nicht im Evangelium erzählt werden. Welche es sind, lässt sich nicht mehr endgültig klären. Aber klassisch wird das Verhältnis im Gegenüber zu den Synoptikern diskutiert.

b. Aufriss, Thema, Stoff und Sprache sind im Johannesevangelium deutlich anders als in den synoptischen Evangelien.

- Nach Johannes ist Jesus drei- nach den Synoptikern nur einmal in Jerusalem.
- Das Hauptthema der Verkündigung Jesu ist nach den Synoptikern die Herrschaft Gottes, nach Johannes Jesus selbst als Offenbarer des Vaters.
- Die Masse des von Johannes gebotenen Stoffes ist aus den Synoptikern nicht bekannt und umgekehrt.
- Äußert sich Jesus nach den Synoptikern vor allem durch Gleichnisse, Streitgespräche und Apophthegmata, so nach dem Johannesevangelium vor allem in umfangreichen Monologen und Dialogen, die in immer neuen Wendungen einige wenige Grundthemen umkreisen.

Die Unterschiede sind so gravierend, dass die Sonderrolle des Johannes im Quartett der kanonischen Evangelien unverkennbar ist.

c. Es gibt aber gemeinsamen Stoff; vor allem:

- Passionserzählung (besondere Nähe zur Lukaspassion);
- Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11 parr; Joh 12,12-15);
- Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9 par Mt; Joh 12,1-8; vgl. Lk 7,36-50);
- Tempelaktion (Mk 11,15-19 parr; Joh 2,13-17);
- Brotwunder und Seewandel (Mk 6,32-44.45-52 parr; Joh 6,1-15.16-21);
- Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10) und Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54).

Darüber hinaus gibt es Parallelen:

- beim Petrusbekenntnis (Mk 8,29 parr; Joh 6,68f);
- bei der Zeichenforderung (Mk 8,11 parr; Joh 6,30).

Joh 3,3.5 fällt das Stichwort Gottesherrschaft.

Vor allem ist die Form des Evangeliums, die Johannes wählt, in den Grundzügen mit den Synoptikern identisch.

Die Gemeinsamkeiten sind bei allen Unterschieden so stark, dass man nicht nur literarischer Unabhängigkeit rechnen kann.

d. Johannes beginnt nicht bei Null, sondern setzt synoptisches Vorwissen in erheblichem Umfang voraus.

- Johannes erzählt nicht von der Taufe Jesus im Jordan (Mk 1,9ff), sondern bespricht sie mit Worten des Täufers, die als inspirierte menschliche Antwort („Er ist der Sohn Gottes“ [1,32ff]) auf die Himmelsstimme („Du bist [dies ist] mein geliebter Sohn“ [Mk 1,11 parr.]) verstanden werden kann.
- Johannes erzählt nichts von der Einsetzung des Zwölferkreises (Mk 3,13-19 parr.), sondern führt in 6,67 unvermittelt die Zwölf als den treuen Kern der Jüngerschar ein (vgl. 20,24), ohne freilich je eine Namensliste aufzustellen, und lässt Jesus in 6,70 sogar auf die Erwählung der Zwölf zurückblicken, ohne dass sein Evangelium einen Referenztext böte.
- Die Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth (Mk 6,1-6a parr.) setzt Johannes als bekannte Episode voraus, wenn er in 4,44 als Begründung für Jesus Entschluss, von Jerusalem wieder nach Galiläa zurückzukehren, das Logion vom verfolgten Propheten anführt, das Jesus, wie der Aorist des Kausalsatzes 44a zu verstehen gibt, bereits früher geprägt hat.
- Das ironische Spiel mit der Herkunft des Messias, das Johannes in 7,40-44 inszeniert, verweist auf die alte Tradition der Geburt Jesus in Bethlehem, die sich bei Matthäus und Lukas findet.
- Joh 12,27-33 spielt auf die Getsemani-Szene an (Mk 14,32-42) und ist ohne deren Kenntnis kaum zu verstehen.
- Johannes erzählt nichts von den „eucharistischen“ Gesten und Worten Jesus, sondern von der Fußwaschung (13,1-20); aber 6,52-58 ist eine eucharistietheologische Reflexion (wenn auch vielleicht erst „redaktionell“), und in 13,2 ist so vielsagend von einem „Mahl“ die Rede, dass die Erinnerung an das Letzte Abendmahl, wie es Paulus (1Kor 11,23ff) und die Synoptiker (Mk 14,22-25) überliefern, förmlich heraufbeschworen wird.
- In Joh 21,2 werden – unvermittelt – die Zebedaiden eingeführt, in der selbstverständlichen Annahme, ihre Namen seien den Lesern bekannt.

Umgekehrt gibt es nicht eine einzige johanneische Spezi­alszene, deren Kenntnis eines der synoptischen Evangelien voraussetzt. Dieses Gefälle ist eindeutig: Johannes setzt synoptische Kenntnisse, die Synoptiker setzen keine johanneischen Kenntnisse voraus. Sprachliche Gründe lassen es als wahrscheinlich erachten, dass Johannes mindestens das Markusevangelium gekannt hat, aber bei seinen Lesern weitere synoptische Kenntnisse voraussetzt.

e. An einigen Stellen bringt Johannes stillschweigend oder ausdrücklich Korrekturen an den Synoptikern an.

- In Joh 3,22f stellt klar, dass Jesus und der Täufer eine Zeitlang parallel gewirkt haben, während Mk 1,14 sagt, Jesus habe nach der Verhaftung des Täufers zu wirken begonnen.
- Nach den Synoptikern hat Jesus nur während eines Jahres gewirkt, nach Johannes hingegen während dreier Jahre.
- Nach Joh 2 hat Jesus zu Beginn seines öffentlichen Wirkens in Jerusalem die Händler aus dem Tempel getrieben, nach den Synoptikern (Mk 11 parr.) am Ende.
- Nach den Synoptikern ist Jesus am Paschafest gekreuzigt worden, nach Johannes hingegen am Rüsttag.
- Nach den Synoptikern ist Petrus der Erstezeuge der Auferweckung, nach Johannes hingegen Maria Magdalena, wobei sie nicht den Auferstandenen, sondern den Auferstehenden sieht.

In allen diesen Fällen ist ernsthaft zu erwägen, ob die johanneischen Positionen die historisch wahrscheinlicheren sind.

f. Mehr noch ergänzt Johannes die synoptischen Jesustraditionen

- durch die Erzählungen von Jesu Wirken in Jerusalem, besonders die „Zeichen“, die er dort wirkt;
- durch die Samaria-Perikope (Joh 4);
- durch die langen Glaubensdispute, die das Verhältnis von Monotheismus und Christologie in den Mittelpunkt rücken;
- durch das Osterevangelium (Joh 20.21).

g. Vor allem vertieft Johannes die Synoptiker christologisch:

- durch den Prolog, der von der Präexistenz und Inkarnation des göttlichen Logos handelt und als Metatext die entscheidende Voraussetzung der Jesusgeschichte erhellt (Joh 1,1-18);
- durch die Theologie der Offenbarung, die eine Theologie der Liebe Gottes ist (Joh 3,16) und deshalb die Selbstoffenbarung Jesu (Joh 14,6) als pneumatisch Joh 14-16 Selbstoffenbarung Gottes (Joh 10,30) erschließt (Joh 17).

h. Der Befund ist nicht eindeutig auszuwerten. Deshalb ist die Exegese nach wie vor kontrovers.

Hypothese:

Johannes hat wenigstens Markus, wahrscheinlich auch Lukas gekannt. Berührungen allein im Feld der mündlichen dl. Überlieferung (Schnackenburg) reichen nicht aus. Johannes setzt recht breite „synoptische“ Kenntnisse voraus. Allerdings benutzt er die Synoptiker nicht als Quelle (wie Mt und Lk Mk benutzt haben), sondern folgt auch bei gemeinsamen Überlieferungen seinem eigenen Weg.

Johannes wollte schwerlich die Synoptiker verdrängen; zuweilen mag er sie korrigieren wollen, vor allem will er sie ergänzen und vertiefen.

Das richtige Gespür hatte wohl Clemens Alexandrinus (nach Euseb., H.E. VI 14,7): „Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst“.

1.3 Das Verhältnis zu den Johannesbriefen

a. Sprache und Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe sind eng verwandt. Allerdings steht im Evangelium, auch in den Abschiedsreden, die Kontroverse zwischen Juden und Christen, in den Johannesbriefen hingegen die innerchristliche Kontroverse über die Christologie im Vordergrund.

b. Strittig ist, ob die Briefe älter sind⁹ oder das Evangelium älter¹⁰ ist. Die Entscheidung fällt schwer, zumal nicht unbedingt mit einer punktuellen Publikation des Evangeliums, sondern einem längeren Entstehungsprozess zu rechnen ist. Der Erste Johannesbrief mit seiner Theologie der Liebe berührt sich vor allem mit der zweiten Abschiedsrede (Joh 15-16) und dem Abschiedsgebet Jesu (Joh 17). Am ehesten überzeugt die Erklärung, dass die Briefe Probleme aufarbeiten, die durch die Christologie des Vierten Evangeliums ausgelöst worden sind. Dann gehören die Briefe in die Zeit, da das Evangelium redigiert und ediert worden ist.

⁹ So *Georg Strecker*, Die Johannesbriefe [KEK 14], Göttingen 1989; *Udo Schnelle*, Einleitung 468ff.

¹⁰ So *Hans-Josef Klauck*, Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991, 105-109.

1.4 Johannes und Jesus

a. Für die kanonische Stellung des Johannesevangeliums ist letztlich der Bezug zu Jesus entscheidend. Der ist allerdings hoch strittig.

b. In den meisten neuen Jesusbüchern¹¹ spielt das Johannesevangelium kaum eine Rolle. Dafür sind zwei Faktoren maßgeblich:

- die starken Unterschiede zu den Synoptikern im Thema, in den Sprachformen und im geschichtlichen Rahmen Jesu;
- die Überzeugung liberaler Theologie seit dem 19. Jh., Jesus könne nicht so explizit christologisch geredet haben wie der johanneische Jesus.

Der erste Faktor ist unbestreitbar, der zweite aber, obgleich bis heute sehr weit verbreitet, kritikwürdig.

c. Neuere Untersuchungen zur urchristlichen Traditionsbildung und zur Stellung des Johannes im Kanon erlauben einige Differenzierungen.

- (1) Das Johannesevangelium enthält geschichtliche Erinnerungen, aber in theologisch stark stilisierter Form.

Die geschichtlichen Erinnerungen beziehen sich vor allem auf das Wirken Jesu in Jerusalem (Nikodemus; Bethesda, Schiloach; Feste). Die theologische Stilisierung soll die Einheit zwischen Vater und Sohn (Joh 10,30) als Nerv der Geschichte Jesu sichtbar machen.-

- (2) Das Johannesevangelium enthält theologische Rhetorik, aber in Ausgestaltung historischer Überlieferung. Den Ewigkeitswert der Worte Jesu, den Petrus bekennt (Joh 6,68) arbeitet Johannes heraus, indem er durch Stilisierung, Akzentuierung und Kontextualisierung Überlieferung fortschreibt. Er bewegt sich damit im Grenzbereich dessen, was nach Thukydides (22) Recht und Pflicht des Historiographen ist: „Wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen musste, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“ Eine saubere Trennung von Tradition und Redaktion gelingt bei Johannes nicht.

- (3) Das Johannesevangelium enthält mythische Symbolisierungen, aber in dem Sinn, dass die eschatologische Heilsbedeutung der Geschichte Jesu archetypischen Bildern zum Ausdruck gebracht wird.

So wenig reiner Wunderglaube genügend Halt gibt, so sehr setzt Jesus Zeichen des Heiles, die man sehen, riechen, hören, schmecken, essen und trinken kann. Das entspricht dem Geheimnis der Inkarnation wie der Erlösung als Neuschöpfung. Das Vierte Evangelium ist voller archetypischer Urbilder des Heiles (Wasser, Wein, Brot, Hirt, Tür, Weg), die Jesus aus den tiefen Quellen menschlicher Religiosität und biblischer Gotteserfahrung schöpft und neu prägt.

¹¹ Vgl. nur *Gerd Theißen – Annette Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (¹1996). Die einzigen Ausnahmen in der neueren Jesusforschung bilden *Klaus Berger* (Jesus, München 2004), der das Johannesevangelium zusammen mit dem Markusevangelium als ältestes ansieht, darin, aber viel Kritik geerntet hat, und *Josef Ratzinger - Benedikt XVI.* (Jesus von Nazareth I, Freiburg - Basel - Wien 2007), der allerdings Johannes den Synoptikern nachordnet und sich auf die johanneischen Bildworte Jesu mit Anklängen an synoptische Gleichnisse konzentriert. Eine Berücksichtigung von Johannes unter der Perspektive der Gedächtnisgeschichte wird sich finden in *Th. Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2010.

Konsequenz:

Das Vierte Evangelium zeigt Jesus im Licht des Osterglaubens – aber in der Überzeugung, dass erst in diesem Licht die Wahrheit des Lebens Jesu hervortritt. Mithin muss Johannes bei der Jesusfrage eine größere Rolle spielen, als dies in der historisch-kritischen Exegese üblich ist. Aber nicht die Historisierung der Jesusreden und –taten ist das Ziel, sondern die Spiegelung des geschichtlichen Jesus im Text des Johannes.

2. Die Entstehung des Johannesevangeliums

2.1 Die Verfasserfrage

Das Johannesevangelium ist (wie die synoptischen Evangelien) ursprünglich anonym. Die Überschrift „Evangelium nach Johannes“ trägt es erst seit dem 2. Jh. (an der Wende zum 3. Jh. erstmals belegt).

Die altkirchliche Auffassung, der Evangelist sei der Zebedäussohn aus dem Evangelien und damit der "Lieblingsjünger" entwickelt sich in mehreren Schritten.

1. Schritt (Redaktion des Johannesevangeliums)

Der „Jünger“, den Jesus liebte“ (Joh 13,23; 19,26; 20,1ff), wird mit dem Zeugen und „Autor“ des Evangeliums (20,30f) identifiziert (21,24).

2. Schritt (Irenäus)

IRENÄUS VON LYON (um 180 n.Chr.) identifiziert den durch Joh 21,24 als Lieblingsjünger ausgewiesenen Evangelisten

- mit dem aus den synoptischen Evangelien (z. B. Mk 1,19f) und dem Nachtragskapitel (21,2) bekannten Zebedäussohn „Johannes“ (Adv. Haer. 3,1f),
- mit dem „Alten (Presbyter) Johannes (2 Joh 1; 3 Joh 1), dem Verfasser der Johannesbriefe (Adv. Haer. 3,16,5.8),
- und mit dem Verfasser der Apokalypse namens Johannes (Offb 1,1.4.9; 22,8) und gibt an, er habe in Ephesus gelebt (Adv Haer 3,1f; vgl. 22,5).

Adv Haer 3,1f: „Danach gab Johannes, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust gelegen hat, auch selbst ein Evangelium heraus, als er in Ephesus in Asien weilte - im Kreis der Presbyter.

Vor allem die Identifizierung des Evangelisten mit dem Seher der Apokalypse ist freilich in der Alten Kirche umstritten. DIONYSOS VON ALEXANDRIEN (3. Jh.) schreibt:

Völlig anderer und fremder Art ist gegenüber diesen Schriften (d.h. dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen) die Apokalypse. Es fehlt jede Verbindung und Verwandtschaft. Ja, sie hat sozusagen kaum eine Silbe damit gemein. Auch enthält weder der Brief - vom Evangelium nicht zu reden - irgendeine Erwähnung oder einen Gedanken der Apokalypse noch die Apokalypse vom Briefe ... (nach Euseb., H.E. 7,25).

Die historisch-kritische Exegese lehnt die traditionellen Identifizierungen ab. Die Kritik bedarf jedoch ihrerseits einer kritischen Betrachtung:

1. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Seher Johannes ist falsch. Die theologischen Positionen sind zu unterschiedlich. Gelegentliche Parallelen erklären sich aus gemeinchristlichen Traditionen, wie sie vor allem in Kleinasien gepflegt worden sind. Die „Apokalypse gehört nicht zur „johanneischen Schule“ (gegen Hengel).
2. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Zebedaiden ist unwahrscheinlich. Noch Papias scheint den Lieblingsjünger und Johannes noch nicht zu identifizieren (vgl., Euseb., H.E. III 39, 5ff). Auch andere Gleichsetzungen mit einem der Zwölf (Berger: Andreas; Charlesworth: Thomas) bleiben spekulativ. Ob der „Lieblingsjünger“ ein Mitglied des Zwölferkreises ist, ist offen.

3. Der „Lieblingsjünger“ ist die Autorität, die der johanneischen Gemeinde den Zugang zu Jesus verbürgt (vgl. 20,3-10). Er wird auch als Gewährsmann der auffällig zahlreichen Lokaltraditionen in Jerusalem und Judäa in Betracht kommen.
4. Das Evangelium hat seine endgültige Gestalt in einer „Schule“ gewonnen, die gezielte Traditionspflege getrieben und auch die Johannesbriefe ediert hat (vgl. Joh 21,24f).
5. Die Identifizierung des Evangelisten mit dem Verfasser der Johannesbriefe ist fraglich (vgl. Klauck). Trotz der großen theologischen Nähe ergibt sich dies sowohl aus der veränderten Situation als auch aus den unterschiedlichen theologischen Akzenten. Wohl aber ist daran zu denken, dass der „Presbyter“ auch der Editor des Evangeliums gewesen ist.

2.2 Die johanneische Gemeinde

Die johanneische Gemeinde lebt als kleine christliche Gemeinde in einem potentiell aggressiven Umfeld (Joh 14-16). Das ist an sich typisch für die neutestamentliche Zeit. Ob sich Spezifisches findet, ist strittig. Die Beziehungen zum Judentum sind durch große geistige Nähe und wechselseitige Abgrenzung gekennzeichnet, die verbale Aggressionen umschließt. Das Evangelium spiegelt den Bruch mit der Synagoge (vgl. 9,34), die Briefe hingegen arbeiten ein „Schisma“ in der johanneischen Gemeinde selbst auf.

Sie steht im Gedankenaustausch mit weisheitlich-dualistischen Strömungen des Judentums, auch mit den Vorboten der Gnosis und des Dokerismus, gegen den sich der Erste Johannesbrief zur Wehr setzt.

Die ältere These einer langen und weitgehenden Isolation von der Großkirche (Wengst; Becker; Schnackenburg) wird ernsthaft diskutiert, überzeugt aber nicht (mehr). Das Evangelium markiert vielmehr selbstbewusst den herausragenden Ort der joh Kommunität in der durch Petrus repräsentierten Gesamt-Kirche (vgl. Joh 21).

Synoptisches Wissen ist vorausgesetzt; über den Grad der Beeinflussung durch „paulinische“ Traditionen wird kritisch diskutiert.

2.3 Zeit und Ort

Das Evangelium ist älter als die Briefe (vgl. Klauck gegen Schnelle).

Die kirchliche Tradition ortet die johanneischen Schriften in Ephesus. Der Überlieferungsstrang ist weit stärker als bei den anderen Evangelien. Das spricht für historische Zuverlässigkeit.

Hypothetisch bleibt die Lokalisierung der „Grundschrift“ im Ostjordanland (Wengst u.a.) – mit der Hilfshypothese einer späteren Migration nach Kleinasien.

Die Wurzeln der johanneischen Kommunität liegen, vermittelt durch den „Lieblingsjünger“ (und den Presbyter?) in Palästina (Judäa; Jerusalem). Ihren kirchengeschichtlichen Platz hat sie in Kleinasien (Ephesus) gefunden. Das Evangelium ist ab der Mitte des 2. Jh. durch Handschriften (P⁵²), Rezeption (Justin) und Zitate breit bezeugt. Eine Spätdatierung nach 130 (F.C. Baur) scheidet deshalb aus.

Eine Frühdatierung auf 65-69 (Berger) scheitert u.a. an der Benutzung des Markus.

Irenäus rechnet mit einer Entstehungszeit nach den Synoptikern bis spätestens in die Zeit Trajans (Adv. Haer. III 3,1 [Euseb., H.E. V 8,4]. 4 [Euseb., H.E. III 23,4]). In diesem Zeitraum siedelt auch die heutige Exegese meist die Entstehung an: 90-100.

2.4 Literarische Integrität

Das Johannesevangelium ist zwar ein theologisch geschlossenes Ganzes, aber keine literarische Einheit. Die beiden wichtigsten Beobachtungen:

- Im Lichte von Joh 20,30f erweist sich Kap. 21 als Nachtrag.
- An Joh 14,31 schließt unmittelbar Joh 18,1 an. Die Kap. 15-17 sind zwar „johanneisch“, aber redaktionell.

Zu unterscheiden sind deshalb:

1. die Grundschrift des Evangeliums,
2. redaktionelle Erweiterungen in der „Johannesschule“, vor allem durch 15, 16 und 17,
3. der Nachtrag eines Herausgebers Kap. 21.

2.5 Traditionen

Johannes wird synoptische Traditionen, wahrscheinlich auch synoptische Evangelien gekannt haben, darüber hinaus aber eigene Traditionen, die auf den Lieblingsjünger zurückgeführt werden.

- Sehr wahrscheinlich ist, dass Johannes in seinem Passionsbericht einer eigenen Tradition folgt, die sich in manchem von der synoptischen unterscheidet und in den Grundzügen historisch plausibler klingt. Die Alternative (A. Dauer, F. Neiryneck), dass Johannes – oder eine vorjohanneische Tradition – Synoptiker (Markus, Lukas) redigiert habe, ist weniger wahrscheinlich.
- Die historisch-kritische Exegese war sich lange Zeit einig, dass Johannes eine „Semeia-Quelle“ benutzt hat, in der die sieben Wundergeschichten gesammelt waren. Hauptargument: die Zählung in 2,11 und 4,54. Diese „Semeia-Quelle“ wurde von Rudolf Bultmann als Zeugnis einer Herrlichkeitschristologie angesehen, die latent gegen die Kreuzestheologie gerichtet gewesen sei. Heute überwiegt Skepsis (Schnelle): weil die Zählung abbricht und die christologische Profilierung eine Projektion ist.

Weitere Quellen-Hypothesen – Jesusreden; Ich-bin-Worte – scheitern an fehlenden Möglichkeiten überzeugender Argumentation.

Joh 20,30f spricht dafür, dass auch Johannes im wesentlichen Traditionen aufgreift. Sie werden auf den „Jünger, den Jesus liebte“ zurückgeführt. Er war nach 18,16 ein Bekannter des Hohenpriesters, wird also aus Jerusalem stammen und begegnet ausdrücklich nur im Kontext der Passionsgeschichte und des Osterevangeliums. Verdanken sich ihm die im Vergleich zu den Synoptikern auffällig zahlreichen Jerusalem-Episoden?¹²

2.6 Das Hauptproblem der johanneischen Tradition

Die johanneischen Jesustraditionen haben in vielen Fällen einen historischen Kern; sie begegnen aber in einer Überlieferungsgestalt, die in sehr starkem Maße nachösterlich transformiert und theologisch reflektiert sind. Gerade dies begründet den einzigartigen Wahrheitsanspruch des Johannesevangeliums. Der johanneische Kreis nimmt für sich in Anspruch, gerade durch die Selektion und Redaktion, durch Stilisierung und Interpretation die Wahrheit Jesu Christi zum Vorschein zu bringen.

¹² Vgl. Th. Söding, „Er hat es gesehen“ (Joh 19,35). Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, in: Matthias Kratz – Ludwig Mödl (Hg.), Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter, München 2009, 97-113.

Freilich bricht um so stärker die Frage nach dem Verhältnis zur synoptischen Tradition auf. Johannes wollte schwerlich die Synoptiker verdrängen; er setzt sie ja voraus. Zuweilen mag er sie korrigieren wollen, vor allem will er sie ergänzen und vertiefen. Das richtige Gespür hatte wohl CLEMENS ALEXANDRINUS (nach Euseb., H.E. VI 14,7):

Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst.

Die Lösung zeichnet Johannes vor, indem er am Beispiel des Petrus und des Lieblingsjüngers (in 20,1-10) die Relationen klarstellt und gleichzeitig seinen Ort in der Kirche definiert (vgl. 21,15-23).

2.7 Grundlinien johanneischer Theologie

Die johanneische Theologie ist profiliert. Sie erreicht Spitzenwerte neutestamentlicher Christologie.

(1) Jesus ist das fleischgewordene Wort Gottes.

Der Prolog, der „ganz oben“ bei Göttlichkeit des Schöpfungswortes anfängt, endet „ganz unten“ beim Sohn Gottes, einem Menschen aus Fleisch und Blut (Joh 1,1-8). Jesus ist nach dem Johannesevangelium „eins“ mit dem „Vater“ (Joh 10,30) – nicht identisch, aber im Leben und Streben voller Liebe mit ihm verbunden. Weil er gesandt ist und Gott schaut (anders als jeder andere Mensch, bringt er authentisch Kunde von Gott (Joh 1,18).

(2) Jesus bringt das ewige Leben.

Der Sohn hat vom Vater die Vollmacht erhalten, der Welt das ewige Leben zu bringen, Es besteht in der Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Um dieses Leben der Welt zu bringen muss Jesus sie in die Krise führen: zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden. Diese Unterscheidung, die viele als Dualismus deuten, dient aber nur wieder der Heilungsvermittlung, die Gottes Lieb zur Welt (Joh 3,16) verwirklicht.

(3) Jesus fordert die Bruderliebe nach Maßgabe seiner eigenen Liebe.

Die Fußwaschung, eine johanneische Besonderheit, ist eine Tat der Liebe, die der Herr seinen Knechten erweist (Joh 13), um sie zu seinen Freunden zu machen (Joh 15). Diese Liebe Jesu zu den Seinen soll ausstrahlen. Im Johannesevangelium gibt es keinen Aufruf zur Feindesliebe. Aber die Bruderliebe ist nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen. Sie soll anziehend wirken und gerade so ihren Radius ausweiten.

Literatur:

Thomas Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? (QD 203), Freiburg - Basel - Wien 2003

Gliederung des Johannesevangeliums

1,1-18	Prolog
--------	--------

1,19 - 12,50	Die Offenbarung Jesu vor der Welt in Zeichen und Worten
--------------	---

Galiläa	1,19-36	Das Zeugnis des Täufers Johannes
	1,37-51	Die Berufung der ersten Jünger
	2,1-12	Das Weinwunder zu Kana (1. Zeichen)
Jerusalem	2,13-22	Tempelaustreibung vor dem Paschafest
	2,23-3,21	Das Gespräch mit Nikodemus
Judäa	3,22-36	Das letzte Zeugnis des Täufers über Jesus
Samaria	4,1-42	Das Gespräch mit der Samariterin
Galiläa	4,43-54	Heilung des Sohnes eines Beamten (2. Zeichen)
Jerusalem	5,1-9	Heilung des Gelähmten von Bethesda (3. Zeichen)
	5,10-47	Selbstoffenbarung Jesu als Sohn Gottes
Galiläa	6,1-15	Speisung der Fünftausend (4. Zeichen)
	6,16-21	Seewandel (5. Zeichen)
	6,22-71	Selbstoffenbarung Jesu als Brot des Lebens
Jerusalem	7,1-13	Verborgene Reise zum Laubhüttenfest
	7,14-39	Selbstoffenbarung als Prophet im Tempel
	7,40-52	Zwiespältige Reaktionen im Volk
(7,53-8,11: Jesus und die		Ehebrecherin)
	8,12-59	Selbstoffenbarung Jesu im Tempel als Licht der Welt
	9,1-7	Die Heilung des Blinden von Schiloach (6. Zeichen)
	9,8-34	Das Verhör des Blinden
	9,35-41	Glaube des Geheilten und Blindheit der Pharisäer
	10,1-41	Selbstoffenbarung beim Tempelweihfest als guter Hirt
Judäa	10,42-44	Rückzug an die Taufstelle des Johannes am Jordan
	11,1-44	Die Auferweckung d. Lazarus i.Bethanien (7. Zeichen)
	11,45-54	Der Todesbeschluß des Hohen Rates
	11,55-57	Die Stimmung in Jerusalem
	12,1-11	Die Salbung Jesu in Bethanien
Jerusalem	12,12-19	Der Einzug Jesu in Jerusalem
	12,20-28	Gespräch mit Heiden
	12,29-36	Letztes Gespräch mit Juden
	12,37-50	Letzte Offenbarungsrede

13,1-14,31 Die Offenbarung Jesu vor den Seinen in einem Zeichen und Wort

- 13,1-20 Die Fußwaschung
- 13,21-30 Die Identifizierung des Verräters
- 13,31-35 Ankündigung des Fortgehens
- 13,36-38 Ankündigung der Verleugnung durch Petrus
- 14,1-31 (Erste)Abschiedsrede
- 15,1-16,4 Zweite Abschiedsrede
- 16,5-33 Dritte Abschiedsrede
- 17 Das Abschiedsgebet Jesu

18-19 Die Passion Jesu

- 18,1-11 Gefangennahme Jesu
- 18,12-27 Verhör bei Hannas. Verleugnung durch Petrus
- 18,28-19,16 Jesus vor Pilatus
- 19,17-37 Kreuzigung
- 19,38-42 Grablegung

20,1-29 Die Auferstehung Jesu

- 20,1-10 Die Auffindung des leeren Grabes
- 20,11-18 Erscheinung vor Maria aus Magdala
- 20,19-23 Erscheinung im Jüngerkreis
- 20,24-29 Erscheinung vor Thomas

20,30f Schlusswort des Evangelisten

21 Nachtrag: Erscheinungen in Galiläa

3. Der Johannesprolog (Joh 1,1-18)

- a. Der Prolog Joh 1,1-18 ist ein Vorspiel im Himmel und auf Erden, das die Dimensionen der Jesusgeschichte wie die Hermeneutik des Johannesevangeliums erhellt.
- b. Der Prolog ist eine tragfähige Brücke zwischen der urchristlichen Bekenntnisbildung und Glaubensreflexion einerseits, der Evangelienzählung und urchristlichen Geschichtsschreibung andererseits.
- c. Der Prolog ist, seiner Bedeutung angemessen, exegetisch hoch umstritten.
- Traditionell richtet sich das Interesse der Exegese auf die Genese des Textes: Gibt es eine vorjohanneische Tradition? Gar eine jüdische Vorlage? Was hat der Evangelist redaktionell verändert?
Im wesentlichen stehen einander gegenüber:
 - die These, ein ursprünglicher Logos-Hymnus zum Prolog des Evangeliums umgestaltet worden, vor allem durch die Einfügung der Verse über den Täufer (so die breite Mehrheit),
 - und die These, ein ursprünglicher Christus-Hymnus sei zu einem Logos-Hymnus umgeschrieben und dann für das Evangelium passend gemacht worden¹³.
 - Klassisch exegetisch ist die Frage nach der Motivgeschichte des Prologes. Unstrittig ist, dass im Hintergrund alttestamentliche Sophiatheologie und philonische Logospekulation steht. Strittig ist die Konsequenz:
 - Wird die Theologie der „Frau Weisheit“ patriarchalisch domestiziert?¹⁴
Oder wird die Jesusgeschichte in den Horizont kosmischer Weisheit eingezeichnet?¹⁵
 - Wird das jüdische Erfahrungswissen über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, spekulativ aufgelöst?¹⁶
Oder wird die Erfahrungswelt der Weisheit Israels zum Resonanzboden des Evangeliums?¹⁷

¹³ So *Michael Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA 20), Münster 1988; dem folgt der Johanneskommentar. Die Vorgabe stammt von *Heinrich Zimmermann*, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart ²1975.

¹⁴ So die radikale feministische Theologie; gemäßigt bei *Silvia Schroer*, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; *Silvia Schroer – Thomas Staubli*, Die Köpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 34f. (im Kontext des gesamten Buches.)

¹⁵ So die (nicht ausgeführte) Perspektive von *Hermann von Lips*, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

¹⁶ Das ist der Vorwurf der „liberalen Theologie, die im 19. Jh. mit der johanneischen Logos-Theologie gebrochen hat“; so *Adolf von Harnack*,

¹⁷ So *Gerhard von Rad*, Weisheit Israels, Neukirchen-Vluyn ⁴1992 (¹1970).

- Christologisch zentral ist die Frage nach der Struktur des Prologes.
 - Ist vom *logos ensarkos* erst ab Vers 14 die Rede, vorher aber vom *logos asarkos*?¹⁸
Dann wäre Raum für die Geschichte der Offenbarung, die eine kosmische und eine heilsgeschichtliche Dimension hätte.
 - Oder ist bereits ab Vers 4¹⁹, ab Vers 5²⁰ oder Vers 9²¹ vom *logos ensarkos* die Rede? Dann hätte der Prolog kein Ohr für die Glaubensgeschichte Israels, womöglich noch nicht einmal für die Offenbarung Gott durch den Kosmos qua Schöpfung.
- Soteriologisch signifikant ist gleichfalls eine Auslegungsfrage, die an die Struktur des Prologes anknüpft:
 - Erzählt der Prolog eine Geschichte der sich steigernden Ablehnung des Gotteswortes durch die Menschen, auf die Gott mit immer intensiverer, schließlich nicht mehr zu steigernder Intensität der Zuwendung reagiert?
Dann bleibt zwischen der Gnade Gottes und dem Verhalten der Menschen ein letztlich äußerliches Verhältnis.²²
 - Oder kennt der Prolog von vornherein
 - die Ambivalenz von Skepsis und Glaube auf Seiten der Menschen
 - und die Überfülle des göttlichen Heiles gegenüber der kreatürlichen Wirklichkeit.
 Dann folgt die Inkarnation aus der inneren Dynamik des Gottseins Gottes selbst, an der Anteil gewinnen, die glauben.²³

¹⁸ So *Heinrich Schlier*, Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannesevangeliums (1955), in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg - Basel - Wien ⁵1972, 274-287; *Heinrich Lausberg*, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes: NAWPGH (Göttingen 1984) 189-279; *Udo Schnelle*, Joh 27-45; *Ulrich Wilckens*, Joh 19-36.

¹⁹ So *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben 177-194.

²⁰ So *Rudolph Schnackenburg*, Joh I 221; *Klaus Wengst*, Joh I 41.

²¹ So *Peter Stuhlmacher*, Biblische Theologie II 235; *Christian Dietzfelbinger*, Joh I 27ff.

²² So die Konsequenz von *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik. Exegetisch aufgenommen von *O. Hofius*, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18 (1987), in: ders. - H.Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, 1-23.

²³ So die Konsequenz von *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit.

3.1 Der Prolog als Einführung in das Evangelium

a. Anders als die Synoptiker beginnt das Vierte Evangelium mit einem Bekenntnis des Glaubens, das in Form eines Hymnus abgelegt wird.

- Durch den Prolog wird ein Rahmen zu Joh 20,30f. ausgespannt, wo die Einführung aus dem Glauben des (idealen) Verfassers in den Glauben der (idealen und realen) Adressaten als Grund für die Abfassung des Buches genannt wird.
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zu denen hergestellt, die, vom Zeugnis des Lieblingsjüngers überzeugt, sein Glaubensbuch ediert haben (Joh 21,24f.)
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zum Ersten Johannesbrief sichtbar (1Joh 1,1-4), in der die Zeugen Jesu das Wort ergreifen, um zu reflektieren, was sie im Evangelium – immer auf der Ebene idealer Verfasserschaft – erzählen.

Durch den Einstieg mit dem Prolog werden wesentliche Dimensionen der folgenden Jesusgeschichte geklärt:

- Wessen Geschichte wird erzählt?
Die Geschichte Jesu als inkarnierter Logos, als eingeborener Sohn (Joh 3,16), als Gott (Joh 20,28).
- Wer erzählt die Geschichte?
„Wir“, die wir „seine Herrlichkeit gesehen“ und sie als die des „Eingeborenen“ erkannt haben, der selbst Gott ist.
- Weshalb wird die Geschichte erzählt?
Weil sie die einzig wahre Gottesgeschichte ist, da sie aus der unmittelbaren Anschauung Gottes selbst heraus stammt (Joh 1,18).
- Wie wird die Geschichte erzählt?
In der Haltung der Dankbarkeit für die empfangene Gnade und des Bewusstseins einer gewonnenen Erkenntnis, die wahr ist.
- Weshalb wird sie als Geschichte erzählt?
Weil der Logos inkarniert ist und sein Wohnen – oder „Zelten“ – unter den Menschen die Form der Offenbarung ist, die nicht in eine Abstraktion aufgelöst werden kann.

b. Die Gattung des „Hymnus“ (die von der neueren Gattungsgeschichte unter dem Eindruck hellenistischer Formen kritisiert wird, aber brauchbar bleibt²⁴) bringt Joh 1,1-18 auf theologischer Augenhöhe mit anderen Hymnen wie Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20 oder 1Tim 3,16. Während aber dort die Konkretionen des Lebens und des Sterbens wie der Auferstehung Jesu, die sie besprechen, aus anderen Quellen (Katechese, Predigt...) bekannt geworden sein müssen, werden sie vom Johannesevangelium unmittelbar im Anschluss erzählt.

²⁴ Zur klassischen Formgeschichte vgl. *Klaus Wengst*, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament 7), Gütersloh 1972. Die neuere Forschung interessierte sich für eine Neujustierung der Gattungsbestimmung im hellenistischen Kontext problematisiert den – neutestamentlich allerdings belegten – Begriff „Hymnus“, damit auch den liturgischen „Sitz im Leben“ von „Hymnen“, untersucht die brieflichen Kontexte und kritisiert die Traditionsgeschichte; vgl. *George Kennel*, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1993; *Ralf Brucker*, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997. Richtig ist der Nachweis, dass sich die Formgesetze klassischer Hymnen in den fraglichen Texten des Neuen Testaments (z.B. Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1Tim 3,16f.) nicht finden. Will man den Begriff „Hymnus“ dennoch verwenden, muss man des Unterschieds eingedenk sein, der nicht wenig mit der Differenz zwischen dem paganen Polytheismus und der biblischen Theologie zu tun hat, und hat auf die größere Nähe zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen zu achten, unter denen es auch „Hymnen“ gibt (was genauer zu bestimmen wiederum kontrovers ist) und die starken Variationsmöglichkeiten der Gattung; vgl. *Michael Latke*, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19), Freiburg/Schw. - Göttingen 1991. Für den liturgischen „Sitz im Leben“ plädiert *Martin Hengel*, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. FS J. Card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I 357-404. Freilich braucht dies weder exklusiv verstanden zu werden noch löst es das Problem, dass über den Ablauf urchristlicher Gottesdienste nicht sehr viel gesichert werden kann.

3.2 Die erste Strophe: Mittler der Schöpfung (Joh 1,1-5)

- a. Die erste Strophe (1,1-5) ist eine christologische Rekonstruktion der Genesis.
- Joh 1,1 greift noch hinter Gen 1,1 zurück, auch wenn derselbe Ausdruck wie in der Septuaginta gewählt wird: *en archê* (Vulgata: *in principio*).
 - Der „Logos“ spielt die entscheidende Rolle in Joh 1,1-5, weil Gott nach Gen die Welt durch sein Wort erschaffen hat: indem er spricht. „Logos“ bedeutet nicht nur das (geschriebene oder gesprochene) Wort, sondern auch das Sprechen selbst und den Sinn, den es macht.
 - Der erste Schöpfungsakt ist die Erschaffung des Lichtes (Gen 1,3ff.). Dieses Licht leuchtet, bevor es Sonne, Mond und Sterne am Himmel gibt. Der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Theologie erscheint es das Licht des Lebens und der Wahrheit: „Bei dir ist die Quelle des Lebens. In deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10). Das greift Joh 1,1-5 auf, um es christologisch zu konkretisieren: Es ist das Licht Gottes selbst, das der Welt das Leben schenkt, weil es das Licht des Logos ist. Aus dieser Quelle speist sich später das Offenbarungswort: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5).
- b. Zwei Vierzeiler rahmen einen zentralen Zweizeiler
- Die erste Teilstrophe (1,1f) erhellt die theologischen Voraussetzungen der Schöpfung: Sie bestehen im Gottsein Gottes, des Vaters, und in der von Ewigkeit her bestehenden Anteilhabe des Logos am Gottsein des Vaters.
 - Die zweite Teilstrophe (1,3) klärt im Horizont der johanneischen Christologie, dass die Welt Gottes gute Schöpfung ist.
 - Auf dieser Schöpfungstheologie liegt der Akzent.
 - Joh 1,3 beschreibt den Ort für das Wirken des Logos *asarkos* und *en-sarkos*.
 - Die positive Schöpfungstheologie der Genesis („Siehe, es war sehr gut“) ist die Basis
 - sowohl für die Heilsgeschichte Israels und die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis
 - als auch für die Inkarnation (Joh 1,14).
 - Die dritte Teilstrophe (1,4f.) bringt den Menschen und mit ihm die Dramatik von Licht und Finsternis ins Spiel: Es gibt die Finsternis. Aber das Licht ist stärker.²⁵

Die Forschung beurteilt z.T. die retardierenden Elemente in Joh 1,1f als redaktionell.

²⁵ *Katelaben* lässt sich mit „ergreifen“ (R Schnackenburg, Joh I 222), „erfassen“ (U. Schnelle, Joh 5) oder „überwältigen“ (U. Wilckens, Joh 19) übersetzen. Entscheidend ist, dass Johannes nicht gnoseologisch, sondern ontologisch denkt: er will nicht sagen, die Finsternis begreife nicht, was Licht ist (das wäre tautologisch), sondern dass die Finsternis qualitativ inferior ist gegenüber dem Licht und es nie und nimmer überwältigen kann. Der Aorist beschreibt dann, was als Versuch, das Licht zu verdunkeln, immer nur je neu Vergangenheit war, ist und sein wird.

c. Das uranfängliche „Wort“ ist kein „zweiter Gott“, so wie es der Logos bei Philo ist (all. II 86; quaest. in Gen II 62), er ist weder nur „göttlicher Art“²⁶ noch „gottgleich“²⁷ (sonst wäre wohl **qeieʝ** zu lesen). So wenig der Logos **o(Qeoj** ist, der Gott und Vater Jesu, so sehr hat der Logos an seiner Gottheit teil. Er ist und bleibt **proj tbn Qeoh**, also auf den Vater ausgerichtet, aber er ist und bleibt als solcher **qeoj**, zu Gott gehörig, in allem von ihm bestimmt. Das Prädikatsnomen **qeoj** bringt beides zum Ausdruck: die radikale Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos und die radikale Partizipation des Logos am Gottsein Gottes.

d. Durch die Christologie des Logos wird die theozentrische Einheit von Schöpfung und Erlösung festgehalten. Da Gott die Welt durch den Logos geschaffen hat und „in“ ihm alles Leben ist, ist die Erschaffung der Welt die Verheißung einer Vollendung, die in der Anteilgabe an der Liebe zwischen Gott, dem Vater, und dem göttlichen Logos besteht.

Andererseits klärt Joh 1,1-5 die Dimensionen der Christologie.

- Jesus, dessen Name erst in Vers 17 fällt, ist der inkarnierte Logos Gottes.
- Der Inkarnierte ist der Präexistente.
- Der Präexistente ist der Mittler der Schöpfung.
- Der Mittler der Schöpfung gehört auf die Seite Gottes, nicht der Schöpfung.

²⁶ So *Jürgen Becker*, Joh¹ I 72: „Im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott steht er auf untergeordneter Stufe.“ Zum Unterschied gegenüber Philo, der aus der Identität des Logos mit Jesus folgt, vgl. *Joachim Kügler*, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 157-161.

²⁷ So *Klaus Wengst*, Joh I 47.

3.3 Mittler der Offenbarung (Joh 1,6-13)

a. Die zweite Strophe (1,6-13) bezieht sich auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels. Die Offenbarung geschieht durch den *Logos asarkos* (den noch nicht Fleisch [*sarx*] gewordenen). Das ist allerdings hoch strittig und nicht ohne weiteres evident. Oft wird zwischen der vorjohanneischen und der johanneischen Ebene unterschieden, zuweilen nicht klar genug. Im folgenden geht es um das johanneische Verständnis.

b. Für die alternative Deutung der Verse auf den *logos ensarkos* sprechen starke Gründe:

- Der Passus über den Täufer Johannes in Joh 1,6ff. erschließt den Raum der Geschichte und lässt unmittelbar im Anschluss eine Aussage über den geschichtlichen Jesus erwarten, die dann ab Vers 9 käme.
- Joh 1,9 kann auf einer Ebene mit dem Ich-bin-Wort Joh 8,12; 9,5 gedeutet werden
- Die Dialektik von Ablehnung (1,10f) und Annahme (1,12f.) entspricht genau dem Geschick des Irdischen.
- Gotteskindschaft durch eine neue Geburt (Joh 1,12f.) ist die Verheißung, die Jesus selbst den Glaubenden macht (Joh 3,3ff.).
- „An seinen Namen glauben“ ist eine auf Jesus in seiner Geschichte bezogene Wendung (Joh 2,23; vgl. Joh 20,30f.)

Für die klassische Deutung der Kirchenväter auf den *logos asarkos* sprechen bessere Gründe.

- Johannes der Täufer bezeugt bei Johannes nicht nur den irdischen, sondern auch den präexistenten Gottessohn (1,6ff. 15. 19-34; 3,22-36; vgl. 10,40f.). Zwischen 1,6ff. und 1,15 gibt es den Unterschied, dass hier das Licht des Präexistenten bezeugt wird, der inkarniert wurde (Joh 3,31-36), während Vers 16 die Botschaft antizipiert, die der Täufer in Anbetracht des irdischen Jesus verbreitet (Joh 1,19-34). Der Täufer ist als letzte Figur der Geschichte Israel vor dem Wirken Jesu vorgezogen, um sie von ihrer stärksten Seite zu präsentieren.
- Joh 1,9 nimmt Joh 1,5 auf; Joh 8,12 hat präexistenztheologische Implikationen (Joh 8,58: „Bevor Abraham war, bin ich“).
- Die Geschichte der Offenbarung des Logos bei den Seinen, im Gottesvolk Israel, ist in ihrer Dialektik christologisch strukturiert, aber von der Jesusgeschichte her als systematische Logik des Offenbarungsgeschehens erkannt.²⁸
- Jesus leugnet die Gotteskindschaft der Juden in keiner Weise, macht sie aber am Glauben fest. Der unterstellte Antisemitismus des Johannesevangeliums ist substanzlos, so scharf die Polemik gegen „die Juden“ auch ist.²⁹
- Der Glaube „an seinem Namen“ ist der Glaube an Gott als Glaube an den Logos, wie in Joh 20,30f. voll entfaltet, während
- Falls in Joh 1,12f. bereits die Christen gemeint sein sollte, erklärt sich der Übergang von der 3. Person zur 1. Person Plural nicht.

²⁸ So U. Wilckens, Joh 31f.

²⁹ Vgl. Klaus Scholtissek, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 151-181

- Das „Recht“, Kinder Gottes zu *werden* (Joh 1,12f.), ist antizipatorisch und bleibt von der Gotteskindschaft derer zu unterscheiden, die an Jesus explizit glauben.
- Würden Joh 1,4-13, Joh 1,5-14 oder Joh 1,9-13 bereits auf den geschichtlichen Jesus gedeutet, stände seine gesamte öffentliche Sendung vor Augen; Joh 1,14 fiel mit der Inkarnationsaussage dahinter zurück.

c. Joh 1,6-13 besteht – nach dem Einschub zu Johannes dem Täufer - aus wiederum Teilstrophen:

- Die erste Teilstrophe (Joh 1,9 knüpft an Joh 1,5 an) verbindet die Schöpfung mit der Offenbarung, die ihrerseits nicht nur über das wahre Leben informiert, sondern dieses Leben vermittelt.³⁰ Sie nennt das Thema
- Die zweite Teilstrophe (1,10f) thematisiert die Ablehnung der Offenbarung Gottes durch die (Mehrheit der) Mitglieder des Gottesvolkes Israel. Obwohl sie zu Gott gehören, lehnen sie das Wort Gottes ab.
 - Das ist ein Topos alttestamentlicher Prophetentheologie (Neh 9,26: „Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen; doch man tötete sie und verübte schwere Frevel“)
 - Er wird weisheitstheologisch in spezifisch christlicher Weise aufgenommen (was gegen ein vorchristliches Original spricht).
 - Die alttestamentliche Weisheitsspekulation kennt die mythische Erzählung, dass die präexistente Weisheit (Spr 8,9; Weish 7-9) auf der ganzen Welt nach einer Heimat sucht, die ihr aber überall verwehrt bleibt, bis sie in Israel auf dem Zion Wohnung nimmt (Bar 3-4; vgl. Sir 24).
 - In apokalyptischer Zuspitzung (die nicht kanonisiert worden ist) zieht sich die Weisheit auch aus Israel zurück, weil sie auch dort nur abgelehnt wird (äthHen 42,1f.: „Die Weisheit kehrte an ihre Ort zurück und fand ihren Platz bei den Engeln.“).³¹
 - Die spezifisch christliche Prägung besteht darin, dass die Weisheit mit der Tora identifiziert noch radikal transzendiert, sondern in neuer Qualität inkorporiert wird.
- Die dritte Teilstrophe (1,12f) thematisiert die positive Alternative und die ihr innewohnende Verheißung: Wer dem *Logos asarkos* zustimmt, erwirbt das Recht der Gotteskindschaft, das der inkarnierte Logos verwirklichen wird.³²

Der Widerspruch zwischen Joh 1,10f. und Joh 1,12f. wird durch das Wirken des Logos ausgelöst, lässt sich aber nicht quantifizieren, sondern beschreibt eine Qualität.

d. Die Deutung von Joh 1,6-13 auf den *Logos asarkos*,

- begründet die Israel-Theologie des Johannes,
- unterlegt die Schrift-Theologie des Evangelisten,
- erschließt eine heilsgeschichtliche Dimension der Offenbarung.

³⁰ Strittig ist aber die abschließende Partizialwendung. Wenn sie christologisch gedeutet wird, muss bereits der inkarnierte Logos gemeint sein. Wird sie anthropologisch gedeutet, wird Joh 1,12f. vorbereitet.

³¹ Übersetzung nach Siegbert Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1094, 584.

³² Die komplementäre Aussage trifft der Evangelist nach Joh 11,52: „... und nicht nur für das Volk allein, sondern um alle verstreuten Kinder Gottes ins eins zusammenzuführen.“

5.3 Mittler der Erlösung (Joh 1,14-18)

a. Die dritte Strophe handelt von der Inkarnation des Logos und der Wirkung dieses Offenbarungsgeschehens bei den Glaubenden. Hier ist im strengen Sinn von Gottes Selbstoffenbarung³³ zu sprechen, weil Botschaft und Bote in eins fallen („Das Medium ist die Botschaft“), Wort und Zeuge, Anspruch und Hingabe,

- Joh 1,14-18 strukturiert die folgende Jesusgeschichte
 - durch die Identifikation Jesu Christi (Joh 1,14,17),
 - durch die Verbindung mit dem Täufer-Zeugnis (Joh 1,15),
 - durch die Erschließung der Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu („wir“),
 - durch die Klärung des Verhältnisses zu Mose und der Tora (Joh 1,17),
 - durch die Ankündigung der „Exegese“ Gottes durch Jesus.
- Joh 1,14-18 treibt den Prolog auf die Spitze:
 - Die Inkarnation des göttlichen Logos ist eine unmögliche Möglichkeit.
 - Die heilsgeschichtliche wird zur eschatologischen Offenbarungstheologie.
 - Die Heilsverheißungen, die schöpfungs- und geschichtstheologisch antizipiert worden waren, werden realisiert.

b. Unumstritten ist die redaktionelle Herkunft von 1,15 (in Parallele zu 1,6-8). Der Vers verweist auf 1,30 voraus und verklammert den Prolog so mit dem ersten Teil der johanneischen Jesusgeschichte.

Sehr wahrscheinlich ist ebenso, dass Joh 1,18 als Brücke zum Evangelium gestaltet ist: Jesus, Gottes ewiges Wort, ist der Offenbarer des Vaters.

c. Die Strophe besteht aus zwei Vierzeilern. Sie bringt – erstmalig – das „Wir“ derer zur Sprache, die das Lied singen.

- Die erste Teilstrophe (1,14) beschreibt das Geschehen der Inkarnation und die Gegenwart des Präexistenten als Basis für den Glauben, der in Jesus Gottes Herrlichkeit sieht (vgl. Joh 2,11).
- Die zweite Teilstrophe (1,16f.) macht die Größe dieser Gnade am Vergleich mit Mose und dem Gesetz sichtbar und bindet die Offenbarung, die Jesus bringt, so an die Offenbarung in der Geschichte Israels zurück.
 - Joh 1,17 ist strittig.
 - Handelt es sich um einen antithetischen Parallelismus? Dann wird Gnade und Wahrheit nicht nur positiv, sondern exklusiv an Jesus Christus gebunden, gleichzeitig aber dem Gesetz und Mose abgesprochen.³⁴
 - Oder handelt es sich um einen synthetischen Parallelismus? Dann besteht eine innere Beziehung zwischen der Gabe der Tora durch Mose und der Mitteilung von Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus; durchweg wäre Gott der, der handelt; er handelte nach dem Prinzip der Seigerung.

Das radikal positive Schrift- und Gesetzesverständnis des Johannes (das sich allerdings in einer ebenso radikal christologischen Lektüre erschließt) spricht für die zweite Deutungsmöglichkeit.

³³ Den Begriff hat Hegel geprägt.

³⁴ So *Otfried Hofius*, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) (1989), in: ders. - H.-Chr. Kammeler, *Johannesstudien* (WUNT 88; Tübingen 1996, 24-32: 30ff

- Das „Gnade und Wahrheit *geworden*“ sind, nimmt die Inkarnationsaussage von Joh 1,14 auf und bereitet die Offenbarungsgeschichte Jesu vor: Er schenkt die Gnade, die er selbst ist; er sagt die Wahrheit, die er selbst ist (Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“)

d. Vers 18 ist der Überleitungsvers zum Evangelium. Er geht noch einmal theologisch in die Vollen: Jesus ist **monogenhj** (vgl. Joh 1,14), also der *eine* Sohn (Joh 3,16.18) des *einen Gottes*³⁵ – und insofern **qeoj**³⁶, also eins mit dem Vater.³⁷

Literatur:

Thomas Söding, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: M. Labahn – K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387-415

³⁵ Im **monogenhj**, das in 1,14 vor allem auf Sap 7,22 verweist, verbindet sich die Einzigkeit des Sohnes (Joh 3,16.18), die der Einzigkeit des Vaters entspricht, mit der unvordenklichen Liebe des Vaters zum Sohn, die sich in der Sendung zum heil der Welt eschatologisch manifestiert.

³⁶ Der Handschriftenbefund, getragen von P⁶⁶, vom Sinaiticus und Alexandrinus, überdies von P⁷⁵, spricht für **qeoj**; Nestle-Aland²⁷ entscheidet sich für diese *lectio difficilior*, so auch R.E. Brown, Joh I 17; J. Becker, Joh I³ 103; U. Schnelle, Joh 43f; U. Wilckens, Joh 36; K. Wengst, Joh I 73f. Die Lesart **uioj**, für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich als Angleichung an Joh 3,16 und aus der Korrespondenz zu **patroj**. Anders urteilen R. Schnackenburg, Joh I 255 (der indes keinen wesentlichen Sinnunterschied erkennt); E. Haenchen, Joh 132

³⁷ Vgl. O. Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) 27ff. Am ehesten überzeugt die Deutung als Apposition. Dann ist die Parallele zu 1,1c besonders eng.

4. Das Zeugnis des Täufers (Joh 1,19-34) von Robert Vorholt

a. Die Perikope gliedert sich in zwei Szenen:

VV 19-28: Der Zeuge Johannes

VV 29-34: Verweis auf Jesus, das Lamm Gottes

Beide Szenen sind mit dem Prolog verlinkt:

VV 19-28 knüpfen an Joh 1, 6-8 (Logos a-sarkos) und

VV 29-34 an Joh 1,15 (Logos en-sarkos) an.

V19 beginnt mit einer Überschrift: „Und das ist das Zeugnis des Johannes“. Dieses Zeugnis wird durch den folgenden Text näherhin charakterisiert.

b. Den äußeren Rahmen der Erzählung bildet eine jüdische Gesandtschaft aus Jerusalem, die Johannes in der Wüste aufsucht, um ihn hinsichtlich seiner Identität und seines Handelns zu befragen. Dass die Zusammensetzung der Delegation (Priester und Leviten) auf Jerusalemer Kultpersonal beruht, führt zu der Annahme, das schon hier das mit Jesu Anspruch verbundene Problem des legitimen Kultes anklingt, das in Joh 2, 14-22 explizit aufgegriffen wird (U. Schnelle). V24 wird auch die Gruppe der Pharisäer hinzufügen. Damit sucht eine repräsentative Gruppe des Jerusalemer Establishments den Täufer auf.

Die Fragen, die Johannes gestellt werden (V19: „Wer bist Du?“; V25: „Warum taufst Du?“), leiten die innere Argumentations-Struktur der Perikope.

c. Auf die Frage, wer er sei, antwortet Johannes: „Ich bin nicht der Christus“ (V20). Der Vers lässt eine narratologische Kontrastierung zu den johanneischen Ich-bin-Worten erkennen. Möglicherweise ist die ausdrückliche Negativ-Identifikation des Täufers Ausdruck einer Auseinandersetzung des Verfassers des Johannesevangeliums mit einer auf den Täufer zurückgehenden Gemeinde (vgl. Apg 19), die den Christus-Titel auf Johannes bezog. Entscheidend ist hingegen, dass Johannes in untergeordneter Verwiesenheit auf Jesus, den inkarnierten Logos, charakterisiert wird.

Diesem Ziel dienen auch die beiden folgenden Identifikationsangebote, die dem Täufer angeboten und von ihm ebenfalls verneint werden: „Bist Du Elija?“; „Bist Du der Prophet?“ (V21). Anders als die synoptischen Täuferperikopen, die Johannes ausdrücklich in das Licht der eschatologischen Gestalt des wiederkehrenden Elias rücken (vgl. Mk 9, 11-13; Mt 11, 12-14; 17, 10-13; Lk 1, 14-17.76), der den unbekannt auf Erden lebenden Messias salben und der Welt bekannt machen wird (vgl. Mal 3, 1.23f), weist Johannes theologische Klassifizierungen, die den Täufer als eine eschatologisch bedeutsame Heilsgestalt erscheinen lassen, zurück. Das hängt wiederum mit der johanneischen Konzentration und Fokussierung auf den fleischgewordenen Logos Jesus, dessen Herrlichkeit und Geistbegabung ihren Ursprung in Gott findet, zusammen. Die drei Identifikations-Negationen tragen so zur vertiefenden Klärung der christologischen Verhältnisse bei.

Die Selbstcharakterisierung des Johannes (V23) beinhaltet ein verkürztes Zitat aus Jes 40,3. Das Gewicht liegt auf dem Anfang des Zitates: Johannes hat die Aufgabe, Zeugnis abzulegen. Aus erzähltechnischer Perspektive wird dieses Zitat zu einem Teil der Handlung. Zeitabstände werden eingeschmolzen, indem die textexterne Hörerschaft direkt angesprochen wird: Johannes ist die Stimme des Rufers in der Wüste, sein Wort hat Verweischarakter.

Wenn Johannes „nur“ Zeuge ist und ihm also keine heilsdynamische Funktion (als Christus, Elias oder Prophet) zukommt, stellt sich die Frage, warum er tauft (V25). Der antwortende Rekurs des Johannes auf die Wassertaufe (vgl. Mk 1,8; Mt 3,11), die hier

– wiederum im Unterschied zu den Synoptikern – formal und inhaltlich ausdrücklich von der Geisttaufe getrennt bleibt, nimmt wiederum Jesus in den Blick. Auf der text-externen Erzählebene ist bereits klar, dass er der unbekannt in der Mitte stehende ist (V26c).

Die johanneische Kennzeichnung von Person, Botschaft und Stellenwert des Täufers Johannes weicht so von der der Synoptiker ab:

Exkurs: Die Gestalt des Täufers im Spiegel des Markus und Matthäus

a. Auch bei Markus und Matthäus tritt der Täufer in der Wüste Juda auf. Damit soll nicht nur ein historisches Detail festgehalten, sondern auch eine theologische Aussage getroffen werden: Die Wüste ist der Ort der Sammlung und der Besinnung, der Ort der Gotteserfahrung und Gottesnähe nicht zuletzt. Sie ist aber auch der Ausgangspunkt für Sammelbewegungen (vgl. JosBell II 259.261; vgl. Apg 21,38) Der Täufer sagt das Kommen Gottes an, dem der Weg bereitet und der Pfad geebnet werden, d.h. für dessen Ankunft eine umfassende Vorbereitung geschehen muss.

b. Mt geht es primär um den *Propheten* Johannes, weniger um den *Täufer* – deshalb stellt er in seinem Taufbericht (Mt 3, 1-17) die Verkündigung des Johannes voran. Ihr Inhalt ist die der Nähe des Himmelreiches. Matthäus hat deshalb – im Unterschied zur Markusvorlage - den Bußruf vorangestellt und betont damit die ihm wichtige Ausrichtung des Lebens auf das kommende Reich Gottes.

c. Die Schilderung der Nahrung und der Kleidung des Täufers hat Matthäus fast unverändert aus Markus übernommen. Da er Johannes explizit mit Elija identifiziert (11,14; 17,12), wird er den ledernen Gürtel in erster Linie als Anspielung auf die Kleidung Elijas (2Kön 1,8) verstanden haben. Natürlich stellt der Vers Johannes auch als Asketen heraus.

d. Im Blick auf die Bußpredigt des Täufers übernimmt Matthäus über weite Teile hin (bis Mt 3,12) den Text der Logienquelle Q. Dadurch steht der Aspekt des drohenden Strafgerichts im Vordergrund. So wird die Ansage der nahegekommenen Himmelherrschaft zunächst zur Ansage des drohenden Zorn-Gerichts Gottes. Es handelt sich um ein prophetisches Drohwort (Mt 3,8-10), das möglicherweise direkt auf Johannes den Täufer zurückgeht und dessen Skopus die radikale Infragestellung des sichtbaren Gottesvolkes Israel ist.

Im Hintergrund der Bußpredigt des Johannes steht Mal 3. Hier findet sich das Thema der „Umkehr“ (Mal 3,7), und zwar unter dem gleichen Aspekt des nahe bevorstehenden Gerichts Gottes (Mal 3,4; vgl. Mt 3,5).

Die Gerichtspredigt des Täufers weist vier Merkmale auf:

- Das Gericht Gottes ist nahe, „Die Axt ist schon angelegt“.
- Das Gericht Gottes ist Zorngericht. Nicht ein milder und gnädiger Richter wird in Aussicht gestellt, sondern ein strenger Richter und Bestrafer aller, die den Ruf zur Umkehr in den Wind schlagen.
- Adressat der Gerichtspredigt des Täufers ist ganz Israel.
- Forderung zur Umkehr: Das Gericht Gottes kommt, aber es kommt als Zorngericht. Die Berufung auf die Abrahamskindschaft, die Teilhabe am Gottesbund, hilft nichts. Es hilft allein die Umkehr, die Anerkennung, dass Gott im Recht ist.

V28 schließt die Szene ab. Das Interesse des Johannes-Evangeliums an einer historisch-geographischen Verortung des Jesus-Ereignisses unterstreicht die Bewegung der Inkarnation.

d. V29 eröffnet die zweite Szene: Die Gesandtschaft ist verschwunden, nun konzentriert sich alles auf Jesus, der die Szenerie betritt. Das erste positive Offenbarungswort des Täufers gilt ihm: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt“.

- Die Herkunft der Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes“ ist umstritten: im Hintergrund steht vielleicht die Passah-Tradition (vgl. Ex 12,43ff.) und/oder die Gottesknechtstradition (Jes 53,7). Das Lamm trägt und nimmt hinweg die Sünde der Welt (Stichwort: Sühnetheologie).
- Der johanneische Sündenbegriff ist universal, was sprachlich durch die Verwendung des Singulars „Sünde“.

Dort, wo der inkarnierte Logos im Erzählduktus des Evangeliums zum ersten Mal „die Bühne“ betritt, erscheint er im Licht des Kreuzes. Der Anfang des Evangeliums nimmt das Ende in den Blick, so wie das Ende durch den Grundtenor des Prologs bestimmt bleibt.

V30 unterstreicht noch einmal, dass das sündentilgende Lamm Gottes kein anderer als der praeexistente Logos ist.

e. V31 entfaltet wiederum die Zeugenfunktion des Täufers in zweifacher Hinsicht: Das Unwissenheitsmotiv („Ich kannte ihn nicht“) disqualifiziert den Täufer als Offenbarungsträger. Das Passivum divinum (fanarwJh) bestimmt hingegen Gott als Subjekt des Geschehens.

Die Wassertaufe hat „nur“ Verweischarakter

f. V32 umschreibt die Rolle des Johannes positiv: Er ist zeuge der Geistverleihung an Jesus durch Gott.

V33 erhellt den Zusammenhang von Geistverleihung an Jesus und Wassertaufe des Johannes. Die Johannestaufe hat vorläufigen Charakter, entscheidend ist, was dem Täufer geoffenbart wurde: Gott setzt Jesus ein. Johannes bezeugt, dass Jesus Geistempfänger, -Träger und -Vermittler ist.

Dieses Zeugnis des Johannes mündet im Bekenntnis: „Dieser ist der Sohn Gottes“ (V34). Dieser für das Johannes-Evangelium zentrale christologische Titel begegnet hier erstmalig. Er verweist schon hier auf Joh 20,31, womit ein Horizont gespannt ist, der das Verständnis der Jesus-Geschichte bedingt und fördert.

5. Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12)

a. Nach der Berufung der ersten Jünger, die er aus dem Kreis der Täuferanhänger gewinnt (Joh 1,35-51), beginnt Jesus sein öffentliches Wirken auf einer Hochzeit, die in Kana in Galiläa gefeiert wird (Joh 2,1-12). Der Evangelist zählt es als „erstes Zeichen“ (Joh 2,12), dem weitere folgen werden (vgl. Joh 2,23; 4,54: „das zweite Zeichen ... in Galiläa“). Insgesamt erzählt Johannes von sieben „Zeichen“, die Jesus setzt.

b. Die Kanageschichte gehört zu den bekanntesten und beliebtesten, aber auch zu den umstrittensten Perikopen des Johannesevangeliums. Diskutiert werden:

- die Historizität der Geschichte:
Handelt es sich um ein historisches Ereignis? Wie wäre es zu verstehen? Oder ist die Geschichte fiktiv? Warum wäre sie erfunden worden?
- die Symbolik der Geschichte:
Feiert Jesus die menschliche Liebe? Steht im Hintergrund der Mythos einer heiligen Hochzeit zwischen Gott und Mensch? Oder die Liebesgeschichte zwischen Gott und seinem Volk, dem Messias und Israel?
Hat der Wein mit der Eucharistie, haben die Steinkrüge mit der Tora zu tun?
Worin besteht der Zeichencharakter der Wandlung von Wasser in Wein?
- die Bedeutung Marias:
Hat die Perikope eine marianische Dimension? Worin liegt sie? Wie ist die Abweisung Marias durch Jesus zu erklären? Oder ist es keine?
- die Christologie:
Welche Rolle spielt Jesus? Ist er eher der Nothelfer oder der göttliche Magier?
Eher der wahre Bräutigam oder der souveräne Sohn Gottes?

Klassisch historisch-kritisch ist die Debatte über eine „Semeia-Quelle“, die Johannes rezipiert und kritisiert habe, eine Folge von sieben Wundergeschichten, die Jesus als Wundermann feiere, von Johannes aber skeptisch betrachtet werde.

c. Die Fragen verlangen eine Antwort, die eine sorgfältige Einzelexegese mit einem hermeneutischen Problembewusstsein verknüpft.³⁸

³⁸ Eine narratologische Analyse, die viele Aspekte erschließt, allerdings alle historischen Fragen ausblendet, stellt *Jean Zumstein* an: Die Bibel als literarisches Kunstwerk, gezeigt am Beispiel der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11), in: Th. Söding (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Wege in der Exegese* (QD 225), Freiburg - Basel - Wien 2007, 66-82. Eine kanonisch-theologische Interpretation findet sich bei *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, *Jesus von Nazareth I* 293-298.

5.1 Analyse

a. Wesentliche Aufgaben der Analyse eines Evangelientextes sind:

- die Analyse des Kontextes (Abgrenzung und Vernetzung),
- die Analyse der Struktur (Form und Gattung),
- die Analyse der Genese (Tradition und Redaktion).

b. Die Gewichte verteilen sich nach Maßgabe des Textes. Bei Johannes ist die Komposition durchweg sehr sorgfältig, das Gattungsschema wird oft variiert, die literarischen Schichten sind schwer voneinander abzuheben.

5.1.1 Kontext

a. Joh 2,1-12 ist nach vorn und hinten durch Zeit-, Orts- und Personenwechsel klar vom Kontext abgegrenzt. Die einzigen Konstanten sind Jesus und seine Jünger. Vers 12 bildet einen regelrechten Abschluss; er markiert eine kurze Generalpause und zeigt indirekt das gezielte Auswahlverfahren des Evangelisten an (vgl. Joh 20,30f.). Danach geht es mit der Tempelaktion in Jerusalem weiter (Joh 2,13-22).

b. Nach Johannes pendelt Jesus ständig zwischen Galiläa und Jerusalem. Anders als nach den Synoptikern bildet Jerusalem auch einen Schwerpunkt seines öffentlichen Wirkens während der – nach Johannes, anders als nach den Synoptikern – drei Jahre seiner Verkündigungsaktivität. Neben Jerusalem ist auch Galiläa betont – und theologisch angeschärft, weil 1. „aus Nazareth nichts Gutes kommen“ kann (Joh 1,46) und der Messias „nicht aus Galiläa“ (Joh 7,37-58), und weil 2. „kein Prophet in seiner Heimat gilt“ (Joh 4,44). Beides erklärt sich im Rahmen der johanneischen Dialektik: Wer angesichts Jesu zweifelt, dass der Messias aus Galiläa und Nazareth kommt, weiß gar nicht, wie Recht er hat; und wer Jesus ablehnt, bestätigt ihn als Prophet.

c. Während seines Wirkens setzt Jesus sieben „Zeichen“. Bei der Hochzeit zu Kana macht er den Anfang. Das letzte, die Auferweckung des Lazarus, ist das größte. Alle Zeichen haben für Johannes eine historische Basis und eine symbolische Bedeutung, die genau auf den Kontext abgestimmt ist. Alle „Zeichen“ werden problematisiert, weil reiner Wunderglaube oberflächlich bleibt, die „Zeichen“ aber theologisch bedeutsam sind und sich in ihrem Gehalt durch Diskussion, durch Kritik und Gegenkritik erschließen. In Joh 5 (Heilung des Gelähmten zu Bethesda am Sabbat) geschieht dies durch eine Offenbarungsrede Jesu, in Joh 6 (Speisungswunder am und Wandel auf dem See Genesareth) und Joh 9 (Heilung des Blindgeborenen am Teich Schiloach in Jerusalem) durch lange Streitgespräche.

Die anderen Zeichengeschichten bauen das Problempotential in der Geschichte selbst auf:

- in Joh 4,43-54 durch Jesu Kritik am populären Wunderglauben,
- in Joh 6,16-21 durch die Überwindung der Angst der Jünger,
- in Joh 11 durch das Glaubensgespräch mit Martha über die Auferstehung der Toten.

Das erste Zeichen ist am unkompliziertesten. Die Jünger glauben (Joh 2,11), und Maria findet die richtigen Worte. Das Problem liegt nur bei der Hochzeitsgesellschaft und den Gastgebern. Dieses Problem wird gelöst, ohne dass der Tafelmeister versteht, welches Spiel gespielt wird und ohne dass die Reaktion der Beteiligten geschildert würde.

5.1.2 Struktur

a. Der Text ist einfach gebaut. Der Erzählduktus folgt den Gesetzen volkstümlichen Erzählens: Die Sätze sind kurz, die Gespräche knapp, die Sentenzen prägnant, die Gesprächskonstellationen einfach, der Verlauf ist direkt. Die Einfachheit dient der Intensität. Sie ist aber plastisch. Es fällt leicht, sich die Szenerie auszumalen.

- Zeit und Ort sind kurz geschildert; es herrscht die Einheit der Zeit („am dritten Tag“) und des Ortes (Kana in Galiläa).
- Die Hochzeit liefert den Rahmen. Sie zeigt die Größe des Problems und des Geschehens. Der Wein gehört zu einem zünftigen Fest.
- Die Handlung ist dramatisch; sie schrammt knapp an einer Katastrophe vorbei, führt aber zu einem guten Ende.

2,1-2	Einleitung: Die Situation
2,3-5	Das Problem: Der Mangel an Wein
2,3	Maria zu Jesus über die Leute „ <i>Sie haben keinen Wein</i> “
2,4	Jesus zu Maria über sich selbst „ <i>Meine Stunde ist noch nicht gekommen.</i> “
2,5	Maria zu den Dienern über Jesus „ <i>Was er sagt, tut.</i> “
2,6-10	Die Lösung: Wandel von Wasser in Wein
2,6	Die Krüge für das Wasser
2,7f	Die Aufforderungen Jesu und die Ausführung durch die Diener „ <i>Füllt die Krüge mit Wasser!</i> “ „ <i>Schöpft es!</i> “
2,9f.	Die Konstatierung: Voller Genuss
2,9	Das Nichtwissen des Tafelmeisters
2,10	Das Zeugnis des Tafelmeisters „ <i>Du hast den guten Wein bis jetzt bewahrt.</i> “
2,11	Die Wirkung: Der Glaube der Jünger
2,12	Ausleitung: Die Zeit in Kapharnaum

- Die Handlung wird durch Rede vorangetrieben.
 - Im Dialog, den Maria eröffnet (2,3f.), wird das Problem an Jesus herangetragen, Das ist zugleich schon seine Lösung, wie Maria den Dienern ans Herz legt (2,5).
 - In den Anweisungen Jesu an die Diener wird das Problem gelöst, die die eigentliche Lösung aber ausgespart (2,7f.).
 - Im Gespräch des Tafelmeisters mit dem Bräutigam (2,9f.) wird festgestellt, dass das Problem gelöst ist – und mehr als das. In seiner Ahnungslosigkeit sagt der Tafelmeister mehr, als er im Moment wissen kann. In der Perspektive des Glaubens (Joh 2,11) kommt die Wahrheit ans Licht: Der beste Wein kommt zum Schluss.
- Die Erzählung verläuft auf mehreren Ebenen
 - Der Evangelist agiert als souveräner Stilist und Architekt der Geschichte. Er ordnet die Geschichte in den Gang des Evangeliums ein; er arrangiert die Figuren und wählt die Zitate aus; er blendet aus und hebt hervor; er knüpft die Verbindungen; er gibt Zusatzinformationen,

vor allem in Vers 6, wozu die Steinkrüge eigentlich dienen oder in Vers 9, dass zwar der Tafelmeister nicht weiß, wem er den Wein verdankt, dass aber Diener die volle Kenntnis haben.

- Der Evangelist schafft einen brutal knappen Übergang von vorn her (Καί - *kai*: Und) und einen längeren nach hinten hin (V. 12).
- Der Evangelist verknüpft, indem er vom „Anfang der Zeichen“ spricht (V. 11b), die Perikope mit dem Gang des gesamten Evangeliums. Er kündigt weitere Zeichen an, bezieht sie aber auf den „Anfang“ zurück (ἀρχή - *arché*: *initium*), der wie ein „Auftakt“ oder eine „Ouvertüre“ bereits wesentliche Dimensionen des Kommenden vorwegnimmt.
- Der Evangelist kommentiert in Vers 11b die gesamte Geschichte („er offenbarte seine Herrlichkeit“).
- Dieser Kommentar ist mit einer weiteren Information unterfüttert (2,11c), die eine geschichtliche Wirkung des Zeichens bei den Jüngern Jesu festhält. Davon kann nur wissen, wer Insiderwissen hat.
- Das „Wunder“ wird aber gar nicht erzählt, sondern nur von seinen Voraussetzungen und Wirkungen her betrachtet:
 - dem Mangel, dem abgeholfen werden soll,
 - den Steinkrügen, die auf Jesu Geheiß mit Wasser gefüllt werden,
 - dem Qualitätstest durch den Tafelmeister,
 - dem Gespräch mit dem Bräutigam,
 - dem Glauben seiner Jünger.

Dem Überfluss, den Jesus erzeugt, entsprechen die Wirkungen, die sein Wunder bei den Jüngern auslöst.

- Dieses Wissen ist der Horizont, in dem erzählt wird. Der Evangelist selbst macht sich die Position der Jünger zu eigen, die
- Die Geschichte löst nicht das Rätsel, wie Jesus Wasser in Wein gewandelt hat, sondern lässt es als Geheimnis stehen, das für den Glauben eine Offenbarung ist. Das ist die Position, zu der die Jünger gelangt sind – und von der aus der Evangelist die Geschichte erzählt.
- Hauptpersonen sind in der Reihenfolge des Auftretens:
 - Maria, als Mutter Jesu,
 - Jesus,
 - seine Jünger,
 - die Hochzeitsgesellschaft,
 - die Diener,
 - der Tafelmeister,
 - der Bräutigam,
 - die Brüder Jesu.

Die zentrale Rolle spielt Jesus.

Der Fokus der Erzählung richtet sich nicht auf die Festgesellschaft, sondern auf die Mutter und die Jünger in ihrem Verhältnis zu Jesus.

Die Hochzeitsgesellschaft bleibt im Hintergrund.

Die Diener sind nur Ausführungsorgane.

Der Tafelmeister und der Bräutigam spielen wichtige Nebenrollen; sie haben die Funktion, aus einer Position der Ahnungslosigkeit heraus zu bezeugen, dass etwas passiert ist.

b. Am nächsten sind die Speisungswunder Jesu verwandt (Joh 6,1-13; Mk 6,30-44 parr.; 8,1-10 par.): Ein Mangel wird behoben, ein Überfluss erzeugt. Wie dort Brot wird hier Wein erzeugt. Die eucharistische Symbolik liegt auf der Hand, ist in der Exegese aber strittig.

Die Speisungswunder sind auf eine Elischa-Geschichte bezogen (2Kön 4,42ff.; vgl. 2Kön 17,14f.): Der Prophet speist das Volk: „Man wird essen und noch übrig lassen“. Die Exegese erklärt oft die neutestamentlichen Speisungswunder als Steigerungen der alttestamentlichen Erzählung, damit Jesus als größerer Prophet herauskomme. Aber es bleibt ein Unterschied, ob man die Speisungswunder Jesu mit Blick auf Elischa erklärt, weil sie mit Blick auf 2Kön 4,42ff. erzählt worden sind oder von Elischa her, weil sie um seinetwillen erzählt wurden. Nur das erste, nicht das zweite kann exegetisch erklärt werden.

Das Weinwunder hat jedoch keinen alttestamentlichen Referenztext, auch wenn Ps 104,15 Wein und Brot als Schöpfungsgaben Gottes feiert. Im paganen Hellenismus gibt es dionysische Weingeschichten, die aber, wiewohl Teile der Forschung es anders sehen, keine Parallele ziehen, weil sie den Rausch feiern.

Die Gattungskritik ist weite Wege gegangen.

- Die frühe Neuzeit fokussiert auf die Durchbrechung eines Naturgesetzes und leitet daraus
 - entweder die Göttlichkeit Jesu ab, der das Wunder nicht hätte wirken können, wenn er nicht göttliche Kraft hätte,
 - oder die Fiktionalität der Geschichte, die darauf verweise, dass es sich um eine Fälschung handle³⁹.
- Im 19. Jahrhundert verteidigt die katholische und pietistische Exegese die Historizität – oder schweigt, während die historisch-kritische Exegese den Weg einer konsequenten Symbolisierung geht,
 - sei es, dass ein Dogma erläutert werde (z.B.: Jesus als Mittler des Lebens)⁴⁰
 - sei es, dass eine Moral begründet werde (Jesus als Helfer in der Not)⁴¹.
- Die Formgeschichte alter Schule interpretiert die Wundererzählung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit
 - als mythisch getaktete „Naturwunder“, die nach dem Vorbild alttestamentlicher oder paganer Vorbilder gestaltet seien, um Jesu Überlegenheit zu feiern⁴²,
 - oder als „Novelle“, die aus einem Jesuswort herausgesponnen und für die Predigt gedichtet worden sei⁴³.
- Die neuere Formgeschichte kennt den Typ „Geschenk Wunder“ und interpretiert es nicht nur unter theologischen, sondern mehr noch unter soziologischen Gesichtspunkten: den Armen werde geholfen, besser zu leben.⁴⁴

³⁹ Vgl. *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768), Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verteidiger des Glaubens III.3 §1 hg. Alexander 1972, 207f..

⁴⁰ Vgl. *David Friedrich Strauß*, Das Leben Jesu I (1835) 71f.

⁴¹ Vgl: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

⁴² Vgl. *Rudolf Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, hg. v. G. Theißen (FRLANT 29), Göttingen¹⁰1995 (1921), 223-260.

⁴³ Vgl. *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1971 (1¹1919.2¹1933), 66-100.

d. Die Wege führen jedoch auf steilen Pfaden zu unsicheren Zielen. Während die patristische Exegese die allegorische Bedeutung auf den buchstäblichen Sinn gründete und den Ereignischarakter nicht in Frage stellte, hat die gesamte neuere Exegese der Historizität den Abschied gegeben und die buchstäbliche als die symbolische Aussage angesehen. Das führt in Aporien.

- Die Kritik der Aufklärung, die überhaupt erst zum Begriff „Naturwunder“ geführt hat, arbeitet auf der Basis des mechanistischen Weltbildes mit unhistorischen Kategorien, die für den Text fremd sind. Die Väterexegese lokalisiert das „Wunder“ innerhalb, nicht außerhalb der Schöpfungsordnung, hat aber einen – theologisch begründeten – dynamischen Schöpfungs-, keinen statischen Naturbegriff wie die Physik Isaac Newtons.
- Joh 2,1-12 hat zwar eine dogmatische Aussagekraft und eine „Moral von der Geschichte“. Aber es heißt, Ursache und Folge zu verwechseln, wenn man das eine oder andere zum Grund der Erzählung macht. Die „Idee“ – sei es der göttlichen Gnade, sei es der menschlichen Hilfe – könnte zu allen möglichen Geschichten führen; die bestimmte, die erzählt wird, braucht andere Erklärungsansätze.
- Eine „Novelle“, die aus einem Jesuswort gesponnen sei, um der Predigt eine Grundlage zu geben, ist Joh 2,1-12 nicht, weil ein solches Wort nicht zu finden ist; man braucht die ganze Geschichte. Sie gewinnt nicht durch das „Wunder“ Farbe, sondern durch die erzählten Reaktionen darauf.
- Ein „Geschenk“ wird zwar von Jesus gemacht. Aber das Stichwort fehlt. Das Geschenk steht so wenig im Mittelpunkt der Geschichte wie die Not oder eher Peinlichkeit der Gastgeber.

Um die Gattung historisch-philologisch exakt zu bestimmen, müssen die modernen Probleme der Historizität (die als solche wichtig sind), ausgeblendet werden. Das Wunder erklärt sich im Rahmen des johanneischen (neutestamentlichen) Wirklichkeitsverständnisses.

Der Evangelist selbst gibt drei Hinweise zur Gattungsbestimmung:

1. Es ist ein „Zeichen“ – wie andere „Zeichen“ auch (σημείων - *semeion*). Alle basieren auf einem Geschehen; alle haben eine „semantische“ Bedeutung, die auf Gott verweist: Sie bezeichnen die „Herrlichkeit“ (δόξα - *doxa* – lat. *gloria*) Jesu (Joh 2,11).
2. Die „Bezeichnung“ ist eine Offenbarung (ἐφανερώσεν - *ephanerosen*): Jesus erscheint in göttlicher Herrlichkeit – und zwar nicht nur, weil es seinen Jüngern so scheint, sondern weil Jesus so in Erscheinung tritt (Joh 2,11).
3. Die Offenbarung ist ein „Machen“ (ἐποίησεν - *epoiesen*) Jesu (Joh 4,46; vgl. 2,11: ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων); das „Machen“ ein schöpferischer Akt..

Deshalb gehört die Erzählung zur Gattung der Epiphaniegeschichte. Andere Beispiele sind unbestritten der Seewandel (Joh 6,16-21; vgl. Mk 6,46-52 parr.) und in der synoptischen Tradition die Verklärung Jesu (Mk 9,2-9 parr.) gehört. Diese Geschichten werden erzählt, um die Offenbarung der Göttlichkeit Jesu, seiner Einheit mit dem Vater (Joh 10,30), mit im Leben zu schildern. Das Weinwunder zu Kana ist insofern ein Grenzfall, als sich der Seewandel und die Verklärung als Jüngervisionen erklären lassen, während Joh 2,1-12 voll auf das Materielle, das Öffentliche, das Soziale der Epiphanie setzt. Der Evangelist hat darin kein Realitätsproblem gesehen, sondern im Gegenteil einen erweiterten Wirklichkeitsbegriff veranschaulicht, den Gott definiert.

⁴⁴ Vgl. Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1974.

5.1.3 Genese

a. Da die Evangelien als Traditionsliteratur gelten (vgl. Lk 1,1-4), gibt es seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese mit dem Höhepunkt im 19. Jh., zahlreiche Vorstöße, literarische Schichten zu unterscheiden, die ältere von jüngeren Versionen unterscheiden. Das gelingt im synoptischen Vergleich methodisch kontrolliert (auch wenn die klassische Zwei-Quellen-Theorie zu schematisch ist). Es wird schwieriger, wenn literarische Parallelen fehlen.

Traditionelle Kriterien der Literarkritik, die auf die Unterscheidung von Tradition und Redaktion zielt⁴⁵, sind Spannungen, Dopplungen und Widersprüche. Diese Kriterien scheinen plausibel, werden aber kritisiert, weil sie 1, Ideale von Kohärenz, Stringenz und Glätte verfolgen, die zwar für die Moderne und die Wissenschaft, aber nicht für die Antike und Erzählungen passen, und 2, schwer zu erklären ist, weshalb ein runder, geschlossener Text im Laufe der Überlieferungsgeschichte eckig und aufgebrochen werden sollte.

Die Ergebnisse literarkritischer Theorien sind strittig. Ihre Halbwertszeit ist überschaubar. Das schwächt das Vertrauen in die Richtigkeit der Theorien und die Schlüssigkeit des Ansatzes.

In jedem Fall bleibt die Aufbau, den gewachsenen Text zu analysieren und zu interpretieren, der zum kanonischen Endtext geworden ist. Allerdings ist zu untersuchen, inwieweit nicht nur zu postulieren, sondern auch zu erkennen ist, dass es sich um einen gewachsenen Text handelt.

b. Im Fall des Johannes kompliziert sich die Lage.

- Der Stil des gesamten Evangeliums ist einheitlich.
- Die Theologie ist in sich differenziert, aber kohärent,
- Wiederholungen und Variationen sind ein johanneisches Stilmittel.

Die klassischen Kriterien der Literarkritik können deshalb nicht ohne weiteres Anwendung finden.

In der Selbstdarstellung des Evangeliums hinsichtlich der Genese werden nicht

- viele Vorstudien erwähnt, die weitergeführt werden sollen (Lk 1,1-4),
- oder neue und alte Traditionen, die aus dem Schatz herausgeholt werden (Mt 13,52).

Vielmehr wird alles auf das Zeugnis des Lieblingsjüngers, des idealen Zeugen und Autors, zurückgeführt, der in Übereinstimmung mit der ersten Leserschaft („wir“) ausgewählt habe, was den Glauben an die messianische Gottessohnschaft fördere (Joh 20,30f.). Das Gegenüber des Johannesevangeliums sind auf dieser Ebene nicht Traditionen, die weitergegeben, sondern Ereignisse, die erinnert werden. Auch wenn dies eine Stilisierung ist, die nicht einfach die Geschichte, sondern ein Gedächtnisbild der Entstehung des Buches wiedergibt, sind die Voraussetzungen für die klassische Literarkritik ungünstig.

Weiter führt der Ansatz, mit einer durchgreifenden stilistischen und theologischen Bearbeitung des gesamten Stoffes zu rechnen, ohne das spezifisch Johanneische an Zusätzen und Veränderungen festzumachen.

Das entspricht auch eher den Überlieferungsgesetzen von Kulturen, in denen Mündlichkeit dominiert und Schriftlichkeit die Ausnahme darstellt.

⁴⁵ Vgl. Ludwig Schmidt - Otto Merk, Art. Literarkritik: Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 211-233

c. In Joh 2,1-12 sind weder Widersprüche noch Dopplungen und Spannungen zu erkennen, wohl aber verschiedene Erzählebenen:

- die Geschichte selbst, die vom Evangelisten souverän arrangiert wird,
- der direkte Kommentar in Vers 11, der Vorkenntnisse voraussetzt und Weiterungen andeutet,
- die kurze szenische Anknüpfung „am dritten Tage“ in Vers 1,
- die summarische Ausleitung in Vers 12.

Zwischen diesen Ebenen gibt es enge Verbindungen. Die literarische Vielschichtigkeit verweist nicht auf eine literarische Entstehungsgeschichte, sondern steigert die Kohärenz des Textes.

Es gibt keine literarischen Signale, die eine vorjohanneische Tradition identifizieren lassen, wie dies bei der Semeia-Quellen-Theorie vorausgesetzt werden muss. Anders formuliert: Sollte es eine literarische Quelle gegeben haben, wären ihre literarischen Spuren beseitigt. Folgt man den Signalen der johanneischen Hermeneutik selbst, begegnet Joh 2,1-12 als literarische Fassung desjenigen Zeugnisses, das Lieblingsjünger aufgrund seiner inspirierten Erinnerung an Jesu abgelegt hat.

Der Evangelist ist für die Stellung im Kontext verantwortlich, hat die Geschichte aber nicht willkürlich platziert. Sie setzt die Gewinnung von Jüngern voraus (Joh 1,36-251); sie gehört in einen Abschnitt des galiläischen Wirkens Jesu, weil sie in Kana in Galiläa spielt, wie der Evangelist mehrfach betont (Joh 2,1.11 – 4,46).

5.2 Interpretation

Statt einer Vers-für-Vers-Exegese im Stile eines Kommentares wird hier eine thematisch profilierte Auslegung gewählt, die nach den Ergebnissen der Strukturanalyse gegliedert ist, während die Ergebnisse der Kontextanalyse sukzessive einfließen und die Motivanalyse integriert ist.

5.2.1 Zeit und Ort

- a. Die Zeitangabe „Am dritten Tag“ (Joh 2,1) hat eine doppelte Referenz.
- Sie nimmt die Tageszählung von Joh 1,29.35.43 auf und rundet eine Woche ab, die mit dem Auftreten des Täufers nach Joh 1,19 begonnen hat.
 - Der „dritte Tag“ hat in der Chronologie des Neuen Testaments eine klare Bedeutung als Tag der Auferstehung (Mk 8,31 parr.) und der Erscheinung Jesu (1Kor 15,5) resp, der Auffindung des leeren Grabes (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20). In der folgenden Tempelperikope klingt das Motiv an (Joh 2,19f.): Niederreißen und Aufbauen des Tempels – Tod und Auferstehung Jesu. Der „dritte Tag“ ist in der johanneischen Symbolwelt der Tag der Auferstehung. Die Epiphanie der Herrlichkeit Jesu hat österliche Dimensionen – mitten im Leben und Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu. Alttestamentlicher Hintergrund mit Ex 19,16ff.; Hos 6,2: der dritte Tag als Tag der Rettung durch Gottes Erscheinen.
- Der „dritte Tag“ ist „noch nicht“ die „Stunde“ Jesu (vgl. Joh 7,30; 8,20), die erst mit seiner Passion geschlagen haben wird (Joh 13,1f.), steht aber mit ihr in Verbindung, weil Jesus alles, was er sagt und tut, im Blick auf das Kommen dieser Stunde tut. Sonst könnte er seine „Herrlichkeit“ nicht offenbaren, die aus seiner Einheit mit dem Vater resultiert, dem Glanz der Wahrheit, der Fülle des Lebens.
- b. Kana in Galiläa ist neutestamentlich nur im Johannesevangelium bekannt
- als Schauplatz auch der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43.54), wobei der Evangelist die Lage in Galiläa betont und mit der Verfolgung und Verkennung Jesu verknüpft,
 - als Heimat des Nathanaël (Joh 21,2), den Jesus als wahren Israeliten berufen hat (Joh 1,47).

In Galiläa gibt es daneben noch Kapharnaum als Schauplatz des Wirkens Jesu im Galiläa erwähnt (Joh 2,12; vgl. Joh 6). Die Ortschaften liegen auf einer Linie. Nazareth bleibt unerwähnt, liegt aber im Rücken; Kapharnaum liegt vor Augen; Kana ist eine Wegstation.

Für Jesus ist auch nach dem Johannesevangelium kennzeichnend, dass er zeit seines Lebens unterwegs ist.

- Nach den Synoptikern führt ihn ein großer Weg durch Galiläa nach Jerusalem – auf der Suche nach den Verlorenen (vgl. Lk 19,10).
 - Nach Johannes pendelt Jesus zwischen Galiläa und Jerusalem, weil er die größtmögliche Öffentlichkeit für seine Verkündigung sucht (Joh 18,20). Er geht den Weg der Verkündigung, wie er den Weg des Lebens und durch den Tod hindurch zur Auferstehung gehen wird – weil er selbst dieser Weg ist, der Weg der Wahrheit und des Lebens (Joh 14,6).⁴⁶
- c. Zeit- und Ortsangabe sind kongruent, weil sie Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde verbinden. Das ist der Horizont der Christologie.

⁴⁶ Vgl. Thomas Söding, *Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes*, in: *Communio* 39 (2010) 23-32.

5.2.2 Der Rahmen: Die Hochzeit

a. Joh 2,1-12 hat starkes Lokalkolorit. Eine Hochzeit in Galiläa wurde gerne intensiv und mit viel Wein in großem Stil gefeiert. Üblicherweise muss der Brautvater das Fest ausrichten; hier wird nur der Bräutigam angesprochen. Aus diesem Umstand werden in der Exegese zum Teil kleine Sozialdramen abgeleitet – die aber keinen Anhalt am Text haben.

b. Die Feier der Hochzeit steht in der Tradition der Genesis und der Schöpfungsordnung, die sie beschreibt. Die Paradiesgeschichte Gen 2,4-25 bildet den Bezugspunkt – vor dem Sündenfall. „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18) bildet den einen Eckpunkt; „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,24) den anderen. In der kanonischen Abfolge wird dadurch das „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1,28) konkretisiert.

Die Tatsache, dass Jesus mit seiner Familie und seinen Jüngern an der Hochzeit zu Kana teilnimmt, zeigt seine Einstellung zur Ehe und zur Familie, die von seiner eigenen charismatischen Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen nicht konterkariert, sondern fundiert wird: Die Teilnahme am Fest ist angewandte Inkarnationstheologie. Im synoptischen Hintergrund steht Jesu Ehetheologie, die aus Gen 2 abgeleitet ist: „Was Gott verbunden hat, trenne nicht der Mensch“ (Mk 10,2-12 parr.).

c. Die Hochzeit ist im alttestamentlichen Hohenlied das Ziel der Liebe zwischen dem Geliebten und der Geliebten, das ein irdisches Bild der himmlischen Liebe zwischen Gott und seinem Volk ist (Hld 3,11). In Ps 45 ist die Hochzeitsfeier des Königs, der messianische Züge trägt, ein Vorzeichen der vollendeten Liebe zwischen Gott und Israel. Aus diesem Fundus schöpft Jesus, wenn er das Hochzeitsmahl zum Gleichnis der Gottesherrschaft macht (Mt 22,2-10; Lk 12,36; vgl. Offb 19,7).

Diesen eschatologischen Horizont öffnet auch Joh 2,1-12. Die Hochzeitsfeier ist der Himmel auf Erden – wenn auch nur auf Zeit: nämlich „am dritten Tag“. Jesus nimmt teil und rettet das Fest: weil das ewige Leben, das er bringt, das irdische nicht zerstört, sondern – durch die Krise hindurch – transzendiert.

d. Die mythischen Parallelen, die heilige Hochzeiten kennen, liegen weitab, weil entweder die Sexualität mythisiert oder der Mythos sexualisiert werden: Die Szene spielt im unbedeutenden Kana, einem galiläischen Dorf. Sie spielt unter Juden, die zwar schon etwas hellenistische Luft geschnuppert haben und kulturell ambitioniert genug sind, einen „Tafelmeister“ engagiert zu haben. Aber Joh 2,1-12 ist so wenig dionysisch wie apollinisch: Die Szene ist jesuanisch. Die Maxime, die Leute sich erst besaufen zu lassen, um dann an der Qualität des Weines sparen zu können, wird ja gerade außer Kraft gesetzt: Das Beste kommt zum Schluss – und ist immer noch viel besser als erhofft.

5.2.3 Die Handlung

a. Im Kern der Handlung steht das Drama um den fehlenden Wein. Dieses Drama wird nicht zu einer Tragödie, sondern einer Komödie, weil Jesus da ist und eingreift. Die Geschichte hat ein *happy end*. Das ist ein Zeichen dafür, dass die ganze Geschichte, die mit der Schöpfung gut begonnen hat, trotz der menschlichen Katastrophe gut ausgeht, ja besser denn je zuvor sein wird. Diese Zeichenhaftigkeit für die ganz große Geschichte erlangt die kleine Geschichte, weil sie im Evangelium steht, das diese Dimensionen ausmisst, weil es von Jesus handelt.

b. Der Wein gehört zur Hochzeitsfeier – weil er nach Ps 104 zu den Gaben Gottes gehört, die der Mensch durch seine Arbeit „von der Erde gewinnt“, auf dass sie sein „Herz“ erfreue.

Dass der Wein fehlt, heißt, dass die Feier vorzeitig abgesagt werden müsste: „Das Fest ist aus“ – diese traurige Parole müsste verbreitet werden, wenn Jesus nicht eingriffe.

Das ist aber nicht ein soziales Malheur. Wenn man die theologische Metaphorik der Hochzeitsfeier sieht, die von der symbolischen Bedeutung des Weins unterstrichen wird, geht es um die Frage, ob Gott in dieser Welt – unter Zeichen – erfahren werden kann, so dass sich Freude verbreitet (vgl. 1Joh 1,4), oder nicht.

c. Das Problem wird im Dialog angesprochen und gelöst.

- Maria stellt zwei Verbindungen her:
 - Sie verbindet Jesus mit der Hochzeitsgesellschaft und deren Problem.
 - Sie verbindet die Diener mit Jesus.
- Jesus löst das Problem,
 - indem er Maria ihren Ort zuweist, den er von seinem absetzt, und den dritten Tag von Kana von seiner „Stunde“ unterscheidet.
 - und indem er die Diener zu Werkzeugen der Problemlösung macht.
- Der Tafelmeister konstatiert die Lösung und deren Qualität.

d. Jesus löst das Problem, indem er Wasser zu Wein macht (Joh 4,46). Das Machen wird aber nicht beschrieben, sondern nur von außen gesehen:

- Die Diener füllen auf Jesu Wort hin Wasser in die Krüge ein
- und schenken Wein bester Qualität aus, was ausführlich konstatiert wird.

Der entscheidende Punkt bleibt offen. Die Geschichte hat in ihrem Zentrum einen weißen Fleck (so wie im Neuen Testament auch die Auferstehung nicht als solche geschildert, sondern in ihrer Voraussetzung, dem vollen Grab, und ihren Folgen, dem leeren Grab und den Erscheinungen, beschrieben wird). In diesem Zentrum ist ein schöpferischer Akt Jesu (Joh 4,46) anzunehmen, der dieselbe Dimension hat wie die Erweckung der Toten, die in Joh 5,19-30 als seine „Exousia“ gekennzeichnet wird.

e. Jesus benutzt die sechs Steinkrüge, die zur „Reinigung“ bereitstehen, wie sie die Juden vornehmen würden (Joh 2,6)⁴⁷. Aus dieser Angabe werden teils weitreichende allegorische Erklärungen abgeleitet: dass das Gesetz aufgehoben, die Reinigungsriten abgeschafft, der Alte Bund überwunden werde. Das sind aber Projektionen, die gegen den Duktus des Textes sind.

Zwar liegt eine allegorische Deutung nahe, weil die Geschichte insgesamt zeichenhafte Bedeutung hat. Aber der geistliche Sinn muss präzise aus dem Duktus des Textes erhoben werden.

- Das Wasser ist nicht schon in den Krügen vorhanden, sondern wird auf Jesu Wort hin erst eingefüllt.
- Die Steinkrüge sind die Gefäße, die erst das Wasser, dann den Wein enthalten. Aus ihnen wird geschöpft.

Es wird nichts zerstört, sondern gefüllt. Das ist ein genuin johanneisches Motiv. Es geht um Erfüllung: Was die „Reinigung“ bewirkt, wird von Jesus realisiert. Das unterstreicht die Verbindung mit der Fußwaschung Joh 13, die in der „Stunde“ die „Reinigung“ vollzieht.

Das heißt im Umkehrschluss: Jesus wandelt nicht deshalb Wasser in Wein, damit die Party weitergehen kann, sondern damit die Hochzeitsgesellschaft auf den Geschmack kommt: an dem Leben, das Jesus selbst verleiht.

f. Jesus schafft Wein im Überfluss. Eine „Metrete“ sind ca. 40 Liter. Durch Jesu Aktion stehen also zwischen 480 und 720 Liter zur Verfügung. Das ist selbst für ein rauschendes Dorffest mehr als genug. Der Überfluss ist aber ein Merkmal des Handelns Jesu im Namen Gottes. Auch vom Brot ist nach der Volksspeisung immer noch weit mehr als genug da, das dann in zwölf Körben gesammelt werden soll (Joh 2,13). In der Hirtenrede sagt Jesus: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10; vgl. Joh 1,16; 17,13).

g. Der Wein ist von exzellenter Qualität. Die „Weinregel“, die der Tafelmeister als selbstverständlich zitiert (Joh 2,10)⁴⁸, ist weniger ein Sprichwort oder die Charakterisierung einer allgemeinen Praxis, weil eine Weinprobe bis heute eher nach dem Prinzip der Steigerung gestaltet wird, sondern mit Rekurs auf ökonomisches Kalkül auf Effekt hin erzählt, um die Qualität des Weins betonen zu können.

⁴⁷ Joh 2,6 ist die erste literarische Bezeugung; zahlreiche archäologische Funde treten zur Seite; vgl. *Roland Deines*, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zu Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha (WUNT II/52), Tübingen 1993.

⁴⁸ Vergleichstexte zitiert *H. Windisch*, Die johanneische Weinregel, in: ZNW 14 (1913), 248-257.

5.2.4 Die Personen

a. Maria nimmt die Position der Mittlerin ein.

- Sie macht sich zur Fürsprecherin derer, die keinen Wein mehr haben (Joh 2,3). Sie wendet sich nicht an Jesus, weil sie selbst Mangel litte, sondern legt für die anderen ein Wort bei ihrem Sohn ein („Sie haben keinen Wein“).
- Sie verweist die anderen auf Jesus: „Was er sagt, tut“ (Joh 2,5).

Johannes hat diese Rolle aufs äußerste reduziert und dadurch profiliert. Maria verwandelt nicht Wasser in Wein; sie ist nicht Heilmittlerin. Sie baut vielmehr eine Verbindung zu Jesus auf, ihrem Sohn, dem Sohn Gottes.

Die marianische Korrespondenzszenen sind die Kreuzigung: Nach Johannes steht Maria mit dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz. Jesus stiftet vom Kreuz herab durch zwei Worte „Frau, siehe, dein Sohn“ – „Siehe, deine Mutter“ (Joh 19,26f.). die Familie Gottes: ein Urbild der Kirche.

Das passt insofern zu Joh 2,1-12, als dort ihr ganzes Agieren – ohne dass das Wort zu fallen brauchte – Ausdruck intensivsten Vertrauens auf Jesus ist.

Irritierend wirkt allerdings oft die erste Antwort Jesu auf Maria: „Was ist mit dir und mir?“ (Joh 2,4). Die Wendung begegnet andernorts in den synoptischen Evangelien als Zurückweisung, die in semitisierendem Jargon ausgedrückt wird: Dämonen wollen – vergeblich – Jesus abwehren (Mk 1,24 par. Mt 8,29 // Lk 4,34; Mk 5,7 par. Lk 8,28). Das führt nicht selten dazu, einen tiefen Mutter-Sohn-Konflikt in Joh 2,1-12 geschildert zu sehen, der sich auch in der Anrede als „Frau“ (nicht: „Mutter“) zeige. Manchmal wird auch geurteilt, Maria habe den falschen Zeitpunkt gewählt und sei zu ungeduldig, auf die „Stunde“ Jesu zu warten.

Tatsächlich belegt Mk 3,22-30, dass es Phasen tiefen Unverständnisses zwischen Jesus und seiner Familie, auch seiner Mutter, gegeben hat, jedenfalls im Blickwinkel der Jesusüberlieferung.

Aber in Joh 2,1-12 wäre es eine Fehlinterpretation, einen tiefen Konflikt zwischen Jesus und Maria offenbart zu finden.

- Die Anrede „Frau“ ist keine Distanzierung, wie Joh 19,26f. beweist, wo sie gleichfalls begegnet.
- Die Wendung: „Was ist an mir und dir?“ lässt sich unmöglich so interpretieren wie die Reaktion von Dämonen auf Jesus.
- Maria reagiert nicht so, als werde sie abgewiesen, sondern so, dass sie jetzt genau weiß, was zu tun ist – und dass ihr Sohn sagen wird, was getan werden soll.
- Die Tatsache, dass seine Stunde „noch nicht gekommen“ ist, führt ihn nicht dazu, das Wunder zu verweigern, sondern zu tun. Maria hat also durchaus kein falsches *timing*.

Das Wort Jesu hat eine ähnliche Funktion wie das *noli me tangere*, mit dem Jesus Maria Magdalena im Zuge seiner Auferstehung konfrontiert (Joh 20,17).

- Die Distanzierung ist möglich, weil eine große Liebe, eine große Nähe besteht.
- Die Distanzierung ist nötig, weil Jesus einen Weg gehen muss, den nur er allein gehen kann – weil allein er Gottes Gnade und Wahrheit verwirklicht (Joh 1,17). Das können am besten diejenigen verstehen, die ihm am nächsten stehen.

b. Die Antwort, die Jesus seiner Mutter gibt, begründet das Zeichen, das er setzen wird. Die Anweisungen, die er den Dienern gibt, sind nur die Konsequenz dessen, was er seiner Mutter sagt.

- Jesus konzentriert sich auf seine Angelegenheit: auf sich selbst, seine Sendung, seine Gottessohnschaft.
- Jesus agiert, wie es der Zeit entspricht, die vor dem Kommen der Stunde sich ausspannt: zwischen Inkarnation und Passion.

Jesus ist also in Kana nicht der göttliche Magier, der seine Wunderkraft, oder der göttliche Mechaniker, der seine Kreativität demonstriert, sondern der Sohn Gottes, der Kunde von Gott gibt (Joh 1,18), indem er „seine Herrlichkeit“ offenbart – so wie er nach Joh 11,40 durch das letzte Zeichen die „Herrlichkeit“ Gottes offenbart. Der Spitzenwein, der im Überfluss vorhanden ist, ist das materielle Zeichen für die Weil Jesus Gottes Herrlichkeit offenbart, ist der Glaube „an ihn“ nach dem Johannes-evangelium die Konsequenz des Glaubens an Gott.

- Diese Glauben hat Maria bereits (Joh 2,3ff.)
- Bei seinen Jüngern entsteht er (Joh 2,11).
- Auf seine „Brüder“ springt er über (Joh 2,13).

Zur Christologie der Geschichte gehört die Hochzeitsmetaphorik.

- Johannes der Täufer bezeugt, dass Jesus der Bräutigam sei, der sie Braut heimführe, er aber der „Freund“, der sich mit dem Bräutigam mitfreut (Joh 3,29). Der Kontext zeigt die christologischen Dimensionen (Joh 3,28): Der Bräutigam ist der Messias, der die Tochter Zion heiratet.
- Die synoptische Tradition kennt das Motiv ähnlich, auch in einer Konstellation, in der es um die Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus geht (Mk 2,20 parr.): Der Täufer ist ein Asket, Jesus nicht. Ihm wird vielmehr vorgeworfen, mein „Fresser und Säufer zu sein“ (Mt 11,19 par. Lk 7,34), wieder im Kontrast zum Täufer (Mt 11,18 par. Lk 7,33).

In Kana ist Jesus nicht der Bräutigam; der ahnungslose Bräutigam profitiert aber von ihm. Jesus stiftet nicht die Ehe, sondern ermöglicht die Feier – und transzendiert sie.

Damit ist die Kanageschichte komplementär zu Eph 5, wo die Liebe zwischen Mann und Frau zum Bild der Liebe zwischen Christus und der Kirche wird.

Jesus, der den Wein im Überfluss spendet, offenbart sich nach Joh 15 selbst als der wahre Weinstock, der den Reben ihren Platz gibt. Jesus gibt die Gabe, die er selbst ist. Das Materielle der Gabe entspricht der Körperlichkeit Jesu, des inkarnierten Logos.

Die Christologie der Kanageschichte wird durch die Ahnungslosigkeit des Tafelmeisters unterstrichen: Er weiß nicht, „woher“ der Wein stammt (Joh 2,9) – so wie nach Joh 7,27f. es ein jüdisches (christlich akzeptiertes) „Messiasdogma“ ist, dass beim Christus „niemand weiß, woher er stammt“ und Joh 9,29f. niemand weiß, woher Jesus ist, während nach Joh 8,14 Jesus genau dies sicher weiß, weil er der Messias ist, und genau deshalb Pilatus die Antwort auf dessen Frage verweigert, woher er sei (Joh 19,9).

5.3 Das Problem der Historizität

a. Es gibt einige Indizien, die auf eine historische Überlieferung hindeuten.⁴⁹

- „Kana“ wird nicht erfunden, sondern tradiert, weil es sonst unbekannt ist, aber durch das „zweite“ Zeichen und die Notiz über Nathanaël in Joh 21,2 als Lokaltradition verifiziert wird.
- Johannes hat zwar ein marianisches Interesse, wie die Passionsgeschichte beweist; aber der Einsatz mit Maria und die Rolle, die sie spielt, sind bei aller Stilisierung so ungewöhnlich, dass ohne eine historische Erinnerung die Geschichte schwer zu deuten ist.

Es gibt aber keine vernünftige Erklärung für das „Wunder“. Es gibt nur die Möglichkeit, rationalistische und superrationalistische Erklärungen auszuschließen.

- Eine Massenhypnose, dass der Tafelmeister mit allen anderen nur meinte, Wein getrunken zu haben, während er in Wahrheit Wasser konsumiert hätte (wie die ganze Gesellschaft), ist eine bizarre Vorstellung.
- Eine These, dass Jesus kraft göttlicher Vollmacht die Naturgesetze ausgehebelt habe, widerspricht nicht nur der Erfahrung, die zur Definition von Naturgesetzen führt, sondern auch der Inkarnation.

Aus der Tatsache, dass es keine physikalische Erklärung gibt, lassen sich theoretisch zwei Folgerungen ableiten: Es ist nicht passiert. Oder: Es ist ein Wunder.

Beide Erklärungen lösen neue Fragen aus: Warum wird die Geschichte erzählt? Was ist ein Wunder?

b. Johannes selbst hat die Geschichte als theologisch pointierte Wiedergabe eines historischen Geschehens erzählt: Sie gehört in den Gang der Jesusgeschichte; sie ist das erste weiterer „Zeichen“, die auch in den Augen der Neuzeit sicher eine historische Basis haben; sie ist von den Kirchenväter immer als reales Geschehen im Rahmen der – dynamischen – Schöpfungsordnung Gottes verstanden worden.

Dann aber bricht ein Widerspruch zum modernen Weltbild auf, der eine Lösung verlangt.

- Die historisch-kritische Exegese der Frühzeit schließt auf eine bewusste oder unbewusste Täuschungsabsicht der Leserschaft. Für das erste gibt es nicht nur keinen Indiz, es bleibt auch die Frage offen, wie das Manöver hätte gelingen sollen, wenn nicht die Möglichkeit eines solchen Grenzphänomens ernsthaft in Erwägung gezogen worden wäre – bei Erzählern wie Hörern und Lesern. Gegen das zweite spricht der hohe Reflexionsgrad der Geschichte.
- Die einzig akzeptable Erklärung unter den Voraussetzungen heutiger Naturwissenschaft besteht darin, dass, weil sich das Weltbild geändert hat, das, was früher als historisch galt, heute nicht mehr als reales Faktum gelten kann. Dann aber bleibt offen, wie es zu der Geschichte gekommen ist, da es ja kein passendes Ereignis gegeben haben kann (oder darf). Es bleibt der Ausweg der Symbolisierung – mit allen Problemen.
- Eine denkbare kulturwissenschaftliche Erklärung besteht darin, das heutige Weltbild der Physik als seinerseits zeitbedingt und begrenzt zu erklären. Aber dann ist nicht über einen begrenzten Geltungsbereich der Naturgesetze entschieden. Die Unschärferelation ist nicht einschlägig.

⁴⁹ Anders die große Mehrheit, auch *Ulrich Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/4*, Neukirchen-Vluyn 2005, 174f.

c. Die Versuche einer Moralisierung (Jesus habe den Schwiegervater überredet, doch noch ein Fass aufzumachen, oder habe selbst einen ordentlichen Weinvorrat als Hochzeitsgeschenk mitgebracht) gehen an der Geschichte vorbei, ebenso wie die These, bei der Speisung hätten am Ende doch die Leute sich selbst geholfen, weil sie nach Jesu Vorbild alle zu teilen begonnen hätten („Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt“).

d. Das, was Jesus „macht“ (Joh 4,46), muss von dem unterschieden werden, was die scholastische Tradition – in sich konsequent, wenngleich heute schwer verständlich – Transsubstantiation nennt: die Wandlung von Wein in Blut bei der Eucharistie. Denn dort bleiben die (nach Aristoteles) Akzidenzien erhalten: Farbe, Geschmack, Alkoholgehalt, chemische Zusammensetzung; es ändert sich die „Substanz“, d.h. gnoeseologisch formuliert, die Bedeutung, ontologisch formuliert, das Wesen, das sakramental verwandelt wird. Hier aber geschieht eine Metamorphose, für die es biologische Analogien gibt, die sich aus chemischen Reaktionen herleiten. In scholastischer Terminologie werden also gerade die Akzidenzien verwandelt. Das ist genau, was keiner physikalischen Erklärung zugänglich ist.

Das Weinwunder von Kana lässt sich nicht so wie die Therapien und Exorzismen erklären. Alle „Machtthaten“ und „Zeichen“ Jesu rechnen mit einem lebendig handelnden Gott. Aber die Heilungen und Dämonenaustreibungen, auch die Totenerweckungen lassen sich als Grenzphänomene natürlicher Erfahrungen vor dem Gerichtshof der Vernunft verantworten, weil sie 100% menschlich sind. Deshalb führt auch der Hinweis auf „mystische Fakten“⁵⁰ im Fall von Joh 2,1-12 nicht weiter.

e. Es bleibt eine Offenheit. Die Geschichte selbst versperrt sich einer rationalen oder superrationalen Interpretation ebenso wie einer moralisierenden und spiritualisierenden, weil sie im Zentrum eine Lücke lässt. Johannes selbst gibt keine Erklärung dafür, dass Wasser eingefüllt und Wein ausgeschenkt wird. Es fehlt eine Theorie, die historische Dimension der Geschichte irgendwie plausibel zu machen. Es ist zu einfach, sie als narrative Dogmatik oder Soteriologie zu interpretieren. Es kommen zusammen:

- die Erinnerung an Jesu Feiern und Feste, an seine Macht und Hilfe – und an sein letztes Abendmahl als Kulmination seiner gesamten Sendung.
- und der Glaube an seine Gottessohnschaft, der, johanneisch gesagt, von seiner eigenen Selbstvorstellung als „Weinstock“ (Joh 15) gedeckt ist.

Dass „mehr zwischen Himmel und Erde geschieht“, als Menschen sich erklären können, ist ein offenes Geheimnis. „Sag’ niemals nie“, ist ein Grundsatz jeder Wissenschaft, löst aber noch nicht das fundamentaltheologische Problem. Ein positiver Beweis für die Realität von Epiphanien durch geschichts- oder naturwissenschaftliche Methoden kann *a priori* nicht geführt werden. Dann aber kann auch keine Falsifikation *a priori* gelingen. In diesem offenen Raum ist das Wunder erzählt – und spielt sich die gesamte Erlösungsgeschichte Jesu ab.

f. Joh 2,1-12 ist kein historisiertes Gleichnis, sondern eine genuine Wundergeschichte mit zahlreichen metaphorischen Bezügen und einer durchgehend symbolischen Deutung als „Zeichen“. Die Geschichte setzt ein Geschehen voraus, das aber unglaublich und mit normalen Augen nicht zu erkennen ist. Das ist gerade die Pointe.

⁵⁰ Klaus Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002.

6. Das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1-21)

a. Mit Joh 3 beginnt eine lange Serie von Glaubensgesprächen, in denen die grundlegenden Themen der Verkündigung Jesu vorgestellt und diskutiert werden. Die Form des Gesprächs – zwischen Frage- und Antwort-Spielen bis zu harten Kontroversen – entspricht ebenso wie die Rollen der Offenbarungstheologie, die Joh 1,18 vorzeichnet:

- Jesus setzt die Themen; er hat die Gesprächsführung inne, auch wenn es an der Oberfläche des Textes zuweilen anders scheint.
- Jesus sitzt sich mit Fragen und Bitten, Skepsis und Staunen, Kritik und Ablehnung konfrontiert. Im Lichte des Prologes klären sich diese Aktionen und Reaktionen (unabhängig davon, ob Joh 1,6-16 heilsgeschichtlich oder christologisch interpretiert werden).
 - Die Fragen und Bitten werden von denen gestellt, die einen Widerschein des göttlichen Lichtes, das ihnen Leben verleiht, erfasst und ihre Berufung zur Gotteskindschaft geahnt haben, ohne dass sie schon am Ziel ihres Lebens- und Glaubensweges angelangt seien.
 - Die Skepsis und das Staunen kommen von denen, die – noch – nicht fassen können, dass die Finsternis schwächer ist das Licht.
 - Die Kritik und Ablehnung werden von denen geäußert, die den ablehnen, der in sein Eigentum kommt.
- Das Gespräch dient nicht dazu, die Ausgangspunkte der Partner Jesu zu bestätigen, sondern zu verändern, damit eine Verbindung mit Jesus, dem Offenbarer des Vaters, entstehen kann.
 - Die Gespräche haben durchweg ein kritisches Potential: Durch das Reden und Diskutieren, durch die Fragen und Antworten, die Aufforderungen und Reaktionen werden die psychischen Prozesse ausgelöst, die in der Scheu der Sünder vor dem Licht, in der Angst der Notleidenden vor der Rettung, in der Sicherheit der Widersacher gegen den Messias Jesus, in den Zweifeln der Schwankenden angesichts der seiner Botschaft der Liebe Gottes entstehen, so dass Jesus die Möglichkeit hat, seinen Gegenübern Gott so zu zeigen, wie er ihn sieht.
 - Während die Synoptiker in Schul- und Streitgesprächen Jesus schnell zum Ziel kommen sehen, indem er Freund und Feind eine Lehre gibt, der niemand widersprechen kann, hält Johannes mit den schier endlosen, von Missverständnissen und Verständigungsproblemen durchsetzten Probleme
 - Die Kritik dient der Aufklärung. Die Form des Gesprächs, die im Buch des Evangeliums festgeschrieben wird, damit der Glauben an Jesus als messianischen Gottessohn geklärt werden kann (Joh 20,30f.), entspricht die Heilsuniversalität des Heilswillens Gottes den Primat vor dem Dualismus der Entscheidung hat, die Rettung vor dem Gericht, die Liebe vor dem Hass.⁵¹
- Jesus selbst verändert in den Gesprächen seine Position nicht, auch wenn er nach Joh 8,28 „gelernt“ hat – freilich von Gott, dem Vater, nicht von den Menschen.⁵² Aber lässt sich im Gespräch auf die Menschen ein.

⁵¹ Vgl. *Enno Edzard Popkes*, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

⁵² Anders der Eindruck von Mk 7,23-40 parr.: Die syrophönizische resp. kanaanäische Frau, keine Jüdin, überzeugt Jesus, ihre Tochter zu heilen.

b. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

- Jesus spricht in Jerusalem.
- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

c. Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f.)⁵³, weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

Die Nikodemus-Geschichte, die in Joh 3 beginnt, endet zunächst offen. Wie Nikodemus auf Jesu Auseinandersetzung mit seiner Frage nach der Möglichkeit, neu und ewig zu leben, reagiert, wird nicht erzählt.

Im Johannesevangelium taucht Nikodemus aber zwei weitere Male auf.

- Nach Joh 7,37-52 ergreift Nikodemus im Hohen Rat, da bereits die Festnahme Jesu geplant ist (Joh 7,32), um ihn zu töten (Joh 7,1), die Partei Jesu, indem er auf Recht und Gesetz verweist (Joh 7,50ff.).
- Nach Joh 19,38-42 hilft er Joseph von Arimathäa beim Begräbnis Jesu.

Nikodemus zieht Konsequenzen; er braucht aber Zeit, die Jesus ihm gewährt. Er spricht auch kein flammendes Glaubensbekenntnis, sondern stellt sich auf die Seite Jesu, indem er dem treu bleibt, was ihn als Lehrer Israels, als Pharisäer auszeichnet: der Gehorsam gegenüber dem Gesetz; das Liebeswerk der Beerdigung Verfeimter, Vergessener, Verarmter. Der Evangelist zeichnet eine Reihe solche Glaubenswege, die nicht dirigistisch, sondern hermeneutisch sind – nicht, weil es nicht auf ein klares Christusbekenntnis ankäme, sondern weil die Offenbarung Gottes durch Jesus so klar ist.

⁵³ Joh 2,23 ist eine Relecture im Sinne einer Wiederaufnahme und Fortschreibung von Joh 1,12f.: Der Glaube „an seinem Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) ist der Messiasglaube, der zu Jesus hinführt, aber durch die Begegnung mit Jesus erst geklärt werden muss, so dass er derjenige Glaube an den messianischen Gottessohn werden kann, dem nach Joh 20,30f. das Leben verheißen ist „in seinem Namen“ (ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Die Spannung von Joh 1,12f., dass die „an seinen Namen“ Glaubenden das Recht erhalten, Kinder Gottes zu werden, wird in Joh 3 am Beispiel des Nikodemus exemplifiziert. Das verträgt sich mit einer Deutung von Joh 1,12f. auf den *logos asarkos* so gut wie mit einer auf den *logos ensarkos*, weil die soteriologische Grundstruktur identisch ist,

d. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

Joh 3,1f.	Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i>
Joh 3,3	Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i>
Joh 3,4	Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i>
Joh 3,5ff.	Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i>
Joh 3,9	Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i>
Joh 3,10-21	Die dritte Antwort Jesu
10	Die Gegenfrage <i>„Du weißt das nicht?“</i>
11ff.	Die Kompetenz Jesu, des Menschensohnes <i>„Wir wissen, was wir sagen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“</i>
14f.	Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i>
16	Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern ewiges Leben hat.“</i>
17-21	Die Sendung des Sohnes
17	Der Grundsatz <i>„Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“</i>
18-21	Die Konkretion
18	Glaube und Unglaube
19ff.	Das Gericht
19	Die Krise der Menschen
20	Die Lichtscheu der Sünder
21	Das Licht der Wahrheit

Nikodemus stellt drei Fragen; Jesus gibt drei Antworten.

- Die Fragen werden immer kürzer, die Antworten immer länger.
- Die erste Frage des Nikodemus ist eine indirekte; durch Jesu Antwort werden die Fragen des Nikodemus indirekt.
- Die erste Frage zielt indirekt auf die Identität Jesu, die letzte direkt auf die Möglichkeit, dass er sei, wer er ist, und dass er kann, was er verheißt. Dazwischen steht ein produktives Missverständnis.
- Die beiden ersten Antworten Jesu, mit doppeltem Amen eingeleitet (Joh 3,3 – 3,5) sind theologische *statements*, die das „Was“ bestimmen.

Nikodemus wird durch sie zum Nachfragen und Nachdenken angeregt.

Die dritte Antwort Jesu wird mit einer rhetorischen Gegenfrage eingeleitet, bevor (in V. 11) das doppelte „Amen“ folgt; sie interpretiert die beiden ersten Aussagen, die komplementären Charakter haben, indem sie die Frage nach dem „Wie“ beantwortet, die Nikodemus stellt.

- Nikodemus stellt richtige und wichtige Fragen, bewegt sich aber nicht auf Augenhöhe mit Jesus. Sein Missverständnis in Joh 3,4 ist signifikant. Jesus kann auf die Fragen des Nikodemus nicht direkt antworten, weil auf der Gesprächsebene, auf der Nikodemus sich bewegt, die entscheidenden Antworten nicht gegeben werden können. Jesus treibt Meta-Kommunikation. Er baut durch seine Interventionen erst die Gesprächsebene, auf die sich Nikodemus begeben muss, um zu erkennen, wonach er eigentlich fragt und welche Antwort er in Wahrheit sucht.
- Zur Dramatik des Gesprächs tragen Doppelsinnigkeiten von Schlüsselwörter bei, die allerdings nur im Griechischen machbar sind.
 - Joh 3,3
ἀνωθεν (*anōthen*) hat die Bedeutung „von oben“ und „von neuem“.
 - Joh 3,6ff.
πνεῦμα (*pneuma*) hat die Bedeutung „Wind“ und „Geist“.

Ohne die Doppelsinnigkeit käme es nicht zum Missverständnis; ohne die Doppelsinnigkeit könnte Jesus sich aber auch nicht präzise ausdrücken, weil die Rede von Gott Metaphern braucht und weil Dinge dieser Welt Gleichnis der kommenden sind.

Die Antworten, die Jesus gibt, bauen aufeinander auf.

- Die Verheißung der Wiedergeburt (Joh 3,3) wird durch das Wirken des Geistes erhellt (Joh 3,5ff.).
- Das Wirken des Geistes, der „weht wo er will“ (Joh 3,8), wird in der letzten Antwort, die eine kleine Rede ist, christologisch und theozentrisch entfaltet.
 - Der erste Teil der Rede verfolgt eine Klimax durch gezielte Parataxen in Joh 3,13 und 3,14, die auf den Finalsatz in Vers 15 hinauslaufen.
 - Der Schlüsselsatz der Rede ist das alttestamentliche Bild von der Erhöhung des Menschensohnes; der Zielsatz: „dass jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben hat“ (V. 15).
 - Der zweite Teil der Rede ist dann konsequent als Begründung gestaltet: „denn“ in V. 16 und V. 17. Das wird in V. 18-21 expliziert.
 - Die Rede endet positiv, wie sie im Kern- und Zielsatz positiv strukturiert ist.

Die Auslegung soll sich auf zwei zentrale Motive konzentrieren: Wiedergeburt und Kreuz-Erhöhung.

6.1 Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist

a. Der erste Teil des Gesprächs steht im Zeichen der Wiedergeburt. Das Motiv der Wiedergeburt ist nicht im Alten Testament verankert (woraus sich das Missverständnis des Nikodemus mit erklärt), sondern hat weitläufige Parallelen in den Welt-Religionen⁵⁴, die bis ins buddhistische Indien reichen und in nachneutestamentlicher Zeit die Gnosis beherrschen⁵⁵, durch die sich bis heute vielen attraktiv scheinen. Wegen der paganen Herkunft des Motivs wird in der Exegese oft bestritten, dass es überhaupt eine Rolle in Joh 3 spiele, oder es wird strikt „entmythologisiert“. Damit wird es unterschätzt. In Joh 3 wird es „getauft“.

b. „Wiedergeburt“ ist ein Archetyp, der auf verschiedene Weise eine religiöse Grundwahrheit zur Sprache bringt, die auch im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens aufleuchten.

- Auf Pythagoras (cf. Diels I 24; Schol Soph., El. 62; Aristot., an. I 3 [407b]) und – fälschlich – auf die Ägypter (bei Hdt. II 123), zurückgeführt, ist die Vorstellung der Seelenwanderung griechisch-hellenistischem Denken von der Orphik über Empedokles und Plato bis hin zu Plutarch (Is. et Os. 72; carn. Es I 7; II 4) und den Neuplatonikern vertraut geblieben - nicht als Zentralmotiv wie in Indien seit der Zeit der Upanishaden, aber doch als immer wieder neu bedachtes Thema; eine Spur findet sich auch bei Vergil (Aen. VI 748). Die Voraussetzung dieser Lehre liegt in einer Anthropologie, die ein unvergängliches Wesen des Menschen annimmt und es in seiner Geistseele festmacht.
- Die griechische Philosophie gibt dem Wiedergeburtsgedanken eine ethische Pointe: Bringt der Tod die Trennung der Seele vom Leib und ermöglicht somit ihre Befreiung von den Fesseln des Körperlichen, so ist „die Wiederverkörperung eine Strafe für begangene Sünden und dient der sittlichen Läuterung“⁵⁶. Die Stoiker fassen mit *παλιγγενεσία* (*palingennesia* – Wiedergeburt) und dem Komplementärbegriff *ἐκπόρωσις* (*ekporosis* – Hervorgehung) den Kern ihrer Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltbrand, in dem der aus dem Lot geratene Kosmos mit allem, was lebt, untergeht, um in restituerter Ordnung neu zu erstehen.⁵⁷ In diese ewige Wiederkehr des Gleichen sind auch die Menschen einbezogen. Wenn nach Ablauf eines Weltjahres sich der Kosmos durch das Ur-Element des Feuers regeneriert, entsteht zwar nicht einfach dieselbe Welt wie vorher, aber doch eine neue, die sich in nichts von der alten unterscheidet.
- Wiedergeburt spielt in verschiedenen Mysterienkulten eine Rolle.⁵⁸ Dabei geht es durchweg um Initiationen. Durch den Ritus tritt der Eleve in Kontakt mit

⁵⁴ Vgl. *Mircea Eliade*, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1988 (engl. 1958/ frz. 1959); *R. Friedli*, Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg/Ue. 1986.

⁵⁵ Vgl. *J. Büchli*, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum I. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987

⁵⁶ *H. v. Glasenapp*, Art. Seelenwanderung: RGG V (1961) 1637ff.: 1638.

⁵⁷ Vgl. vArnim II 596.599.614.624; Cic NatDeor II 118; MAnt XI 1.

⁵⁸ Die wichtigsten Texte sind zur Isisweihe Apul., met XI, auch Plut., Is et Os 35 (II 364s) sowie Carn., Es I 7 (II 996c), zum Dionysos- und Osiris-Mythos Plut., Ei Delph 9 (II 389a), zum Mithraskult Tert., Bapt. 5 sowie ein Zauberpapyrus aus dem 4.Jh. (Preis Zaub I 64ss.), der eine ältere Auffassung widerspiegelt, zu den eleusinischen Mysterien Hipp., ref. V 8,39ss. und zum

der Gottheit, ja, er wird selbst vergottet; er stirbt einen mystischen Tod und erlangt ein neues Leben - gegenwärtig, da er in die Geheimnisse der Welt und der Götter eingeweiht ist, bzw. zukünftig, da er im Jenseits wiedergeboren werden wird. Diese Erwartung dürfte, wenigstens zum Teil, die Faszination der Mysterienreligionen in der griechisch-römischen Antike erklären.

c. Im Neuen Testament gibt es zwei weitere Rekurse auf das Motiv der Wiedergeburt.

- In Mt 19,28⁵⁹ verheißt Jesus den Zwölf, bei der Parusie auf zwölf Thronen die Stämme Israels zu richten. Anders als in der Parallele Lk 22,30b ist von „Wiedergeburt“ die Rede – um die Vollendung als Neuschöpfung zu kennzeichnen, als Erweckung aus dem Tod zu neuem, ewigen Leben.
- Tit 3,5⁶⁰ wird die Taufe als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ gedeutet und christologisch wie pneumatologisch begründet.
- In 1Petr 1,3.23⁶¹ wird – gleichfalls tauftheologisch grundiert – die gegenwärtige Erneuerung des Lebens aus dem Glauben mit

Joh 3,3ff. lässt sich weder aus Mt 19,28 noch aus Tit 3,5 oder 1Petr 1,3.23 erklären, verbindet aber die Vision der Gottesherrschaft mit der Taufe und das künftige mit dem gegenwärtigen Leben. Überall im Neuen Testament dient das Motiv dazu, die Größe der Gnade zu betonen, das Neuschöpferische der Erlösung.

d. Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt.

- Er geht auf die „Basileia“ ein und bespricht sie johanneisch mit dem „Sehen“ (Joh 3,3) wie synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5). Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart.
- Er bringt den Geist ins Spiel als Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht.
- Über den Geist baut er den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt.
 - Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14).
 - Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist.

Wer glaubt, ist nicht an Herkunft, Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen.

- Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist vollzieht sich in der Taufe.

Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

Taurobolium die vereinzelte, erst 376 n.Chr. zu datierende Inschrift CIL VI 510 („in aeternus renatus“). Anklängen an Mysteriensprache finden sich bei Philo (cher. 42.49; quaest. in Ex II 46 (zu Ex 24,16).

⁵⁹ Vgl. *David J. Sim*, The meaning of palingennesia in Mt 19,28, in: *JStNT* 50 (1993) 3-12.

⁶⁰ Vgl. *Christiane Zimmermann*, Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5) : zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief, in: *Novim Testamentum* 51 (2009) 272-295.

⁶¹ Vgl. *Frédéric Manns*, La théologie de la nouvelle naissance dans la première Lettre de Pierre, in: *Studium Biblicum Franciscanum. Liber annuus* 45 (1995) 107-141.

6.2 Kreuz-Erhöhung

a. Johannes sieht auf intensive, aber spezifische Weise, anders als paulus und die Synoptiker, die Erniedrigung Jesu.

- Er betont im Zuge seiner Inkarnationstheologie nicht, wie die Synoptiker, die Anfechtung Jesu (Mk 14,32-42: Gethsemane), sondern seine seelische Erschütterung, die aus seiner Anteilnahme an der Leidensgeschichte der Menschen resultiert (Joh 12,27f) und von seiner unbändigen Liebe zu den Menschen getragen ist (Joh 13,1f.).
- In der gesamten Passionsgeschichte arbeitet der Vierte Evangelist den Kontrast zwischen Jesu Hoheit und Niedrigkeit heraus:
 - der Hoheit des um sein Geschick wissenden, in seiner Würde unantastbaren Gottessohnes (Joh 13,1f; 14-17; 18,37)
 - und der Niedrigkeit des gefolterten (Joh 18,22f) und gedemütigten Menschen (Joh 19,1-5), dem seine Ehre nicht genommen werden kann, weil sie die Ehre Gottes ist.

Jesus ist Märtyrer, Zeuge Gottes, bis in den Tod, aber sein Martyrium ist die eschatologische Offenbarung der Liebe Gottes selbst (3,16). Dass Jesu Tod blutig war, wird bei Johannes nicht verschwiegen, aber zum Zeichen seiner Heilsbedeutung (Joh 19,34; vgl. Joh 7,37f; vgl. Ez 47,1; Sach 14,8).

b. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

„Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

- In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).
- Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.
- Joh 12,32ff deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

c. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

- Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (13,1f; 14,1-6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht und über die Paschatradition in die Heilsgeschichte Israels einzeichnet.
- Der Weg Jesu führt aus dieser Welt heraus, wie er in sie hineingeführt hatte (3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (14,1ff) – so wie Jesu Ankunft bei den Menschen ihnen die Herrlichkeit Gottes hat aufgehen lassen (1,1-18).

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinischen Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst.

Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

Literatur zu Kap. 6:

Thomas Söding, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103 (2006) 2-25

- Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1-21), in: K. Kerstge (Hg.), Metaphorik, Mythos und Neues Testament (Quaestiones disputatae 126), Freiburg - Basel - Wien 1990, 168-219

7. Das Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42)

a. Der Kontrast könnte stärker nicht sein: Nach dem nächtlichen Glaubensgespräch, das Jesus in Jerusalem mit dem Pharisäer Nikodemus führt, sucht er in Joh 4 zur Mittagszeit das Gespräch mit einer Samariterin⁶², einer Frau mit Vergangenheit, am Jakobsbrunnen im Schatten des Garizim, des heiligen Berges der Samariter, der dem Tempelberg Konkurrenz machen soll.⁶³ Der Kontrast zeigt paradigmatisch, wie weit die Wege sind, die Jesus zu Gott bahnt, wie unterschiedlich die Ausgangspunkte, an denen er die Menschen abholt, und wie groß die Möglichkeiten, durch eine Krise hindurch zum Glauben zu finden.⁶⁴

b. Die Exegese hat sich lange Zeit auf Dekompositionsentwürfe konzentriert, die vor-johanneische Traditionen von johanneischen Redaktionen abheben sollen⁶⁵. Diese Modelle sind aber von starken Voraussetzungen abhängig: Johannes würde keine Mission treiben; die Christologie sei nachträglich aufgewertet worden; die Jüngerthematik sei sekundär. Joh 4 kennt keine Stilbrüche. Der Text ist ein fein geflochtenes Gewebe, das nicht durch Schnitte zerstört werden darf.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit steht hinter Joh 4 die Erinnerung an eine Begegnung Jesu mit einer Samariterin. Die Geschichte ist zu unwahrscheinlich, um erfunden zu werden; sie passt zu gut zum synoptischen Bild Jesu, um ins Reich der Legende verwiesen zu werden.

Die Geschichte ist aber ganz johanneisch durchformt.

- Sie ist eine Antizipation der Samaritermission, von der die Apostelgeschichte ohne jeden Rekurs auf Jesustraditionen berichtet.
- Sie wird zu einer Offenbarungsgeschichte, weil sie mitten im Leben Gott mit Jesus verbunden zeigt.
- Sie ist eine Glaubensgeschichte, die zeigt, dass und wie Glaube im Gespräch entstehen kann,
 - nicht durch die sokratische Methode, die Menschen zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen,
 - sondern durch die jesuanische Methode, die Menschen zur Erkenntnis Gottes zu bringen, so dass sie im Nachhinein sich selbst besser kennen, als sie es je von sich aus könnten.

⁶² Vgl. *Jürgen Zangenberg*, Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsge-
schichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen -
Basel 1998.

⁶³ Nach Dtn 11,29 und 27,12 sowie Jos 8,33 ist der Garizim der bei Sichem gelegene Berg des
Segens für Israel (vgl. Ri 9,7). Nach Dtn 27,4 in der ursprünglichen Textgestalt des Samaritanus
und der Vetus Latina befiehlt Mose den Bau eines Tempels auf dem Garizim. In der samaritani-
schen Tradition sind aber eine Abraham-Ätiologie (Memar Marqa II 46,12 [ed. McDonald]; Ps-
Eupolemos [Euseb, PraepEv IX 17,5]) und eine Stiftszelt-Tradition (Memar Marqa V 120,1-2
[ed. McDonald]) noch wichtiger. Über die Besiedelung Sichems und den Tempelbau auf dem
Garizim berichtet Josephus, ant. 11,312-344.

⁶⁴ *Ulrich Wilckens*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde, 184-203.

⁶⁵ Besonders elaboriert bei *Andrea Link*, „Was redest du mit ihr?“ Eine Studie zur Exegese-,
Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42 (BU 2), Regensburg 1992.

c. Joh 4,1-42 ragt als Block aus dem Gang des Evangeliums heraus, weil die Geschichte zur unmöglichen Zeit an einem unmöglichen Ort spielt.

- Jesus ist auf dem Weg durch Samaria; er ist am Jakobsbrunnen; er sitzt im Schatten des Berges Garizim. Nichts ist zufällig.
 - Im Johannesevangelium ist noch stärker als nach den Synoptikern betont, dass Jesus unterwegs zu den Menschen ist, die Gott retten will.
 - Er pendelt nicht nur ständig zwischen Galiläa und Jerusalem, sondern überschreitet auch die Grenze nach Samarien, was die Synoptiker eher zu sagen vermeiden (Mt 10,5; vgl. Lk 9;51-56).
 - Er sucht einen Ort auf, an dem Juden und Samariter in ihrer Geschichte tief miteinander verwurzelt und in der Gegenwart scharf getrennt sind (Gen 33,18f.; vgl. Jos 24,32).
 - Er macht diesen unmöglichen Ort zum Ausgangspunkt einer neuen gemeinsamen Zukunft in der Anbetung des einen Gottes.
- Jesus ist um die sechste Stunde am Brunnen (Joh 4,6); er spricht vom Kommen der Stunde „jetzt“ (Joh 4,21.23) und von der Zeit der Ernte, die im Kalender noch vier Monate aussteht (Joh 4,35).
 - Die Begegnung am Jakobsbrunnen gelingt durch eine doppelte Zeitverschiebung. Weder ist 12 Uhr mittags die Zeit, Wasser zu holen, noch ist Erntezeit (Joh 4,34ff.).
 - Auch das Glaubensbekenntnis der Samariter: (Joh 4,42) fällt aus dem zeitlichen Rahmen. Es nimmt vorweg, was eigentlich erst nach Jesu Tod und Auferstehung gesagt werden kann.
 - Es ist aber gerade diese Unzeit, die zum einmaligen Moment einer glücklichen Begegnung „jetzt“ führt (Joh 4,23).

d. Die Samariaepisode wird durch das Gespräch mit der Frau geprägt. Es wird kurz eingeleitet und ausführlich in seinem Folgen beschrieben, und zwar synchronisch

- sowohl im Blick auf die Jünger, die nicht verstehen, was passiert ist, aber von Jesus bei seinem Wort gehalten und in die Zeit des Verstehens eingewiesen werden, die für sie – nach Ostern – eine Zeit der Mission und der Ernte auf einem Feld sein wird, das Jesus bestellt hat (Joh 4,35-38),
- als auch im Blick auf die Frau, die als Konsequenz aus dem Gespräch mit Jesus zur Zeugin wird, indem sie ihre Landsleute einlädt, sich selbst ein Bild von ihm zu machen (Joh 4,29.39),
- und im Blick auf die Samariter, die schließlich so gut verstehen, was Jesus in den zwei Tagen seines Aufenthalts sagt, dass sie am Ende vom Zeugnis der Frau unabhängig sind und sagen können, worauf die gesamte Geschichte Jesu aus ist: „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42).⁶⁶

Joh 4,3-6	Die Einleitung der Szene: Jesus am Jakobsbrunnen	
Joh 4,7-26	Das Gespräch Jesu mit der Frau	
	4,7-15	über das lebendige Wasser
	4,16ff.	über die Männer der Frau
	4,19-24	über die wahre Anbetung Gottes
	4,25f.	über den Messias
Joh 4,27-38	Die Folgen des Gesprächs	
	4,27	Das Kommen der Jünger
	4,28ff.	Das Zeugnis der Samariterin
	4,31-38	Das Gespräch mit den Jüngern über die Speise Jesu und die Ernte der Jünger
	4,39-42	Der Glaube der Samariter

e. Das Gespräch am Jakobsbrunnen hat eine klare Rollenverteilung

- Jesus spricht mit der Frau als müder Wanderer in voller Menschlichkeit (Joh 4,6), (als Jude (Joh 4,8), als Prophet (4,19), als Messias (4,25f.))
 - Im Gespräch mit den Jüngern macht er die Quelle seiner messianischen Gottessohnschaft sichtbar: „Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun (4,34).
 - Im Gespräch mit den Samaritern offenbart sich seine universale Heilsbedeutung (Joh 4,42).
- Die Frau spricht mit Jesus als Frau (Joh 4,8), als Samariterin (Joh 4,8), als Sünderin (Joh 4,16ff.), aber auch als Fragende (Joh 4,8.11f.) und Bittende (Joh 4,15), als Ahnende (Joh 4,12) und Wissende (4,19.22). Sie hat als Samariterin eine Messias Hoffnung⁶⁷, die Jesus erfüllt.

⁶⁶ Vgl. zum politischen Unterton *Michael Labahn*, „Heiland der Welt“. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Theologie?, in: ders. – Jürgen Zangenberg (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 147-173.

⁶⁷ Ein Leittext ist Dtn 18, die Erwartung eines Propheten wie Mose (Zusatz von Dtn 18,18-22 und 5,27f. zu Ex 20,21b im Samaritanischen Pentateuch; vgl. 4QTest 1-8); teils richtete sich Hoffnung auf die Wiederkunft des Mose selbst (Memar Marqa IV 89.2-3 [ed. McDonald]).

Das Gespräch selbst wird durchweg von Jesus geführt.	Die Frau reagiert mit ehrlichen Fragen und Geständnissen.
<p>Joh 4,7: „Gib mir zu trinken!“</p> <p>Joh 4,10 „Wenn du die Gabe Gottes kenntest und wüsstest, wer es ist, der dir sagt: ‚Gib mir zu trinken‘, hättest du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“</p> <p>Joh 4,13ff. „Alle, die von diesem Wasser trinken, werden wieder durstig. ¹⁴Die aber trinken von dem Wasser, das ich ihnen geben werde, werden nicht mehr dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihnen geben werde, wird in ihnen zur Quelle werden von Wasser, das zum ewigen Leben sprudelt.“</p> <p>Joh 4,16 „Geh, ruf deinen Mann!“</p> <p>Joh 4,17f. „Gut gesagt: Ich habe keinen Mann, ¹⁸denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du wahrheitsgemäß gesagt.“</p> <p>Joh 4,21-24 „Glaub mir, Frau, die Stunde kommt, dass ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem zum Vater beten werdet. ²²Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden. ²³Doch die Stunde kommt und ist jetzt, dass die wahren Beter zum Vater beten in Geist und Wahrheit; denn der Vater sucht ja solche, die ihn anbeten, ²⁴Geist ist Gott; und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten.</p> <p>Joh 4,26 „Ich bin es, der mit dir spricht.“</p>	<p>Joh 4,8 Wie bittest du, der du Jude bist, mich um etwas zu trinken, die ich eine samaritische Frau bin?“</p> <p>Joh 4,11f. „Herr, du hast keinen Eimer, und der Brunnen ist tief. Woher nimmst du also das lebendige Wasser? ¹²Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab und selbst aus ihm trank, wie seine Söhne und auch sein Vieh?“</p> <p>Joh 4,15 „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nie mehr dürste noch hierher zum Schöpfen komme.“</p> <p>Joh 4,17 „Ich habe keinen Mann.“</p> <p>4,19 „Herr, ich sehe, dass du Prophet bist. ²⁰Unsere Väter haben an diesem Berg angebetet, und ihr sagt, dass in Jerusalem der Ort ist, da man anbeten muss.“</p> <p>Joh 4,25 „Ich weiß, dass der Messias kommt, der Christus heißt; wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden.“</p>

Das Gespräch begründet den Glauben der Frau, führt aber nicht direkt, sondern erst indirekt zum Ziel, nachdem auch die anderen Samariter zu Jesus gekommen sind.

f. Der Durst nach Wasser

Jesus macht seine Bitte um Wasser zum Anlass, den Durst der Frau nach dem „lebendigen Wasser“ zu wecken, „das zum ewigen Leben sprudelt“ (Joh 4,14).

- Jesus dreht die Rollen um:
 - Er, der Wasser erbittet, das wieder durstig macht, gibt das Wasser, das den Durst auf ewig stillt.
 - Die Frau, die Wasser zu schöpfen gekommen ist, wird um Wasser gebeten, damit sie im Durst nach irdischen Nass, den sie spürt, den Durst nach dem lebendigen Wasser entdeckt. Das geschieht über die Brücke ihrer Hilfsbereitschaft.
- Das Wasser, das er gibt, „sprudelt in“ denen, die es trinken, „zum ewigen Leben“.
 - Es läge ein Ich-bin-Wort nahe, das aber nicht fällt. Bei Johannes sind zwar Geber und Gabe des ewigen Lebens eins; aber es kann auch differenziert werden.
 - Der Blick richtet sich auf diejenigen, die trinken. Jesus betont, was mit denen geschieht, die der Einladung folgen, die er an die Samariterin richtet. Sie selbst werden verändert.
 - Ein Referenztext, der die Kehrseite beleuchtet, ist Joh 7,37f. („Wer Durst hat, komme zu mir und trinke; wer an mich glaubt, so sagt die Schrift: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib strömen [ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ], dort auf die Passion und die Heilige Schrift bezogen, mit einer allerdings nicht eindeutigen Referenz (vgl. Ez 47,1; Sach 14,8). Es gibt eine Querverbindung zur Tempelquelle, die nach Ez 47,1-12 im Tempel sprudeln wird. Der Talmud (tSuk 3,3-10) verbindet den populären Wasserritus beim Sukkot (Laubhüttenfest) mit der Tempelquelle. Nach rabbinischer Tradition lag die Quelle im Allerheiligsten. Nach dem Johannesevangelium ist sie Jesus. Das verbindet den ersten mit dem letzten Teil des Gesprächs am Jakobsbrunnen.

Es ist also eher das „ich in euch“ als das „ihr in mir“ (vgl. Joh 15,5: „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, bringt reiche Frucht“), das Joh 4 vor Augen stellt.

g. Die Erlösung der Frau

Jesus löst die Frau aus ihrer verkorksten Lebenslage, dass sie nach fünf Männern, die sie gehabt hat, jetzt in einem illegalen Verhältnis lebt. In den nachträglichen Reflexionen der Frau konzentriert sich immer mehr auf diesen Punkt. Hieronymus (ep. 108) und Origenes (Joh 13,8 [GCS 10,232]) deuten die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose, die von den Samaritern akzeptiert sind. Dass ihr jetziger Mann nicht ihr wahrer ist, verweist auf das Schisma, für das der Garizim steht.⁶⁸

⁶⁸ Hieronymus deutete allerdings auf Dositheos, einen samaritanischen Anführer einer als gnostisch eingeschätzten Gruppierung. Eusebius sieht in ihm einen missratenen Jünger des Täufers, der Simon Magus (Apg 8) geschult habe (h.e. V 22,5). Das ist eine Projektion.

g. Die Anbetung in Geist und Wahrheit

Jesus eröffnet der Frau und allen Samaritern die Zukunft einer qualitativ neuen Form von Gottesverehrung, die den Unterschied zwischen Juden und Samaritern, Jerusalem und Garizim nicht leugnet, aber versöhnt – in derjenigen Gottesanbetung, deren Ort Jesus ist.

Die Pointe ist nicht die Spiritualisierung⁶⁹, sondern die christologisch-eschatologische Neuprägung der Anbetung Gottes (vgl. Joh 4,25f).

- Jesus ist „die Wahrheit“, die „das Leben“ bringt, weil er der „Weg“ zum Vater ist (14,6); seine Worte sind „Geist und Leben“ (6,63b), weil sie die Wahrheit sagen. Deshalb ist Jesus selbst der Ort des wahren Gottesdienstes: Er stellt durch seine Offenbarung des Vaters die Anbetung Gottes auf eine völlig neue, Gott überhaupt erst adäquate Grundlage; er ist das Medium wahrhaften Glaubens; er verleiht dem Gebet der Seinen die rechten Worte; er garantiert die Erhöhung ihrer gläubigen Bitten (14,13f; 15,16; 16,23f.26). „In Geist und Wahrheit“ anzubeten, heißt bei Johannes, unter voller Kenntnis und Würdigung der Botschaft Jesu Gott zu verehren: das Gottes-„Bild“ von ihm, von seiner Offenbarung des Vaters, geprägt sein zu lassen; dies ist aber nur dann möglich, wenn die Glaubenden sich durch Jesus, letztlich durch den Gekreuzigten und Erhöhten, so in den Lebensbereich des Geistes und der Wahrheit Gottes „ziehen“ lassen (vgl. 12,32), dass der „Geist der Wahrheit“ (14,26; 15,26; 16,13) selbst in den Glaubenden zu beten beginnt.
- Dass Gott Geist ist (4,24), ermöglicht und erfordert die Anbetung „in Geist und Wahrheit“ - nicht nur im formalen Sinn einer Analogie zwischen der Geistigkeit Gottes und der Geistigkeit rechten Betens, sondern im soteriologischen Sinn: Weil Gott Geist ist, „sucht“ er „diejenigen, die ihn anbeten“ (4,23). Dieses Suchen aber ist keineswegs eine unbestimmte Absicht mit ungewissem Erfolg, sondern ein gezieltes Auffinden derjenigen, die er zur Rettung bestimmt hat (vgl. 6,37-40); Gott „zieht“ die Glaubenden hin zu Jesus (6,44 im Kontext von 6,41-51) - so wie Jesus sie als Gekreuzigter „an“ sich „zieht“ und dadurch zum Vater führt (12,32). Im Pneuma erschließt sich Gott selbst durch seinen Sohn Jesus zum Heil der Welt (vgl. 3,16) und öffnet die Glaubenden für den „wahren“ Gottesdienst in Jesus Christus. Der Geist ist Gott selbst (4,24) in seiner christologischen Selbstoffenbarung und Gnadenmitteilung.

Literatur:

Th. Söding, „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42). Die Heilsuniversalität Jesu nach Johannes, in: Christian Schaller – Michael Schulz – Rudolf Voderholzer ((Hg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg - Basel - Wien 2008, 219-232

⁶⁹ Auf sie zielt in neutestamentlicher Zeit der jüdisch-hellenistische Theologen-Philosoph Philo von Alexandrien: "Gibt es ein wahrhaft heiliges Opfer außer dem frommen Sinn einer gottgefälligen Seele?" (De Vita Mosis 2,108); vgl. *Christian Noack*, Gottesbewusstsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien (WUNT II/116), Tübingen 2000. Zur kritischen Auseinandersetzung mit spiritualisierenden Tendenzen der Johannesdeutung vgl. *Erik Peterson*, Johannesevangelium und Kanonstudien 185-191

8. Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-46)

8.1 Der Kontext im Evangelium und in der Jesustradition

a. Die Auferweckung des Lazarus ist das siebte und spektakulärste „Zeichen“, das Jesus wirkt. Es ist eine Erzählung, die enge Verbindungen zu anderen Jesusüberlieferungen im Johannesevangelium und der synoptischen Tradition knüpft.

- Komplementäre zum ersten Zeichen wird das Ziel des „Zeichens“ definiert: Jesus offenbart in Kana seine Herrlichkeit (Joh 2,11), in Bethanien die Gottes (Joh 11,4.40), die sich in der Verherrlichung des Gottessohnes erweist (Joh 11,4).

Verherrlichung bedeutet: Gott als Gott sehen und ehren zu lassen, Jesus als Sohn Gottes. Durch die Verherrlichung wird die Ehre Gottes und seines Sohnes nicht gesteigert oder hergestellt, sondern festgestellt und wahrgenommen, aber auch zum Ausdruck gebracht. Die „Ehre“ Gottes ist der Glanz seines Wesens, das Liebe ist (vgl. 1Joh 4,8.16), das Gewicht seines Willens, der das Heil schafft (Joh 3,16).

Die Auferweckung offenbart Gott als den, der den Tod überwindet, und Jesus als denjenigen, der die Auferstehung und das Leben deshalb bringt, weil er beides in sich trägt und ist (vgl. Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“).

- Die Personen sind nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus der synoptischen, besonders der lukanischen Tradition bekannt.
 - Maria und Martha sind die Hauptfiguren einer kleinen Szene (Lk 10,38-42), die von der Gottes- und der Nächstenliebe handelt (vgl. Lk 10,25-37). Dort hat Maria „den besseren Teil gewählt“, weil sie sich nicht in hausfraulicher Sorge verzehrt, sondern Jesus zu Füßen sitzt, um seinen Worten zu lauschen.

Joh 11 ist demgegenüber eine Rehabilitation der Martha. Sie bleibt die Sorgende, macht sich aber deshalb auf den Weg zu Jesus und spricht ein fulminantes Bekenntnis des Glaubens (Joh 11,27), während Maria zunächst nichts mitbekommt (Joh 11,20) und erst später, durch Martha aufgefordert, den Weg zu Jesus sucht – mit ähnlichen Problemen, wie Martha sie schon überwunden hat (Joh 11,30ff.).
 - Der Vierte Evangelist sieht in Maria die Frau, die Jesus vor seiner Passion gesalbt hat (Joh 12,1-11), während sie nach den Synoptikern, die die Geschichte auch in Bethanien spielen lassen, anonym bleibt (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13). Lukas, bei dem die Frau gleichfalls anonym bleibt, zieht die Geschichte vor und erzählt sie als Vergebung einer Sünderin (Lk 7,36-50); das ist die Basis für die später populäre Identifizierung mit Maria Magdalena.

Die Verknüpfung mit der Salbungsgeschichte verstärkt die Osterthematik der Lazarusgeschichte: Es ist eine Geschichte auf Leben und Tod.
 - „Der arme Lazarus“ ist die Hauptfigur einer Beispielgeschichte bei Lukas, die das soziale Gewissen schärfen soll (Lk 16,19-31). Auch wenn der Lazarus von Joh 11 krank, passt die Szenerie des Gleichnisses nicht zu der von Bethanien, wo Lazarus mit seinen Schwestern eine Familie bildet (vgl. Joh 12,1-10).

- b. Die Lazaruserzählung ist eng mit der Passionsgeschichte verbunden.
- Die Jünger warnen Jesus, nach Jerusalem zu gehen (Joh 11,8), weil Jesus dort in Todesgefahr schwebt, Sie ergibt sich aus der Eskalation des Konflikts nach den beiden Krankenheilungen in Joh 5 und Joh 9, weil Jesus vorgehalten wird, Vorrechte Gottes zu usurpieren.
 - Thomas, der später nicht an die Auferstehung Jesu wird glauben können, sofern er nicht die Wundmale berühren darf (Joh 20,24f.), erklärt für alle Jünger seine Bereitschaft, den Weg der Kreuzesnachfolge zu gehen und notfalls zusammen mit Jesus zu sterben (Joh 11,16).
Das kontrastiert der Petrusgeschichte, weil Petrus erklärt, „für“ Jesus sein Leben einzusetzen, während er ihn, als es darauf ankommt, verleugnet (Joh 13,37f.).
 - Die Auferweckung des Lazarus löst den Todesbeschluss des Hohen Rates aus; er folgt machiavellistischen Gründen, hat aber einen hintergründigen Sinn, weil Jesus „für das Volk stirbt“ (Joh 11,50ff.).
 - Nach Joh 12,10 ist auch Lazarus seines Lebens nicht mehr sicher.
- c. Die Lazaruserzählung eine vorweggenommene Ostergeschichte.
- Lazarus kehrt zwar in sein irdisches Leben zurück (Joh 12,1-11), wird aber nach vier Tagen aus dem Grab herausgerufen, so wie Jesus am dritten Tage aus dem Grab erstanden ist (Joh 20).
 - Jesus offenbart sich als „Auferstehung und Leben“ (Joh 11,25) – weil er der Auferstandene ist und das Leben in sich trägt (Joh 5,26).
 - Mit Martha diskutiert Jesus über die futurische und präsentische Eschatologie, um ihr Vertrauen, das sie zum ihm besitzt, in den Glauben an seine messianische Gottessohnschaft zu verwandeln (Joh 11,28), den sie aber auch erst bewähren muss (Joh 11,39f.) – sie bedarf noch des Zeichens.
- d. Nach Joh 1,38f. sind die ersten Jünger in einem kurzen Gespräch zu Jesus gekommen: „Rabbi, wo wohnst du?“ – „Komm und sieh!“.
- In Joh 11,34 ist die Perspektive vertauscht: „Komm, und sieh“. Es schließt sich ein Kreis. Jesus, der einlädt, zu ihm zu kommen, um zu sehen, wer er ist und dass er Gottes Herrlichkeit offenbart, lässt sich selbst rufen, um zu kommen und sehen, wo angesichts des Todes niemand mehr helfen kann.

8.2 Die Form

a. Wie auch sonst, tritt in der Erzählung die Tat der Totenerweckung hinter deren Bedeutung zurück.

- Hier liegt viel am Verzögerungsmotiv: Sowohl Martha als auch Maria sind zunächst überzeugt, dass Jesus den rechten Zeitpunkt, Lazarus zu retten, verpasst hat (Joh 11,21.32). Jesus aber folgt seinem eigenen Zeitplan. Die Verzögerung dient der Vorbereitung der Tat im Gespräch, zuerst mit seinen Jüngern, dann mit Martha und Maria – so dass der Glaube entstehen kann, weil die Herrlichkeit Gottes gesehen wird.
- Jesus verfolgt durchweg sein Ziel, durch die Auferweckung des Lazarus die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren, der seinerseits ihn, seinen Sohn, in seiner Herrlichkeit offenbart.

Joh 11,1-5	Einleitung 11,1-3 Die Situation: Der Tod des Lazarus 11,4-5 Die Interpretation: Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes
Joh 11,6-16	Das Gespräch mit den Jüngern 11,6-10 Das Gespräch über den Weg 11,6f. Die Ankündigung Jesu 11,8 Die Zurückhaltung der Jünger 11,9f. Das Bildwort Jesu über die Zeit 11,11-15 Das Gespräch über die Tat 11,11 Die Ankündigung Jesu 11,12f. Das Missverständnis der Jünger 11,14f. Der Klartext Jesu 11,16 Das Einverständnis des Thomas
Joh 11,17-27	Das Gespräch mit Martha 11,17ff. Der Weg Jesu nach Bethanien 11,20ff. Die Klage und Bitte Marthas 11,23 Die Verheißung Jesu 11,24 Das Missverständnis Marthas 11,25f. Die Erklärung Jesu 11,27 Das Glaubensbekenntnis Marthas
Joh 11,28-32	Das Gespräch mit Maria 11,28 Die Information der Maria 11,29ff. Die Begegnung mit Jesus 11,32 Die Klage Marias
Joh 11,33-46	Die Totenerweckung 11,33-37 Die Frage und die Emotionen Jesu 11,38.39a Der Befehl Jesu an die Umstehenden 11,39b.40 Das Zwischengespräch mit Martha 11,41f. Das Gebet Jesu 11,43 Der Befehl an Lazarus 11,44f. Der Weg aus dem Grab 11,46 Die ambivalente Reaktion

b. Die Geschichte wird durch einige Querverbindungen und retardierende Elemente zusammengehalten.

- Weder die Jünger noch Maria und Marthas verstehen, was gespielt wird.
- Maria wiederholt die halb vorwurfs-, halb vertrauensvolle Klage Marthas.
- Jesus weiß von Anfang an, was er will, ist aber aus Freundschaft zu Lazarus über seinen Tod erschüttert.

Die retardierenden Elemente geben den Literarkritikern Anlass, eine kurze Totenerweckungsgeschichte vor der überlieferten Johanneserzählung zu rekonstruieren. Aber das gelingt nicht überzeugend in der Abhebung literarischer Schichten. Die behaupteten Spannungen sind Spannungsmomente, die behaupteten Widersprüche Facetten eines lebendigen Ganzen.

c. Neben Jesus und den Jüngern, Maria und Martha spielen „die Juden“ eine wichtige, durchweg positive, nur ganz am Schluss teils ambivalente Rolle.

- „Viele“ sind gekommen, die beiden Schwestern „zu trösten“ (Joh 11,19).
- Sie folgen Maria auf ihrem vermeintlichen Weg zum Grab, der in Wahrheit aber ein Weg zu Jesus ist (Joh 11,31).
- Sie weinen und klagen um den toten Lazarus (Joh 11,33).
- Sie beobachten, dass Jesus um Lazarus, seinen Freund, weint (Joh 11,35f.).
- „Einige“ reagieren so ähnlich wie Maria und Martha: „Wenn ...“ (Joh 11,37) – in einer Mischung von Enttäuschung und Hoffnung, Vorwurf und Vertrauen.
- Die Anwesenden wälzen auf Jesu Geheiß den Stein vor der Grabhöhle weg (Joh 11,41).
- Im Nachhinein kommen viele zu Maria und beginnen oder versuchen zu glauben, weil Jesus Lazarus von den Toten erweckt hat (Joh 11,45; vgl. 12,9.11).
- Dass einige den Pharisäern berichten, wirkt sich zwar fatal aus, weil die dadurch als Partei im Hohen Rat am Tidesbeschluss mitwirken (Joh 11,49). Aber es ist keineswegs klar, dass es sich um Denunzianten handelt (vgl. Joh 7,25-36).

d. Der Evangelist ist nicht nur Erzähler, sondern auch Kommentator. Er bewegt sich durchweg auf der Höhe der Reflexion, die Jesus durch seine programmatische Erklärung in Joh 11,4 definiert hat. Er weiß mehr als die Jünger zum Zeitpunkt des Geschehens; er berichtet *post factum*: Im Licht des Paschas Jesu, seines Weges durch den Tod in die Herrlichkeit Gottes, erschließt sich ihm die Lazarusgeschichte – und das erschließt er der Leserschaft: ganz im Sinn der Auskunft über den idealen Autor in Joh 19,35 und Joh 21,24f.

Der Evangelist agiert als allwissender Erzähler; er ist durchweg auf Ballhöhe mit dem Geschehen; er charakterisiert die Form des Redens Jesu (Joh 11,14); er weiß, wie es um den Gefühlshaushalt Jesu bestellt ist (Joh 13,33.35.38).

Die Kommentare des Evangelisten stellen Zusammenhänge her und beleuchten Hintergründe.

- Vers 2 informiert die Leserschaft über die Identität Marias und verknüpft mit der Salbungsgeschichte (Joh 12,1-12), die zwar noch gar nicht erzählt worden war, aber offenbar dem ursprünglichen Publikum bekannt ist.
- Vers 5 informiert die Leserschaft über das enge freundschaftliche Verhältnis Jesu zu den drei Geschwistern, die bislang unerwähnt waren.
- Vers 13 klärt das Missverständnis auf, dem die Jünger damals erlegen waren; da er aber selbst ein idealer Jünger als idealer Erzähler fungiert, ist indirekt vom Erkenntnisfortschritt der Jünger die Rede, der durch die Krise der Passion und die Erfahrung der Auferstehung erzielt wird (vgl. Joh 2,22; 12,16).

8.3 Die Gattung

a. Joh 11 ist eine von drei Totenerweckungsgeschichten Jesu im Neuen Testament⁷⁰:

- die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21ff.35-43 parr.)
- die Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17),
- die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-44).

In der zeitlichen Abfolge (die nicht unbedingt das Alter der Einzeltraditionen, aber der Evangelien betrifft) zeigt sich eine Steigerung:

- Die Tochter des Synagogenvorstehers Jairus ist gerade gestorben,
- der junge Mann aus Nain wird gerade beerdigt,
- Lazarus ist schon drei Tage im Grabe.

b. Totenerweckungen spielen auch in der Wortüberlieferung eine Rolle: bei Jesu Antwort auf die Täuferfrage (Mt 11,5 par. Lk 7,22) und in der Aussendung der Jünger zur Verkündigung des Evangeliums (nur nach Mt 10,8).

c. Den jesuanischen gehen alttestamentliche Totenerweckungsgeschichten voraus, besonders die Auferweckung des Sohnes der (nicht-jüdischen) Witwe in Sarepta durch Elija nach 1Kön 17,17-24, an die Jesus nach Lk 4,26 erinnert, und die Auferweckung des Sohnes der Schunemiterin nach 2Kön 4,17-37.

Auch vom Petrus (Apg 9,36-42) und Paulus (Apg 20,9f.) wird eine Totenerweckung geschildert.

d. Totenerweckungsgeschichten sind in der Welt der Antike gesteigerte Heilungswunder. Die Gattung ist verwandt, und zwar jenen, die eine so schwere Krankheit betreffen, dass der Kranke sich nicht selbst helfen kann (vgl. Mk 2,1-12). Anders als bei Exorzismusgeschichten aber wie in anderen Heilungsgeschichten spielt der Glaube eine erhebliche Rolle (Mk 5,36; Joh 11,26). Er ist das Vertrauen auf den Messias, auch dort noch zu helfen, wo kein Mensch mehr helfen kann.

e. In allen Geschichten ist es wie in den Heilungsberichten das vollmächtige Wort Jesu, das wirkt (Mk 5,41 parr.; Lk 7,14; Joh 11,43). Nie werden therapeutische Techniken beschrieben, nie gibt Jesus einen magischen Zauberspruch von sich. Immer geht es um persönliche Anreden: „Talita kum (Mk 5,41), „junger Mann“ (Lk 7,14), „Lazarus“ (Joh 11,43). Das Aramäische in Mk 5,41 zeigt die Intimität der Zuwendung Jesu, ähnlich wie das Weinen um den Freund Lazarus nach Joh 11,35 oder das Mitleid Jesu mit der Mutter nach Lk 7,13

f. Die Symbolik der Totenerweckungsgeschichten ist in der Antwort Jesu auf die Täuferfrage vorgezeichnet: Wen Jesus – oder die Jünger – von den Toten erweckt, kehrt zwar in sein irdisches Leben zurück und wird wieder sterben müssen. Aber die Totenerweckungen auf der Erde sind ein Zeichen für die Auferstehung zum ewigen Leben, die das Kommen der Gottesherrschaft verheißt. Im Gespräch vor der Auferweckung des Lazarus wird dieser Zusammenhang expliziert und zugleich geklärt, dass die Auferweckung die Gegenwart des eschatologischen Heiles zeigt (Joh 11,21-27).

g. Die historische Beurteilung ist – wie erwartet – kontrovers. Die Überlieferung spricht für Historizität: Es gibt mehrere Überlieferungsstränge; nicht nur die Erzähl-, sondern auch die Wortüberlieferung ist einschlägig. Allerdings fällt eine rationale Erklärung der Überlieferung schwer.

⁷⁰ Vgl: *Bernd Kollmann*, Totenerweckung in der Bibel. Ausdruck von Protest und Zeichen der Hoffnung, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19 (2004) 121-141; *Stephanie M. Fischbach*, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992

- Es gibt die These, es handle sich nur um Scheintote. Manchmal wird auf Mk 5,39 verwiesen: „Das Kind ist nicht gestorben, es schläft nur“. Doch das gilt, weil Jesus den Tod in neues Leben verwandeln wird. Alle Texte gehen von der Realität des Todes aus. Überdies ist wenigstens die Lazarusgeschichte schon so erzählt, dass der Eindruck eines Scheintodes zerstreut werden soll. Das wird hinwiederum dann von den Skeptikern so ausgelegt, dass die Geschichte eine reine Erfindung sei, die gerade die Scheintodthese relativieren sollte.
- Richtig ist, dass der Antike die medizinischen Analysemethoden von heute fehlen. Eine moderne Definition von „Gehirntod“, die ihrerseits strittig ist, kann in die Texte nicht projiziert werden. Sie besagen auch nicht, dass Jesus einen Funken Leben angefacht hätte, der noch in den Körpern gewesen sei, sondern dass er Toten neues irdisches Leben geschenkt habe.
- Manche verweisen auf Nahtoderfahrungen, die belegen sollen, dass die Todesgrenze doch nicht so unüberwindlich ist, wie es scheint. Tatsächlich sind alle neutestamentlichen Totenerweckungsgeschichten, auch noch die Lazarusperikope, an der Schwelle des Todes angesiedelt. Gerade erst Gestorbene werden ins Leben zurückgeholt. Aber von Ewigkeitsvisionen der Gestorbenen schweigen die neutestamentlichen Texte.
- Religionssoziologen haben keine Mühe, charismatische Wundertäter zu beschreiben, zu denen sie auch Jesus zählen. Die Totenerweckungen zeigen, wie weit seine charismatische Ausstrahlung reicht.

Joh 11 ist schwerer als Mk 5 und Lk 7 historisch zu beurteilen.

- Es scheint freundschaftliche Beziehungen zu der Familie nach Bethanien gegeben zu haben.
- Dass die Synoptiker von der Totenerweckung nicht berichten, erklärt sich aus mangelndem Überlieferungswissen, das in und um Jerusalem ausgeprägt ist. Lukas weiß nicht, wo er das Gespräch Lk 10,38-42 spielen lassen soll. Es ist extrem unwahrscheinlich, dass der Name der Frau, derer nach Mk 14,3-9 überall dort gedacht werden soll, wo das Evangelium verkündet worden ist, nicht bekannt gewesen ist. Johannes liefert Jerusalemer Ortstraditionen nach.
- Aus der Beispielgeschichte lässt sich johanneische Lazarusgeschichte nicht ableiten, eher umgekehrt der Name in Lk 16 aus der Tradition von Joh 11.

Sehr viel spricht für eine Lokaltradition.

Allerdings spricht ebenso viel für eine erzählerische Dramatisierung, die insbesondere die Zeitangabe betrifft. Die zwei und vier Tage umspielen allzu deutlich die drei Tage der Auferstehung Jesu. Je länger der Todesszeitpunkt verstrichen ist, desto unerklärliche eine Reanimation.

8.4 Die Christologie der Lazarusgeschichte

a. Joh 11 führt die Christologie des Lebens Jesu auf einen Höhepunkt, ohne dass ihre Spannweite verlorengeht.

- Jesus ist voller Emotion.
 - Er ist mit Lazarus befreundet (Joh 11,3).⁷¹
 - Er ist erschüttert angesichts des Todes von Lazarus – wie später angesichts des Verrates durch Judas (Joh 13,21).
 - Wegen der Tränen Marias und der Juden, später angesichts des Grabes wird Jesus erregt – wie nach Mk 1,45 angesichts eines Dämons: Der Tod regt ihn auf, weil er gegen ihn angeht.
 - Er weint um Lazarus (Joh 11,35).⁷²

Die Emotionen der Erschütterung und Erregung widersprechen weder seinem göttlichen Vorwissen um die Auferstehung des Lazarus; noch richten sie sich auf die Verständnisschwierigkeiten seiner Umgebung⁷³; sie erklären sich aus seiner Freundschaft zu Lazarus. Dass er ihn von den Toten erweckt, heißt nicht, dass er den Tod geringschätzt. Die Realität des Todes geht ihm nahe. Die Tränen, die er weint, sind echt. Das Pathos Jesu ist ein wesentlicher Aspekt der johanneischen Inkarnationstheologie.⁷⁴ Nicht nur das Menschsein, auch die Menschlichkeit Jesu ist ein christologisches Thema bei Johannes.

- Jesus ist von absoluter Souveränität.
 - Bevor irgendetwas geschieht, erklärt er Sinn und Zweck des Geschehens (Joh 11,4). Er steckt sich sein Ziel, und wird es erreichen; er sagt voraus, was er tut, und verwirklicht es.
 - Er lässt die Schwestern warten (Joh 12,6), um ihnen die Größe der Herrlichkeit Gottes zu zeigen. Er kann sie warten lassen, weil sie in ihrer Trauer nicht zerbrechen – hatten sie noch nach Jesus geschickt (Joh 11,1ff.).
 - Er bewegt seine Jünger, ihm nach Judäa zu folgen, auch wenn ihrer dort der Tod wartet (Joh 11,8.16).
 - Er klärt das Missverständnis seiner Jünger auf (Joh 11,9-15) und führt Martha im Gespräch zum vollen Glauben (Joh 11,20.27).
 - Er weist an, das Grab zu öffnen (Joh 11,39), und ruft Lazarus heraus (Joh 11,43).

Die Souveränität Jesu ist die, das Leben Gottes in die Welt zu bringen. Was seit dem Gespräch mit Nikodemus (Joh 3) und der Heilung des Gelähmten bei Bethseda (Joh 5) zur Debatte stand, wird hier demonstriert.

⁷¹ Für die Freundschaft steht in Joh 11,3 und 11,36, wie erwartet, φίλέω, in Vers 11 φίλος, in Vers 5 hingegen, wo auch das Verhältnis zu Maria und Martha beschrieben wird, das vollere, aber auch offen zu gebrauchende ἀγαπάω..

⁷² Es gibt nur eine einzige Stelle in den Evangelien, nach denen Jesus gleichfalls weint: Lk 19,41, das Weinen Jesu über Jerusalem, dessen Zerstörung Jesus voraussieht („Dominus fleuit“). Hebr 5,7 spiegelt allerdings Gethsemane: dass Jesus „unter lautem Jammer und mit Tränen Gebete und Bitten vor den getragen“ habe, „der ihn aus dem Tode retten konnte“.

⁷³ So jedoch *Udo Schnelle*, Joh 214. Dann erklärt sich nicht, dass Jesus selbst weinen wird.

⁷⁴ Eine Kontrastparallele ist die johanneische Gethsemane-Variation in Joh 12,27f. Seine Seele ist „erschüttert“ – wie er es nach Joh 11 ist. Aber während nach Mk 14,32-42 parr. seine eigene Angst vor dem Tod seine Seele betrübt, ist es nach Johannes sein Mitleid mit den Leidenden, seine Empörung über den Tod, seine Abscheu vor der Zerstörung des Lebens.

b. Joh 11 zeigt Jesus als Beter – anders als nach den Synoptikern, aber so, dass die Patrozentriz Jesu, seine aktive Liebe zu Gott, als Basis seiner Vollmacht, als Antrieb seiner Menschlichkeit, als Seele seiner Gottessohnschaft

- Die Quelle seiner Souveränität ist Jesu Einheit mit dem Vater (Joh 10,30). Diese Einheit ist kein Status, sondern eine Beziehung.
- Das Gebet ist eine substantielle Weise, die Beziehung zu pflegen.
 - In Joh 11 werden die Intensität dieser Beziehung und die Qualität dieser Einheit am Bittgebet verdeutlicht.
 - Martha bleibt nach Joh 11,22 im Rahmen traditioneller Gebetslehre, die nach der synoptischen Tradition auch Jesus vertritt: Gott wird das Gebet des Gerechten erhören.
 - Dieser Rahmen wird gesprengt, aber der Grundsatz wird nicht falsifiziert, sondern transzendiert.

Jesus weiß, wie wahr ist, was Martha sagt. Es bedarf keiner Worte, dass er sich mit Gott, dem Vater, und seinem Willen eins weiß.

- Sein Gebet beginnt nicht mit einer Bitte, die erhört werden soll, sondern mit dem Dank für die Erhörung einer Bitte, die unausgesprochen bleibt, weil sie aufgrund der Situation und seiner Freundschaft mit Lazarus und seinen Schwestern selbstverständlich ist (Joh 11,41). Aufgrund der Gottessohnschaft Jesu ist sie schon erhört, bevor sie ausgesprochen ist; aufgrund seiner Gottessohnschaft weiß Jesus schon, was sie ereignen wird, bevor er geredet und gehandelt hat.
- Jesus betet aber öffentlich, damit den Anwesenden klar wird, woher seine Kraft kommt. Sein Beten ist Teil seiner Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (Joh 11,41f.).

Es ist ein Teil der Selbstoffenbarung Jesu als Offenbarer des Vaters, dass er sich als Beter offenbart.

- Das Gebet in Joh 11 ist mit zwei anderen erzählten Gebeten Jesu zu vergleichen.
 - Nach Joh 12,27f. betet Jesus nicht, weil er sich zur Annahme des Leidens durchringen muss (Mk 14,32-42 parr.), sondern weil er weiß, dass er seinen Weg in den Tod hinein und durch ihn hindurch (Joh 13,1f.) gehen muss und will, und dies vor Gott und der Welt zur Sprache bringen will.
 - Nach Joh 17 betet Jesus als Priester (17,26). Er betet so, dass seine Jünger seine Worte verstehen, und dadurch abschließend in seine Sendung eingeführt werden. Joh 17 ist ein konzentriertes Dokument johanneischer Theologie.

Dem johanneischen Beten Jesu fehlt die Anspannung aus der eigenen Versuchung heraus. Es gewinnt an christologischer Prägnanz, weil es die Einheit des Sohnes mit dem Vater zum Ausdruck bringt, an der das Heil der Welt hängt.

c. Die christologische Substanz der Erzählung schält sich in den Gesprächen heraus. Sie ist also der Geschichte nicht ohne weiteres abzulesen, sondern bedarf der Reflexion, des Dialoges, der Explikation.

- Vorab klärt Jesus den Sinn der Geschichte (Joh 11,4). Die Auferweckung des Lazarus ist eine Epiphanie der Gottessohnschaft Jesu.
- Im Gespräch mit Martha führt Jesus die Schwester des Lazarus zum Christusglauben.⁷⁵
 - Jesus holt sie bei ihrem traditionellen Auferstehungsglauben ab, der futurisch-eschatologisch ausgerichtet ist, und führt sie zur Wirklichkeit der Auferstehung, des neuen Lebens hier und jetzt. Die Auferweckung des Lazarus ist also nicht nur ein Zeichen der Hoffnung auf die kommende, universale, endzeitliche, sondern mindestens ebenso für die gegenwärtige, neue, insofern ewige Leben, als es von einer definitiven Begegnung mit Gott geprägt ist. Hier ist der Zusammenhang der futurischen und präsentischen Eschatologie eingeholt, der für das Johannesevangelium strittig, aber typisch ist.
 - Jesus offenbart sich als der, der er ist, mit einem der „Ich-bin-Worte“.
 - Er wirkt nicht nur die Auferstehung, sondern ist sie, weil er, der selbst von den Toten auferstehen wird, sich so sehr mit dieser Überwindung des Todes identifiziert, dass sie ganz durch ihn und er ganz durch sie geprägt ist.
 - Er schenkt nicht nur das Leben, sondern hat es, weil es ihm sein Vater gegeben hat. Er hat es, weil er ist, und er ist es, indem er es hat und schenkt, weil seine Heilssendung sein Leben, sein „Ich“ ausmacht, und sein „Ich“ das Leben, das er bringt, insofern es Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist.
 - Jesus führt Martha zu einem Bekenntnis des Glaubens (Joh 11,27), bei dem jedes Wort stimmt.
 - Das einleitende „Ja“ ist Zustimmung zu Jesu Ich-bin-Wort, mit dem er sich selbst in der Fülle seiner Heilssendung offenbart, die seine Göttlichkeit voraussetzt.
 - „Kyrios“ ist nach dem Ich-bin-Wort nicht nur Höflichkeitsanrede, sondern trägt volles christologisches Gewicht.
 - Mit Christus und Gottessohn nennt sie die beiden Hoheitstitel, auf die der Evangelist in Joh 20,30f zurückkommt, um gültig den Glauben zu bezeichnen, zu dem das Evangelium führen soll.
 - „Christus“ knüpft an die alttestamentliche Theologie an und entspricht der traditionellen Auferstehungshoffnung am Jüngsten Tag;
 - „Sohn Gottes“ ist das Hauptbekenntnis der Gemeinde; es entspricht der präsentischen Auferstehungstheologie johanneischer Zuspitzung, die den Tod nicht leugnet, aber die prägende Kraft der Glaubenserfahrung und die Unbedingtheit der Begegnung mit Christus im Hier und Jetzt unterstreicht.

⁷⁵ Vgl. *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien ²2008.

- Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gewinnt Tiefe durch die Verbindung mit dem Motiv seines „Kommens“.
 - Es ist ein ganz altes Motiv der Christologie (Mt 11,3 par. Lk 19; Mk 1,38; 2,17 par. Lk 19,10; Mk 10,45 parr; vgl. Mk 13,24 parr.; 14,62 par.; Mt 16,27f), das Jesu Herkunft von Gott mit seinem Zugehen auf die Menschen verbindet.
 - Bei Johannes wird es vom Täufer aufgenommen (Joh 1,15.2) durch die Inkarnationstheologie (vgl. Joh 3,31) und durch Jesu Selbstoffenbarung als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) radikalisiert.
- Jesu Gottessohnschaft ist nach Joh 11 sowohl durch sein wahres Menschsein geprägt, das aus sein Menschwerden folgt, als auch durch sein Gottsein, das sich in der gegenwärtigen wie der zukünftigen Auferstehung erweist.
- Marthas Bekenntnis ist tief im Judentum verwurzelt und führt auf einen Höhepunkt neutestamentlicher Theologie.⁷⁶
- In der Abfolge des Johannesevangeliums entspricht Marthas Glaubensbekenntnis nicht nur dem Bekenntnis Nathanaëls vom Anfang, sondern auch dem Petri in der Mitte des Evangeliums. „Herr, du hast Worte ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,68f). Marthas Bekenntnis freilich steht meist im Schatten des Petrusbekenntnisses. Das ist nicht gerecht. Es reicht nicht tiefer als das Bekenntnis des Petrus, ist aber expliziter und vielschichtiger. Bevor Thomas „Mein Herr und mein Gott“ sagt (Joh 20,28), da er den Auferstandenen an seinen Wundmalen erkennt, hat Martha die christologische Spitzenaussage des Vierten Evangeliums gesprochen – angesichts des Irdischen, angesichts des Todes ihres Bruders, angesichts des Widerstandes gegen Jesus. Durch die Korrespondenz mit dem Epilog Joh 20,30f hat der Evangelist dies nachdrücklich unterstrichen.

⁷⁶ In den Bahnen (und Grenzen) existentialer Theologie aufgewiesen von *Rudolf Bultmann*, Joh 308f.

9. Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

a. Mit der Fußwaschung⁷⁷ beginnt der 2. Hauptteil des Evangeliums. Das öffentliche Wirken ist abgeschlossen. Jesus konzentriert sich auf seine Jünger, bevor er öffentlich hingerichtet werden wird. Er bereitet sie auf seine Passion und seine Auferstehung vor, die ihnen den Weg zu Gott bahnen.

b. Die Fußwaschung ist das Zeichen der Passion. Ihr folgen Gespräche mit den Jüngern, die zwar von Jesus gewaschen und gereinigt sind, aber größte Schwierigkeiten haben, zu verstehen, was sich tut.

- Auf die Fußwaschung folgt zuerst eine Trias unmittelbarer Konsequenzen:
 - Judas wird als Verräter identifiziert und verlässt den Jüngerkreis (Joh 13,21-30).
 - Die Jünger werden zur wechselseitigen Liebe gemahnt (Joh 13,31-35).
 - Petrus wird seine Verleugnung vorhergesagt (Joh 13,36ff.).
- Auf die Fußwaschung folgen sodann ausführliche Abschiedsworte (Joh 14-16), die in ein Abschiedsgebet münden (Joh 17).

c. Joh 13,1.20 ist übersichtlich aufgebaut:

Joh 13,1	Der Hintergrund
Joh 13,2-5	Die Fußwaschung beim Mahl
	13,2 Die Situation
	13,3ff. Die Handlung Jesu
Joh 13,6-11	Das Gespräch mit Petrus
	13,6 Der erste Einwand des Petrus
	13,7 Die erste Antwort Jesu
	13,8a Der zweite Einwand des Petrus
	13,8b Die zweite Antwort Jesu
	13,9 Der dritte Einwand des Petrus
	13,10 Die dritte Antwort Jesu
	13,11 Kommentar des Evangelisten
Joh 13,12-20	Die Deutung vor allen Jüngern
	13,12-17 Die Vorbildlichkeit des Dienstes Jesu
	13,18f. Die Ansage eines Verrates
	13,20 Die Jünger als Apostel

⁷⁷ Vgl. *Luise Abramowski*, Die Geschichte von der Fußwaschung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005) 176-203.

d. Die Exegese diskutiert, in welchem Verhältnis die beiden Deutungen zu einander stehen, deren erste soteriologisch, deren zweiter aber paränetisch ausgerichtet ist.

- Recht oft wird aus der Doppelung auf ein literarisches Wachstum des Textes geschlossen.
 - Möglichkeit 1:
Die soteriologische Deutung ist die ältere, die paränetische die sekundäre.⁷⁸
 - Möglichkeit 2:
Die ethische Deutung ist ursprünglich, die soteriologisch nachträglich zwischengeschoben.⁷⁹

Beide Ansätze sind von weiterreichenden Voraussetzung zur relativen Chronologie des Corpus Johanneum geprägt:

- Wer den Ersten Johannesbrief für älter erachtet, wird die ethische Deutung für ursprünglich halten.
- Wer das Evangelium für älter erachtet, wird eher die soteriologische Deutung als originär einschätzen.

Die ethische Deutung Ethik für sekundär zu erachten, ist oft Ausdruck eines Bildes johanneischer Theologie, das wenig konkret sei, eher spirituell ausgerichtet, während erst sekundär Johannes eingenordet worden sei.

Beide Ansätze gehen von einem literarischen Schichtenmodell aus, das der Eigenart johanneischer Literatur in den Evangelienerzählungen nicht angemessen ist.

Dieser Ansatz wird durch das Modell einer „relecture“ gemildert, das – ähnlich wie in der Prophetenexegese des Alten Testaments – mit einer Fortschreibung der Texte rechnet, aber sie zugleich als vergegenwärtigende Aneignung des vorgegebenen Textes versteht.⁸⁰ Allerdings stößt dieses Modell auf die Schwierigkeit, dass das Liebesgebot, das die ethische Deutung vorbereitet, in Joh 13,31-35 dominant ist und nicht nur in Joh 15-16 ausgeführt, sondern auch in Joh 14,21 angebahnt wird.

- Es mehren sich wieder die Stimmen, die Joh 13 als literarisch einheitlich ansehen.⁸¹ Allerdings braucht es eine Erklärung für die doppelte Deutung. Eine mögliche Erklärung wäre der Adressatenwechsel; aber die Petruszene spielt sich vor den Augen und Ohren aller ab.
- Die Doppelung erklärt sich auf der Theologie der Liebe. Sie hat eine Innenseite: die Liebe Jesu zu sein Seinen, in der sich nach Joh 14,21 die Liebe des Vaters zum Sohn ereignet; und sie hat eine Außenseite, die sich nach Joh 13,31-35 und Joh 15 in der Bruderliebe der Jünger erweist, von der die Welt angezogen werden wird (Joh 17).

⁷⁸ So *Rudolf Schnackenburg*, Joh III.

⁷⁹ So *Udo Schnelle*, Joh 237. Er will eine Ursprungsform (13,2a.4.5.12ab.16.20.,17), die recht nahe bei Lk 22 und der Mahnung der Jünger zum Dienen steht, zuerst in der johanneischen Schule (der er den Ersten Johannesbrief mit seiner Theologie der Liebe zurechnet) um die Vorbildethik erweitert sehen (13,12c.13-15), bevor der Evangelist selbst von der Einleitung an (13,1) konsequent seine soteriologische Deutung ins Fundament der Geschichte eingebaut habe (13,6-10ab).

⁸⁰ So *Jean Zumstein*, Joh.

⁸¹ So *Hartwig Thyen*, Joh.

9.1 Die Eröffnung (Joh 13,1)

a. Joh 13,1 markiert in gewollter Umständlichkeit einen tiefen Einschnitt im Evangelium und verweist zugleich auf das Jenseits der Welt, in der Jesus erschienen ist und seine Geschichte von der Inkarnation bis zu den österlichen Erscheinungen sich abspielt hat.

9. 1.1 Das Pascha

a. Das Paschafest zieht sich wie ein roter Faden durch die johanneische Biographie Jesu.

- Beim ersten Paschafest seines öffentlichen Wirkens Jesu vertreibt Jesus die Händler aus dem Tempel (Joh 2,13-22.23ff.) und unterbricht den Ritus der Sündenvergebung, weil er selbst der wahre Ort der Anbetung Gottes ist (Joh 4,23ff.).
- Nahe des zweiten Paschafestes (Joh 6,4) speist Jesus die Menge mit Brot und offenbart sich in der Synagoge von Kapharnaum als Brot vom Himmel, als neues Manna (Joh 6).
- Vor dem dritten Paschafest wird Jesus in Todesgefahr (Joh 11) nach Jerusalem ziehen, um dort seinen Weg zu vollenden.

b. Das Paschafest dient nach Joh 11,55 dazu, das Volk zu heiligen (Joh 11,55). Das ist eine johanneische Pointierung des jüdischen Paschaverständnisses.

- In neutestamentlicher Zeit hat das Paschafest⁸² im Judentum zwei miteinander verbundene Perspektiven:
 - die vergegenwärtigende Erinnerung des Exodus (Ex 12),
 - die Hoffnung auf endgültige Befreiung des Volkes von allen bösen Mächten.
- Joh 11,55 lenkt den Blick auf vorbereitende Riten, die es erlauben, das Paschafest zu feiern. Diese Riten kommen auf (vgl. Josephus, *De bello Judaico* I 229), weil die Paschalämmer im Tempel geschlachtet werden sollen, dessen Vorhof der Männer man nur gereinigt betreten darf (vgl. *Apg* 21,24-27).
 - Nach *Num* 9,6-13 gibt es einen Purifikationsritus für jene, die sich mit Sünden befleckt haben oder in der Fremde leben. Dieser Ritus muss vor dem Fest begangen werden. Wer es unrein feiert, muss aus dem Volk ausgeschlossen werden.
 - Nach *2Chr* 30,15-19 müssen die Priester und Leviten für diejenigen das Paschalamm schlachten, die nicht sich nicht haben reinigen können.
- Das Blut des Paschalammes, an die Haustüren gestrichen, bewahrt die Israeliten in den Häusern vor dem Würgeengel, der die Erstgeburt der Ägypter schlägt (Ex 12). Diese apotropäische Bedeutung wird auch christologisch interpretiert: „Unser Paschalamm ist geopfert - Christus“ (1Kor 5,9). Das Fleisch, das mit ungesäuertem Brot und Kräutern gegessen wird, stärkt für die Wanderung durch die Wüste ins gelobte Land. Paulus greift das Motiv in 1Kor 10 auf – allerdings mit warnendem Unterton, weil das Volk murrte, Die Reinigungsriten konkretisieren die Voraussetzungen, unter denen man in das Haus der Paschafeier hineinkommt, um geschützt zu werden und aufzubrechen.

⁸² Vgl. *Ilse Müllner – Peter Dschulnigg*, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9)*, Würzburg 2002.

c. Johannes greift die Paschatematik auf und integriert sie in seine Christologie⁸³.

- In Joh 19 gibt es eine Paschatypologie:
 - Nach Joh 19,14 wird Jesus am Rüsttag zum Paschafest in der sechsten Stunde gekreuzigt – zur Zeit, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden.
 - Nach Joh 19,33-36 werden dem gekreuzigten Jesus die Knochen nicht zerschlagen, damit sich erfüllt, was die Schrift über das Paschalamm sagt (Ex 12,46; vgl. Ps 34,21).

Das „Lamm Gottes“, das nach dem Zeugnis des Täufers „hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,34), ist allerdings, anders als das Paschalamm, in Bewegung; es verweist auf das Opferlamm, mit der Leidende Gottesknecht in Jes 53 verglichen wird. Johannes identifiziert das Opfer- mit dem Paschalamm in christologischer Hinsicht: Die Abwehr des Bösen geschieht dadurch, dass es fortgeschafft wird; es wird fortgeschafft, weil es am Lamm dadurch zur Auswirkung kommt, dass es getötet wird.

- In Joh 6 wird das Manna als Typos des Brotes gedeutet, das Jesus gibt und ist, weil es den Hunger nach Leben auf ewig stillt. In Joh 6,51-59 wird das Brot christologisch mit dem Fleisch Jesu identifiziert und dadurch für die Eucharistie geöffnet. Die Eucharistiefeier ist die christliche Paschafeier, die kraft für den Weg des Glaubens gibt, die durch den Tod hindurch ins ewige Leben führt.
- Joh 13,1-20 rundet das Bild ab, indem die Reinigung, die Voraussetzung der Teilnahme am Paschafest, durch die Fußwaschung geschieht, einen radikal profanen Vorgang.

Jesus ist das Paschalamm als Opferlamm; er ist das Opfer als derjenige, der den Tod überwindet; er definiert das Paschafest neu, indem er als seine Dimensionen auslotet. Dadurch markiert er den Ort der Fußwaschung:

- vor dem Paschafest, als dessen Vorbereitung,
- vor der Lebenshingabe, als deren zeichenhafte Vorwegnahme,
- vor der Eucharistie, als deren Ermöglichung.

d. Zu den Rätseln des Johannesevangeliums gehört, warum nicht von Letzen Abendmahl Jesu erzählt wird, obwohl Joh 6,51-59 eine prägnante Eucharistieologie im Munde Jesu entwickelt. Diese Unsicherheit entspricht die Unklarheit, welchen sakramentalen Status die Fußwaschung hat und welche Bedeutung ihr innewohnt.

- Dass Johannes anti-sakramental eingestellt sei, ist eine Legende protestantischer Forschung liberaler Couleur aus dem 19. Jh. Martin Luther hat Johannes anders gelesen.
- Dass Johannes aus Gründen der Arkandisziplin die *verba testamenti* übergangen hätte, ist eine Spekulation, die nicht zur Offenbarungstheologie passt.

Johannes setzt die Synoptiker und damit die Abendmahlstradition voraus. Die Notiz „Ein Mahl fand statt“ (Joh 13,2) reicht ihm als Anspielung. Auch die Anteilnahme an Jesus ist ein Hinweis (Joh 13,8). Die Fußwaschung „während des Mahles“ (Joh 13,3) dient der Reinigung derer, die zwar im Saal sind, aber noch nicht würdig, Gemeinschaft mit Jesus zu haben. Die Fußwaschung dient der Vorbereitung auf die Eucharistie – wie in der Liturgie des Gründonnerstages

⁸³ Vgl. *Christine Schlund*, „Kein Knochen soll gebrochen werden.“ Studien zur Bedeutung und Funktion des Paschafestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen-Vluyn 2005.

9.1.2 Die Stunde

a. Die „Stunde“, die jetzt „gekommen“ ist, ist Teil eines differenzierten Zeitmessungssystems, das die Kohärenz und Dynamik des Evangeliums strukturiert.

- Dreimal heißt es bei Johannes ausdrücklich, die Stunde Jesu sei „noch nicht gekommen“
 - Nach Joh 2,4 wandelt Jesus Wasser in Wein, weil, wie er selbst sagt, seine „Stunde noch nicht gekommen“ ist.
 - Nach Joh 7,30 und 8,20 entgeht Jesus in Jerusalem der Festnahme und kann weiter öffentlich wirken, weil, wie der Evangelist kommentiert, „seine Stunde noch nicht gekommen“ ist.

Alle drei Texte verweisen auf Jesu Tod, der erste indirekt, indem Joh 2,3 dem Kreuzeswort Jesu entspricht (Joh 19,26f.: „Siehe, dein Sohn“ – „Siehe, deine Mutter“), die beiden folgenden direkt.

- b. Zweimal wird vor Joh 13,1 das Gekommensein der Stunde erwähnt.
 - Nach Joh 12,23 ist die „Stunde, da der Menschensohn verherrlicht wird, gekommen“.
 - Nach Joh 12,27 will Jesus den Vater nicht bitten, aus der „Stunde“ gerettet zu werden, weil er „deshalb in diese Stunde gekommen ist“, um Gott die Ehre zu geben (Joh 12,28).

Beidemale ist der Bezug auf den Tod Jesu klar, der aber mit der Auferstehung zusammengebunden wird – durch das Motiv der Verherrlichung (Joh 12,27; vgl. 3,14f; 8,28) und durch das Motiv der Rettung (Joh 12,27).

b. Die „Stunde“, die nach Joh 13,1f. gekommen ist, ist also die Stunde seines Leidens als Erhöhung und Verherrlichung Gottes wie seiner selbst, des Menschensohnes.

- Das „noch nicht“ markiert eine zeitlich befristete Möglichkeit, die von ihrem Ende her definiert wird. Jesu Wirken ist auf die „Stunde“ ausgerichtet, in der sich der Sinn zeigt, den es hat. Die „Stunde“ ihrerseits schlägt nicht sofort, sondern hat einen Vorlauf, der von Jesu Wirken bestimmt ist,
- Das Gekommensein der Stunde, das in Joh 12 und Joh 13 angesprochen wird, ist der Kairos des Wirkens Jesu: der Moment, auf den es ankommt, in dem sich alles entscheidet, durch den alles bestimmt ist.

c. In Joh 13,1f. ist die „Stunde“ wiederum dreifach bestimmt.

- Der Bezug aufs Pascha verbindet den Rhythmus des Jahres mit dem der Woche und des Tages, die Heilsgeschichte Israels mit der Geschichte Jesu.
- Die Bestimmung durch den „Hinübergang“ Jesu zum Vater ist ein komplementäres Motiv zur Erhöhung und Verherrlichung. Während das die Stellung des Sohnes beim Vater und für die Menschen betont, nimmt der „Hinübergang“ die Geschichte und das Geschick Jesu in den Blick,
 - abgestimmt auf das Wegmotiv, das für das Johannesevangelium grundlegend ist (vgl. Joh 14,6)⁸⁴,
 - entsprechend zur Inkarnation (Joh 1,14), in der sich das Kommen des Logos zu den Seinen (Joh 1,9.11) eschatologisch konkretisiert,
 - typologisch bezogen auf den „Vorübergang“ Gottes in der Paschanacht Ex 12.

⁸⁴ Vgl. Th. Söding, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, in: *Communio* 39 (2010) 23-32.

9.1.3 Die vollendete Liebe

a. Die Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1) verwirklicht die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16), die von der Liebe des Vaters zum Sohn getragen wird (Joh 3,35; 10,17). Es ist die nach der Zwischennotiz von Jesu Freundschaft mit Martha, Maria und Lazarus (Joh 11,5) erste Betonung der Agape Jesu, von der später das Liebesgebot Joh 13,34 und die Verheißung dauernden Beistandes der Jünger gedeckt ist (Joh 14,21-31).

b. In der Liebe Jesu zu den Seinen verbindet sich die Liebe Gottes zur Welt mit der Liebe Jesu zu seinen Freunden (Joh 15). Es ist eine unbedingte Bejahung und Wertschätzung, die auf Sympathie beruht und lebendig macht.

c. Die Liebe erweist Jesus den „Seinen“.

- Im Rückraum steht Joh 1,9-13: dass die „Seinen“ den Logos abgelehnt haben – bis auf diejenigen, die an seinen Namen glauben und deshalb das Recht der Gotteskindschaft erhalten.
- Die „Seinen“ sind die Jünger, die sich von Jesus in die Nachfolge haben rufen lassen (Joh 1,35-51) und in der galiläischen Krise Jesus nicht verlassen haben (Joh 6,60-71). Sie haben ihrerseits schwere Glaubensprobleme – aber werden sie durch Jesus überwinden.
- In Joh 14 und Joh 17 wird erklärt werden, dass die Liebe Jesu zu den Seinen – wie die zum Lieblingsjünger – nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen ist.

d. Dass Jesus den Seinen die Liebe „bis zum Ende“ erweist, verweist auf den Tod Jesu. Das griechische Wort ist mehrdeutig.

- τέλος kann „Ende“,
- τέλος kann aber auch „Ziel“ bedeuten.

Beide Bedeutungen schwingen mit.

- Der Tod Jesu ist das definitive Ende seiner geschichtlichen Sendung; das zu akzeptieren, wird den Jüngern ungeheuer schwer fallen.
- Der Tod Jesu ist das Ziel seines Wirkens, insofern es seine Liebe und Hingabe definitiv werden lässt.

Der Korrespondenzsatz ist das Todeswort Jesu Joh 19,30.

- Es ist kein Gebet, wie nach allen Synoptikern („Mk 15,34 par. Mt 27,46: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ – Ps 22,1; Lk 23,46: „Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist“ – Ps 31,6), sondern ein letztes Offenbarungswort an die Welt.
- Die traditionelle Übersetzung lautet: „Es ist vollbracht“. Man kann aber auch sagen: „vollendet“ (Münchener Neues Testament; Bible de Jerusalem: „C'est achevé“), oder: „zu Ende“ (King James Bible: „It is finished“).

Eine mögliche auf Joh 13,1 abgestimmte Übersetzung wäre: „Es ist vollendet“ (τὸ τέλοςται).

9.2 Die Fußwaschung

a. Jemandem vor dem Mahl die Füße zu waschen, ist ein Dienst, den traditionellerweise Sklaven ihren Herren erweisen (vgl. 1Sam 25,41).⁸⁵ Das Waschen der Füße ist ein Ritus der Vorbereitung, der eine körperliche Wohltat mit einer Geste der Höflichkeit verbindet, die Anerkennung und Ehrerbietung meint (Gen 18,4; vgl. Lk 7,44), und mit einer rituellen Bedeutung versieht, die einen Übergang gestaltet: von draußen nach drinnen, vom Alltag zum Fest, vom Profanen zum Heiligen.

Joh 13,13f. zeigt, dass die sozialen Dimensionen der Fußwaschung klar vor Augen stehen.

9.2.1 Die soteriologische Deutung

Im Gespräch mit Petrus wird die Bedeutung der Fußwaschung soteriologisch gedeutet.

a. Petrus erkennt nach Joh 13,6 das Unmögliche der Situation: dass der Herr ihm einen Sklavendienst leistet. Er wehrt diesen Dienst doppelt ab (Joh 13,6.8a) – so wie er nach Joh 13,36ff. nicht will, dass Jesus für ihn sein Leben einsetzt.

- In diesem Nein kommt eine Liebe zu Jesus zum Ausdruck, die aber bestimmen will.
- Gleichzeitig aber ist das Nein auch Ausdruck des Missverständnisses, dass Petrus der Diakonie Jesu womöglich gar nicht bedarf.

b. Jesus antwortet auf diesen Widerstand zuerst formal, dann inhaltlich.

- In Joh 13,7 markiert Jesus die Grenze des Verstehens, die Petrus gesteckt ist.
 - Er versteht den Dienst, den Jesus ihm leistet, „jetzt noch nicht“, wie er ihm nach Joh 13,36 „jetzt nicht“ folgen kann.
 - Dies entspricht den Notizen in Joh 2,22 und 12,16, dass die Jünger „jetzt“ noch nicht verstehen, sondern erst später, nach der Auferstehung Jesu.
 - In Joh 21,18f. wird Jesus Petrus, der ihn verleugnet hat, das Martyrium vorhersagen.
- In Joh 13,8b gibt Jesus die entscheidende theologische Deutung der Fußwaschung: Sie schafft Gemeinschaft mit Jesus.
 - Die Gemeinschaft ist darin begründet, dass Jesus sich in seinen Dienst stellt.
 - Dem muss entsprechen, dass Petrus sich den Dienst gefallen lässt.
 - Er muss Jesus so nahe wie in der Fußwaschung an sich heranzulassen.
 - Er muss den Rollentausch akzeptieren.
 - Er muss bejahen, dass er nur durch Jesus zu Gott kommen kann,
 - weil er der Reinigung bedarf
 - und weil nur Jesus ihn reinigen kann.

c. Petrus bleibt beim Nein, verändert aber dessen Vorzeichen und dem Vorwand der Zustimmung (Joh 13,9): Wenn schon, denn schon. So wie er aus vermeintlicher Liebe und Ehrerbietung Jesus Vorschriften machen will, nicht als sein Sklave zu dienen, so will er aus vermeintlicher Zustimmung ganz von Jesus gewaschen werden.

⁸⁵ Hellenistische Parallelen: Neuer Wettstein I/2 636-644.

d. Jesus deckt das Missverständnis des Petrus auf.

- Die Fußwaschung steht nicht am Anfang des Weges mit Jesus. Am Anfang steht die Taufe – bei Petrus wie den ersten Jüngern durch Johannes den Täufer, bei allen anderen durch das „Wasser“ und den „Geist“ der Wiedergeburt (Joh 3,3ff.).
- Die Fußwaschung steht vor der Vollendung, ohne mit ihr identisch zu sein. Sie bereitet auf sie vor.

Petrus verkennt, dass er schon „ganz rein“ ist, heißt: im Ganzen, freilich noch nicht: vollendet.

- Die Langversion von Vers 10, die durch den Codex Vaticanus gedeckt und als *lectio difficilior* gesichert ist, entspricht dem Kontext.
 - Im Bild:
Auch nach dem Vollbad macht man sich wieder die Füße schmutzig. Man lässt sie sich waschen, damit auch sie sauber sind; man lässt nur sie sich waschen, weil der Körper sonst gereinigt ist.
 - In der Sache:
Wer durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, „ganz rein“ geworden ist, muss, um sich diese Reinheit zu bewahren, die Füße waschen lassen, um durch Jesus zu Gott zu gelangen. Dem entspricht am ehesten eine Deutung auf die Buße, wie sie orthodoxen Väter favorisieren.
 - Im Kontext:
Petrus braucht keine Wiederholung der Wiedergeburt, der er als gläubig gewordener Täuferjünger teilhaftig geworden ist, aber er bedarf mehr als andere der Vergebung, weil er – entgegen seinem Vorsatz – Jesus verleugnet. Während er sagt, für Jesus sterben zu wollen, muss gerade für ihn Jesus sterben.
- Anders als Bultmann in seiner Kritik meint, ist die Fußwaschung, auf die Buße gedeutet, keine Reinigung zweiter Klasse, sondern genau so unbedingt wie jene der Taufe „aus dem Wasser und dem Geist“ (Joh 3,5).
Jesus geht den Weg bis zum Ende, zum Ziel, weil die Seinen (nicht nur jene, die es werden sollen, sondern auch diejenigen, die es bereits sind) der Vergebung der Sünden bedürfen, auch derer, die sich nach der Berufung in die Nachfolge begangen haben.

Nur Judas, so erläutert der Evangelist in Vers 11, habe die Reinheit verloren.

9.2.2 Die ethische Deutung

a. Joh 13,12-20 setzt auf die Vorbildlichkeit des Dienstes Jesu, behält aber das Niveau der soteriologischen Deutung bei.

- Das Verstehen, das Jesus nach Joh 13,12 anmahnt, zielt auf Konsequenzen, die sich aus der Sache ergeben.
 - Ohne die Praxis der Liebe ist nicht verstanden, was Liebe ist – das wird zu einem Leitmotiv des Ersten Johannesbriefes.
 - Die Praxis der Liebe soll aus dem Einverständnis mit der Tat Jesu erwachsen, also nicht blinder, sondern verständiger Gehorsam sein.

Jesus fragt die Jünger nach dem Verständnis seiner Tat, aber damit indirekt auch nach dem Verständnis seiner selbst und seines Heildienstes für sie.

- Kyrios ist Jesus nicht nur als derjenige, dem alles Ansehen und letztlich die Ehre Gottes gebührt, sondern auch als derjenige, der von Gott, dem Vater, die Vollmacht erlangt hat, das ewige Leben zu schenken.

Das Missverständnis des Petrus war ihm Grunde, dass er Jesus nicht als Kyrios und Diakonos hat sehen wollen oder können. Die ethische Deutung setzt voraus, dass die theologische Klarstellung, die Jesus nach Joh 13,6-10 Petrus gegenüber vorgenommen hat, alle erreicht hat.

b. Nach Joh 13,15 stellt Jesus sich als Vorbild (ὑπόδειγμα) dar.

- Die Vorbildlichkeit Jesu kann nicht gegen seine Heilsbedeutung ausgetauscht oder ausgespielt werden, weil nur er derjenige ist, der zu retten, zu reinigen, zu heiligen vermag.
- Wäre Jesus nur Vorbild, hinge die Möglichkeit der Erlösung an der moralischen Kraft derer, die ihm nacheifern.
 - Die Erlösung wäre dann bestenfalls eine zweiter Klasse, aber nie eine vollkommene, die nur von Gott kommen kann.
 - Die Jünger sind aber keine Heroen der Nachfolge, sondern auf Jesus Diakonie bleibend angewiesen.

Wegen der Universalität des Heilswillens Gottes reicht die Vorbildlichkeit Jesu nicht aus.

- Die Heilswirksamkeit Jesu besteht in seiner Diakonie aus Liebe. Diese Liebe ist vorbildlich. Sie steckt an. Man kann sich von ihr entzünden lassen. *Imitatio Christi* ist eine Form des Glaubens. Gäbe es sie nicht, bliebe die Gnade den Gläubigen letztlich fremd. Die Möglichkeit der Nachahmung ist selbst eine Wirkung (und keine Einschränkung) des Heildienstes Jesu.

Die Formulierung in Joh 13,14f. ist genau so, dass die dialektische Einheit von soteriologischer Grundlegung und ethischer Nachahmung deutlich werden kann.

- Vers 14 formuliert: „Wenn ... dann“. Das eine folgt aus dem anderen; die Tat Jesu ermöglicht die Tat der Jünger und zielt auf sie, weil der Dienst der Reinigung weiter geleistet werden muss, weil die Jünger immer wieder darauf angewiesen sind.
- Vers 15 formuliert: „... so wie ...“. Das καθώς verweist nicht nur auf ein Modell, sondern eine Vorgabe.

Das christologische Gefälle bleibt erhalten: Die Jünger, die Jesus nachahmen, waschen ja nicht Jesus die Füße, so als ob der ihren Reinigungsdienst nötig hätte, sondern einander: weil sie nötig haben, dass fortgesetzt wird, was Jesus begonnen hat – in der Weise, dass umgesetzt wird, was er vorgegeben hat.

c. Die christologisch-soteriologische Begründung der Ethik und die ethische Dimension des Heilswirkens Jesu ist eine Grundstruktur johanneischer Theologie; sie zeigt sich auch beim Liebesgebot Joh 13,34, das im Duktus des Evangeliums aus der Fußwaschungspärikope abgeleitet wird.

- Die Zeitenfolge ist signifikant:
 - Jesus hat geliebt (Aorist – nicht im Sinn einer abgeschlossenen Vergangenheit, sondern einer schon lange bestehenden Praxis, auf die man bereits zurückblicken kann).
 - Die Jünger sollen lieben – im Blick auf eine Zukunft, die sich ihnen eröffnet.
- Das „neue Gebot“ besteht darin, dass die Jünger einander lieben, „so wie“ Jesus sie geliebt.
 - Die Neuheit des Gebotes ist also nicht der Imperativ der Liebe; der ist viel mehr „alt“ (vgl. 1Joh 2,7 – mit dem Hintergrund Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“).
 - Die Neuheit ist vielmehr die Prägung durch Jesus, die in der Weitergabe der Liebe besteht, die er den Seinen erweist.
- Die Jünger sollen „einander“ lieben, „so wie“ Jesus sie „geliebt hat“: Seine Liebe ist Basis und Maßstab, Antrieb und Quelle ihrer
- Er hat sie geliebt, „damit“ sie einander lieben: Die Liebesfähigkeit seiner Jünger ist ein wesentliches Ziel der Liebe, die Jesus ihnen erweist.

d. Die Nachahmung der Fußwaschung hat mehrere Dimensionen:

- Sie nimmt einerseits die Dialektik von Herr-Sein und Diener-Sein auf. Das ist eine johanneische Variante zur synoptischen Dialektik (Mk 9,35ff. parr.), die zentral zur sendungs-Ekklesiologie gehört (die auch in Joh 13,16.20 durchscheint). Das ist der Kern ekklesialer Ethik.
- Sie zielt aber andererseits auch auf die „Reinigung“ von den Sünden, also die Vergebung der Schuld innerhalb des Jüngerkreises. Das ist der Kern ekklesialer Sakramentalität. Insofern ist Joh 13 ein Pendant zu Joh 20,22f., wonach die Vergebung der Sünden im Zentrum der missionarischen Sendung der Jünger durch den Auferstandenen steht.

e. Die sakramentale Deutung der Fußwaschung als Zeichen der Reinigung von den Sünden hat erhebliche theologische Dimensionen.

- Rechtfertigungstheologisch verträgt sie sich nur mit einer Deutung des *simul justus et peccator*, die von der radikalen Assymetrie der erfolgten Heiligung und der verbliebenen Sündhaftigkeit geprägt ist. 1Joh 1,8 – 2,2 ist ein Reflexionstext, der gerade im Licht der Gnade die verbleibenden Sünden sehen lässt.
- Ekklesiologisch fragt sich, wer die sakramentale Vollmacht hat, in der Nachfolge Jesu Sünden zu vergeben. Joh 13 ist nicht ganz eindeutig: Einerseits gilt „einander“; andererseits feiert Jesus das Mahl mit den Zwölf. Insgesamt kennt das Corpus Johanneum nicht eine „Gemeinde ohne Amt“ (so aber Hans-Josef Klauck), sondern eine Gemeinschaft des Glaubens, die nicht petrinisch dominiert, sondern johanneisch inspiriert ist, aber den Lieblingsjünger „Johannes“ auf Petrus hin orientiert und die Gemeinschaft der Glaubenden auf des Zeugnis des Apostel-Jüngers verpflichtet, das nicht nur Buch geworden ist, sondern auch sakramentale Praxis geprägt hat.
- Sakramententheologisch fragt sich, ob die gegenwärtige Praxis des *Ego te absolvo* nicht zu sehr die Vollmacht und zu wenig die Diakonie Jesu betont. Hier bietet die Liturgie vom Gründonnerstag einen Ansatz.

10. Die Abschiedsworte Jesu (Joh 14-17)

a. Der Fußwaschung folgen intensive Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (Joh 14-16), die von einem Gebet Jesu vor seinen Jüngern abgeschlossen wird (Joh 17). Ihr großes Thema ist der Abschied: warum er sein muss und was er für die Jünger bedeutet.

b. Einen Einschnitt gibt es in Joh 14,31: Jesus fordert dazu auf, aufzubrechen und zu gehen. Aber das wird erst in Joh 18,1 erzählt, Diese erzählerische Naht lässt zwei Deutungen zu:

- Entweder: Der Erzähler hat von Anfang an Joh 14,31 als Aufbruchsignal gesetzt und die folgenden Kapitel als Deutung dieses Aufbruchs gestaltet. Allerdings ist das Thema der folgenden Kapitel nicht der gemeinsame Aufbruch in die Nacht der Passion, sondern der Abschied Jesu von den Seinen.
- Oder: Joh 14,31 ist ein Hinweis, dass die Abschiedsworte Jesu hier ursprünglich endeten. Joh 15-17 sind dann Nachträge. Der Aufbruchsvers Joh 14,31 ist dann stehengeblieben, weil er in der Vorlage stand und nicht gut an das Gebet Joh 17 angeschlossen hat.

In jedem Fall ist Joh 14,31 ein Gliederungssignal, das einen ersten Gesprächsgang abschließt und damit den Passus Joh 13-16 gliedert.

- Vor dem Einschnitt herrscht ein Dialog Jesu mit seinen Jüngern vor, der von Aussagen Jesu und Fragen der Jünger geprägt ist.
- Danach redet Jesu zu den Jüngern, die erst in Joh 16,17f. wieder, ein Seitengespräch führend, erwähnt werden und erst in Joh 16,29 wieder zu Wort kommen, und zwar nicht zweifelnd fragend, sondern dankbar konstatierend.

10.1 Form

a. Joh 14-17 lässt sich grob gliedern.

Joh 13,21-38	Der Vorspann der Abschiedsworte
13,21-30	Die Ankündigung des Verrates
13,31-35	Die Ankündigung des Fortgehens Jesu
13,31f.	Die Verherrlichung Jesu
13,33	Der Weg Jesu und seiner Jünger
13,24f.	Das Liebesgebot
13,36ff.	Die Ankündigung der Verleugnung durch Petrus
Joh 14,1-31	Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern
14,1-3	Die Verheißung der ewigen Wohnungen
14,4-14	Der Weg Jesu zu Gott
14,15-31	Die Liebe Gottes bei den Jüngern
Joh 15,1 - 16,4	Die erste Weiterführung als Rede Jesu
15,1-8	Das Bild des Weinstocks und der Reben
15,9-17	Die Gemeinschaft der Liebe
15,18-16,4	Der Hass der Welt und die Verheißung des Geistes
Joh 16,5-32	Die zweite Weiterführung als Rede Jesu
16,5-15	Das Gehen Jesu und Kommen des Geistes
16,16-24	Trennung und Wiedersehen
16,25-32	Friede in der Liebe Gottes
Joh 17	Das Abschiedsgebet Jesu

b. Jesus spricht im Vorspann Joh 13,31-35 drei Themen an, die allesamt zuerst in Joh 14, dann in Joh 15 und wieder in Joh 16 durchgespielt werden, allerdings nicht redupliziert, sondern variiert und unterschiedlich akzentuiert, kombiniert, arrangiert werden:

- das Thema der Verherrlichung Jesu und des Vaters (13,31f.)
 - durch die Verheißung himmlischer Wohnungen in 14,1ff.,
 - durch das Bildwort vom Weinstock in 15,1-8,
 - durch die (Wiederholung der) Verheißung des Parakleten in 16,5-15, verbunden mit der Rede vom Weggang Jesu;
- das Thema des Weges Jesu und seiner Jünger (Joh 13,33)
 - durch das Ich-bin-Wort Joh 14,6 und seine Auslegung in Joh 14,4-14,
 - durch das Gegen-Motiv des Bleibens, das sich aus der Liebe ergibt, in 15,9-17,
 - durch die Dialektik von Trennung und Wiedersehen in Joh 16,16-24;
- das Thema der Liebe (Joh 13,34)
 - durch das Liebesgebot und seine Verankerung in der Liebe Gottes in 14,15-31,
 - durch das Bleiben in der Liebe in Joh 15,9-17, das Angebot der Freundschaft mit Jesus und den Kontrast zum Hass der Welt in Joh 15,18 - 16,4,
 - durch die Verheißung des Friedens in der Liebe Gottes in 16,25-32.

Alle drei Themen sind innerlich verknüpft:

1. Jesus verherrlicht Gott und wird verherrlicht, indem er den Weg durch den Tod hindurch aus dieser Welt hinaus zu Gott, dem Vater geht. Dies ist ein Weg der Liebe, weil er nicht nur von der Liebe Jesu zu Gott und der Liebe Gottes durch ihn getragen wird, sondern auch von der Liebe Jesu zu den Seinen bis zur Vollendung (Joh 13,1f.), in der sich die Liebe Gottes zur Welt konkretisiert (Joh 13,4),
2. Jesus geht den Weg durch den Tod hindurch, indem er Gott die Ehre gibt und die Würde der Leidenden vertritt. Er geht ihn voll Liebe, damit sie sich weithin verwirklicht.
3. Jesus liebt Gott und die Menschen so, dass er zum Heil der Menschen Gott die Ehre gibt, indem er den Weg seiner Sendung bis zur Vollendung geht.

e. In literarischer Hinsicht zeigt sich, dass die Themen der Abschiedsreden Joh 15 und Joh 16 durch Joh 13,31-35 vorgegeben und in dem Abschiedsgespräch Joh 14 zusammenhängend ausgeführt sind. In Joh 15 und Joh 16 werden sie – wahrscheinlich im Rahmen der johanneischen Schule, also im Zuge einer redaktionellen Erweiterung – aufgenommen und ausgebaut, mit eigenen Akzenten und Perspektiven.

- Aus der Perspektive des Grundtextes kann man von „Fortschreibung“ sprechen. Die Kategorie ist in der alttestamentlichen Prophetenexegese entwickelt worden (O.H. Steck) und kann die Tatsache erklären, dass in der Bibel Israels Prophetenbücher zu lesen sind, die über einen längeren Zeitraum gewachsen sind.
- Aus der Perspektive der Ergänzungen kann von „Relecture“ sprechen, einer vergegenwärtigenden und aktualisierenden, aktiven und kreativen Lektüre, die einen neuen, längeren Text mit Anhängen enthält, die erweitern oder konzentrieren, variieren oder wiederholen.⁸⁶

⁸⁶ Vgl. *Andreas Dettwiler*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995..

10.2 Die Gattung

a. Die Form der Abschiedsworte in Joh 14 sowie des gesamten Passus Joh 14-17 erschließt sich als Konkretion eines Gattungsmusters der „Abschiedsrede“.

b. Das Neue und Alte Testament kennen prominente Beispiele

- In der synoptischen Tradition hält Jesus eine Abschiedsrede nach Lk 22, 21-30, während des Letzten Abendmahles und im Anschluss an die *verba testamenti*. Die Themen:
 - Ansage des Verrates (Lk 22,21ff.)
 - Jüngerbelehrung über die Größe des Dienens (Lk 22,23-30)
 - Ankündigung der Verlegung durch Petrus und der Vergebung (Lk 22,31-34).

Für die erste und die dritte Redepartie gibt es – anders komponierte – markinische Vorgaben im ähnlichen Kontext, das Mittelstück berührt sich mit Mk 10,31-45, der Jüngerbelehrung nach der dritten Leidens- und Auferstehungsansage Jesu.

Die lukanische Komposition weist einige Parallelen zu Joh 13 auf.

- Nach Apg 20,17-36 hält Paulus in Milet vor den ephesinischen Presbytern, die er als Episkopen anspricht, eine Abschiedsrede, in der sie auf seinen Tod und die kommenden Zeiten schwerer Herausforderungen einstimmt, in denen sie sich am Wort und Beispiel des Apostels orientieren müsse, der sich seinerseits an Jesus orientiert.
- Das Deuteronomium ist als eine große Abschiedsrede gestaltet, die Mose am tage seines Todes hält, da er das Volk nach vierzig Jahren der Wüstenwanderung an der Schwelle des Gelobten Landes versammelt, um als Geschehene in Erinnerung zu rufen, das Gesetz in den wesentlichen Grundzügen und paränetisch gewendet zu wiederholen und Israel auf die zeit nach seinem Tod einzuschwören.
- Jakob (Israel) hält nach Gen 49 eine Rede vor seinem Tode, da er alle seine Söhne segnet, indem er ihnen zugleich die Zukunft prophezeit. Im Frühjudentum wird das zu einer großen apokryphen Schrift mit einem herausragenden Ethos der Bruderliebe und der Fremdenliebe entfaltet, den „Testamenten der Zwölf Patriarchen“, die nun ihrerseits ihren Kindern vor ihrem Tode mitgeben, was ihr Erbe ist.⁸⁷
- Aus dem Frühjudentum gibt es literarisch selbständige „Testamente“ der zwölf Patriarchen, des Hiob. Abraham, Isaak, Jakob, Salomo, Mose, überdies zahlreiche Abschiedsreden in größeren Werken.

c. Auch außerhalb der Bibel ist die Tradition beliebt. Die mit Abstand wichtigste Abschiedsrede der griechisch-römischen Literatur ist des Sokrates, die Platon im Phaidon überliefert. Hier wird nicht nur Philosophie getrieben, sondern die Kunst des Sterbens eingeübt.

An diese sokratische Überlieferung heftet sich die Tradition der „Letzten Worte“, die bis heute lebendig ist.

⁸⁷ Weitere Beispiele aus dem AT: Jos 23 (Josua), 1Kön 2 (David), Tob 4.14 (Tobit), 1Makk 2,49-75 (Mathathias)

d. Abschiedsreden haben testamentarischen Charakter:

- Sie blicken angesichts des nahenden Todes auf das Leben des Redenden zurück und ziehen Bilanz, indem oft wichtige Stationen, entscheidende Motive kommemoriert werden.
- Sie bereiten die Erben auf den kommenden Tod vor, der für die Adressaten eine tiefe Erschütterung sein wird.
- Sie verteilen das Erbe, das nach den Reden meist nicht in materiellen, sondern ideellen Gütern besteht.
- Sie stellen die Erben auf die Herausforderungen der neuen Zeit ein, beschwören das Erbe zu erwerben, „um es zu besitzen“ (Goethe) – als Schutz vor Gefahr und Basis für gelingendes Leben.

e. Im Rahmen größerer Werke muss berücksichtigt werden, dass es sich – wie in den Evangelien – um erzählte Reden handelt.

- Das hat einerseits Einfluss auf die Beurteilung der hermeneutischen Frage. Thukydides (22) schreibt: „Wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen musste, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“ Damit wird die literarische Gestaltung ebenso wichtig wie die Erinnerung. Es handelt sich bei den Redeteen nicht um die Wiedergabe der O-Töne, sondern um die konzentrierte Versprachlichung
- Andererseits hat es Einfluss auf die Beurteilung der philologischen Frage: Es steht zu untersuchen, wer in der erzählten und wer in der realen Welt wem aus welchem Anlass was sagt – und welche Wirkung dadurch ausgelöst werden soll.

f. Im Blick auf die Gattungsgesetze ist bei der Exegese von Joh 13-17 zu fragen:

- Wie stellt Jesus im Rückblick sein Leben dar?
- Wie deutet er seinen Tod?
- Welches Erbe vermachte er seinen Jüngern?
- Auf welche Zukunft stellt er sie ein?
- Welches Jesusbild zeichnen die Abschiedsworte? Auf welcher Basis?
- Welche Funktion haben die Abschiedsreden im Gang der Erzählung? Welche sollen sie in der Welt der (damaligen) Leser haben?

(Antwortversuche finden sich auf S. 96.)

10.3 Das Abschiedsgespräch Joh 14

a. Der Gedankengang von Joh 14 lässt sich schematisch darstellen

14,1-3	Einleitung: Das Thema der Abschiedsrede 14,1 Mahnung zum Glauben an Gott und an Jesus 14,2 Das Fortgehen zur Bereitung einer Stätte beim Vater 14,3 Die Verheißung des Wiederkommens und der Gemeinschaft mit Jesus
14,4-11	Das Fortgehen Jesu 14,4-6 Jesus, der Weg zum Vater 14,4 Einführung des Weg-Motivs 14,5 Frage des Thomas nach dem Ziel und dem Weg 14,6 Ich-bin-Wort Jesu: Jesus als Weg, Wahrheit, Leben 14,7-11 Die Gemeinschaft zwischen Jesus und dem Vater 14,7 Erkenntnis Jesu als Erkenntnis Gottes 14,8 Frage des Philippos nach dem Vater 14,9ff Aufforderung zum Glauben
14,12-17	Die Verheißung des Glaubens 14,12ff Zusage der Gebetserhörung 14,13-17 Zusage des Parakleten (vgl. 14,26)
14,18-24	Das Wiederkommen Jesu 14,18-21 Ankündigung des Wiederkommens und der Selbstoffenbarung 14,22 Frage des Judas nach der Offenbarung Jesu 14,23f Die Notwendigkeit der Liebe zu Jesus
14,25-31	Schluss: Zusammenfassung 14,25 Überleitung 14,26f Zusagen an die Jünger 14,26 Zweite Zusage des Parakleten 14,27 Zusage des Friedens 14,28f Mahnung zum Glauben 14,30f Das Ziel des Weggehens Jesu: Erkenntnis der Gemeinschaft von Vater und Sohn

b. Der Gedankengang des Gesprächs lässt sich rekonstruieren. Er wird nicht durch die Fragen der Jünger, sondern durch die Worte Jesu bestimmt.

- Am Anfang steht ein Bild, wie in Joh 15: dort der Weinstock mit den Reben, hier das Haus mit den Wohnung, die Jesus bereitet.
 - Joh 14 lenkt den Blick von der Heilszukunft auf die Heilsgegenwart, Joh 15 umgekehrt von der Heilsgegenwart auf die Heilszukunft,
 - Joh 14 lenkt den Blick auf das, was Jesus für die Jünger tut, Joh 15 auf das, was er für die Jünger ist.
 - Joh 14 erschließt den Jünger, wie Jesus ihr Verhältnis zu Gott, seinem Vater gestaltet. Joh 15, wie er das Verhältnis der Jünger zu sich selbst gestaltet, ihrem Freund.
- Joh 14 setzt beim zentralen Motiv von Joh 13,31-35 ein, dem Weg (Joh 13,33).
 - Joh 14,1-3 beschreibt das Ziel.
 - Joh 14,4-11 beschreibt den Weg von den Jüngern weg zu Gott (vgl. 13,1f).
 - Joh 14,18.24 beschreibt den in Joh 14,3 verheißenen Weg zurück.
 - Dazwischen steht (14,12-17), was die Jünger für die Zwischenzeit erhalten: den Geist.
 - Joh 14,25-31 ist eine Rekapitulation mit paränetischem Akzent.

Im Mittelpunkt steht das „Ich bin der Weg“ (Joh 14,6).

- In der Situation des Abschieds, den Jesus nach dem Weggang des Judas angekündigt hat, und der Vorhersage, dass nicht etwa Petrus für Jesus sein Leben einsetzen wird, sondern Jesus sein Leben gerade für ihn einsetzen muss, weil er ihn verleugnen und damit sich selbst verraten wird (13,31-38), ergreift Jesus das Wort, um im Gespräch seinen Jüngern die namenlose Angst zu nehmen, er würde sie verraten,
 - und zwar nicht nur durch sein Leiden und Sterben, das alle ihre Hoffnung auf den Messias durchkreuzt,
 - sondern auch durch seine Auferstehung, weil sie, der Weg des Heiles, eine Flucht sein könnte, die die Jünger schutzlos zurücklässt, selbst wenn Jesus dereinst wiederkommen sollte.
- Auf die abgrundtiefe Angst, die aus der Frage des Thomas spricht, und auf das Unverständnis, das aus dem Votum des Philippus und der Frage des Judas (Thaddäus) spricht, kann Jesus, wenn er antwortet, nur unbedingt antworten. Deshalb die Absolutheit der Aussagen in Joh 14,6f.:
 - nicht *ein* Weg, *eine* Wahrheit, *ein* Leben, sondern *das* Leben, deshalb *die* Wahrheit und darum *der* Weg,
 - und nicht viele Mittler des ewigen Lebens, sondern einer.

Jesus steht außer Konkurrenz. Die Absolutheit seiner Heilszusage und Heilmittlerschaft bahnt gerade wegen der Fülle des Heiles die Fülle der Wege von Menschen zu Gott. Der Weg der Glaubens ist der, auf dem man das wissen und leben kann. Das ist das Privileg und der Auftrag der Jüngerschaft.

- In der Zwischenzeit sind die Jünger nicht allein. Dass Jesus geht (durch den Tod zum Leben, aus der Welt zu Gott), lässt die Jünger nicht allein zurück, sondern erschließt ihnen neu die Nähe Gottes: durch den Geist, der ihre Gebete inspiriert und erhören lässt (Joh 14,12-17).
- Aus dieser Gabe folgt die Aufgabe: die Liebe Gottes anzunehmen und weiterzugeben.

10.4 Die erste Weiterführung – Joh 15

a. Die Rede, die Jesus auf seine Aufforderung, aufzubrechen, folgen lässt, folgt einem Gedankengang.

Joh 15 – Jesu Abschiedsrede

1. Das Bild
Weinstock und Reben (15,1-8)

Die Zusage in der Warnung (1-5)

1 „Ich bin der Weinstock“

2-5 Die Alternative

Die Warnung in der Zusage (6-8)

6 „Ich bin der Weinstock“

7f Die Alternative

2. Die Bild-Interpretation
Das Bleiben der Jünger in der Liebe Jesu (15,9-17)

9a Die christologisch-theologische Dimension der Agape

9b Das Liebesgebot Jesu

10f. Die Verheißung der Liebe: Gemeinschaft mit Gott

10 Der Weg: In der Liebe Jesu bleiben

11 Das Ziel: Freude haben

12 Das Liebesgebot Jesu

13-16 Das Wesen der Liebe: Freundschaft mit Jesus

13 Die Liebe Jesu zu seinen Freunden

14f Die Jünger als Jesu Freunde

16 Die Erwählung der Jünger

17 Das Liebesgebot Jesu

3. Die Anwendung
Liebe in Zeiten des Hasses (15,18 – 16,4)

15,18-25 Der Hass der Welt auf Jesus und seine Jünger

18 Die Erfahrung:

Der Hass auf die Jünger und der Hass auf Jesus

19-21 Der Grund des Hasses:

Die Ablehnung des Anderen

22-25 Das Wesen des Hasses:

Der Hass als Sünde

15,26f Die dritte Verheißung des Parakleten

16,1-4 Die Verfolgung durch Juden

b. Das farbige Bild vom Weinstock und den Reben wird zuerst gemalt (Joh 15,1-8), dann ausgedeutet (Joh 15,9-17) und schließlich angewendet (Joh 15,18 – 16,4).

- Das Bild ist ein johanneisches Original.
 - Die Prägung des Bildes folgt – wie auf einer antiken Münze – auf zwei Seiten.
 - Beide Seiten haben die Aufschrift des Ich-bin-Wortes (Joh 15,1-6).
 - Auf der Vorderseite wird das Verhältnis Jesu und seiner Jünger zum Vater geklärt (Joh 15,1).
 - Auf der Rückseite wird das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern geklärt (Joh 15,6).
 - Beide verbinden die Zusage mit einer Mahnung und Warnung.
 - Joh 15,1-6 lässt die Zusage, die in der Warnung, von dem Rebstock abgeschnitten zu werden, steckt, dadurch aufleuchten, dass die Möglichkeit beschrieben wird, der Katastrophe zu entgehen.
 - Joh 15,6-8 lässt die Warnung, die in der Zusage, Frucht zu bringen, verborgen ist, dadurch hervortreten, dass die schreckliche Alternative beschrieben wird, sich von Christus zu trennen.
- Die Deutung des Bildes ist von einem Grundsatz johanneischer Theologie der Liebe getragen (Joh 15,9), der das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern vom Verhältnis Jesu zu Gott her erschließt.

Das Thema wird durch das dreifache Liebesgebot konkretisiert.

- An der ersten Stelle (Joh 15,9b-11) wird die Verheißung deutlich: Wer liebt, hat an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn teil. Das entspricht der Perspektive von Joh 15,1-6.
- An der zweiten Stelle (Joh 15,12-16) wird das Wesen der Liebe zwischen Jesus und seinen Jüngern deutlich. Das entspricht der Perspektive von Joh 15,9-17. Die Liebe, die Jesus ihnen schenkt, ist Freundschaft.⁸⁸ Die Freundschaft hält über den Tod hinaus.
- An der dritten Stelle (15,17) wird das Liebesgebot wiederholt.

Das Liebesgebot knüpft an Joh 13,34 an und konkretisiert Joh 14,15.21 sowie 14,23ff., dass die Liebe zu Jesus die Erfüllung seiner Gebote umfasst und ihrerseits aus der Liebe Jesu stammt.

- Die Anwendung des Bildes arbeitet mit der Herausforderung der Liebe durch den Hass der Welt; ihn erfahren die Jünger, wie Jesus ihn erfahren hat (Joh 15,18-25); er konkretisiert sich in Exkommunikationen und Verfolgungen durch Juden, die meinen, damit „Gott einen Dienst zu erweisen“ (Joh 16,2).
 - Jesus erklärt nach Joh 15,19ff. den Grund des Hasses: eine Selbstliebe, die andere auf das Eigene festlegt.
 - Jesus erklärt nach Joh 15,22-25 diesen Hass als Sünde, weil er von denen geübt wird, die Jesus gehört haben.
 - Jesus fordert nach Joh 15 nicht zur Feindesliebe, sondern zur Intensivierung der Christus- und Bruderliebe, damit die Herausforderung bestanden werden kann.

Die Jünger werden vom Hass der Welt nicht vernichtet, weil sie den Geist erhalten (Joh 15,26f.).

⁸⁸ Vgl. *Th. Söding*, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *Communio* 36 (2007) 220-231.

10.5 Die zweite Weiterführung: Joh 16,5-33

a. Der Gedankengang von Joh 16,5-33 ist wieder etwas stärker dialogisch, weil Jesus auf die Probleme seiner Jünger mit seinem Weggang eingeht, wie in Joh 14.

Joh 16,5-15	Die Gabe des Geistes an die Jünger
16,5ff.	Die vierte Verheißung des Parakleten
16,8-11	Das Wirken des Parakleten gegenüber der Welt
16,12-15	Das Wirken des Parakleten im Blick auf Jesus
16,16-23a	Die Trauer und Freude der Jünger beim Pascha Jesu
16,16	Die Ankündigung Jesu
16,17f.	Die unausgesprochene Frage seiner Jünger
16,19-23a	Jesu Erklärung seiner Ankündigung
16,19	Die Anknüpfung
16,20	Das Amen-Wort: Trauer und Freude
16,21	Das Bild der Frau in Wehen
16,22.23a	Die Ausdeutung des Bildes
16,23b-33	Der kommende Glaube der Jünger
16,23b-28	Die Zusage der Gebetserhörung
16,29f.	Der gegenwärtige Glaube der Jünger
16,31-32	Die Vorhersage künftiger Verfolgungen

b. Während Jesus

- nach Joh 14 die namenlose Angst der Jünger dadurch bekämpft hat, dass er seinen Weg erklärt hat,
- und die Jünger nach Joh 15 dadurch in ihrer kommenden Situation nach Ostern angesprochen hat, dass er ihnen vor Augen stellt, weshalb die bleibende Verbindung mit ihnen notwendig ist und wie sie möglich wird,

richtet er nach Joh 16,5-32 seine Augenmerk auf die Jünger in den kommenden drei Tagen und der ganzen folgenden Zeit.

Nach Joh 16,5f. spricht Jesus noch einmal die tödliche Angst der Jünger Jesu an – wie in Joh 14,1. Darauf reagiert er im folgenden.

- Zuerst geht es um den Geist, der den Jüngern gegeben werden wird, weil Jesus seinen Weg geht.
- Dann geht es um die Trauer der Jünger wegen des Weggehens Jesu, die in Freude verwandelt werden wird.
- Schließlich geht es um den kommenden Glauben der Jünger, der von der Verheißung der Gebetserhörung leben wird.

c. Nach Joh 16,5-15 erklärt Jesus ein letztes Mal und besonders ausführlich,

- wie der Geist als Paraklet kommt,
- was er im Blick auf die Welt wirkt,
- und was im Blick auf Jesus.

Der Paraklet⁸⁹ kommt von Jesus, der weggeht, und führt zu Jesus, der einige Zeit nicht da ist, aber sich wieder sehen lassen wird. Er bringt die Wahrheit, weil er vergegenwärtigt, was Jesus sagt, der ja seinerseits als Kritiker auftritt, insofern nur die Wahrheit zum Ziel führt.

⁸⁹ Vgl. *H.-Chr. Kammler*, Jesus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius - id., *Johannesstudien* 87-190.

d. Nach Joh 16,16-23a spricht Jesus von der Osterzeit.

- Nach Joh 16,16 macht Jesus eine Zeit-Ansage, die kurze Fristen nennt, da er unsichtbar und wieder sichtbar ist. Nach Ausweis des Kontextes und der Motive kann damit nicht die ganze Zeit bis zur Parusie gemeint sein, sondern nur die jeweils kurze Zeit bis zu seiner Kreuzigung und Auferstehung.
 - Das Problem der Jünger besteht also nach wie vor darin, dass sie nicht wahrhaben wollen, dass Jesus wirklich stirbt und wahrhaft aufersteht.
 - Jesus nimmt sich dieses Problems und sagt den Jüngern voraus, dass sie trauern werden, dass sich aber ihre Trauer in Freude verwandeln wird (V. 20).
 - Das Bild der Frau, die Angst vor den Stunde der Geburt hat, aber diese Angst hinter sich lässt, sobald das Kind geboren wird (V. 21), soll den Jüngern Mut machen, nicht in Trauer zu versinken, sondern auf die kommende Freude sich zu freuen.
- Ostern ist ein freudiges Wiedersehen (V. 22),
 - ein Wiedersehen, weil Jesus aufersteht und sie im Auferstandenen keinen anderen erblicken werden als Jesus von Nazareth,
 - ein freudiges Wiedersehen, weil die durcheinandergebrachten Jünger von ihrer Trauer erlöst werden.

Ostern ist – wie in Joh 13,1f. – als Weg gesehen. Aber während dort die Richtung nur fort aus der Welt hin und Vater war und das Kommen und Holen, das Joh 14 anspricht, am besten futurisch-eschatologisch zu deuten ist, wird hier das österliche Wiederkommen beschrieben,

- nicht nur als Antizipation der Parusie,
- sondern als Offenbarung, die den Jüngern ihre Trauer in Freude verwandeln wird, so dass sie in der Lage sind, den Geist zu empfangen und ein Zeugnis auch im Leiden abzulegen.

e. Joh 16,23b-32 charakterisiert den Glauben der Jünger in der Zeit nach Ostern, wenn ihre Trauer in Freude, ihre Unkenntnis in Einsicht verwandelt sein wird.

- Ihre Gebete werden erhört werden, weil sie im Glauben eine eigene Sprache gefunden haben werden (16,23b- 28).
- Diesen Glauben bekennen sie schon vorab (Joh 13,29f.).
- Jesus öffnet ihnen aber die Augen dafür, dass sie noch in der Nacht der Passion zerstreut werden: Sie bedürfen seines Todes und seiner Auferstehung, um den Glauben zu erreichen, den sie schon im Munde führen.

10.6 Das Abschiedsgebet Joh 17

a. Joh 17 gilt als das „hohepriesterliche Gebet“ Jesu. Diese traditionell katholische Kennzeichnung ist zwar exegetisch umstritten, weil Jesus nur nach dem Hebräerbrief, aber nicht nach dem Johannesevangelium als „Hoherpriester“ dargestellt wird. Aber in Joh 17,17.19 ist von der Heiligung Jesu und seiner Jünger die Rede. Das ist eine kultische Sprache, die metaphorisch aufgelöst werden kann, weil sie zum Passionsgeschehen zu gut passt.

b. Es ist eine wichtige Facette johanneischer Christologie, dass Jesus als Sohn zum Vater betet: vor den Ohren seiner Jünger und nicht, um im Gebet um die Erkenntnis des Willens Gottes und die Annahme seines Leidens zu ringen, sondern um vor seinem Tod ein Wort für die Jünger einzulegen, damit sie nach seinem Tod in der Welt ihre Sendung wahrnehmen können.

c. Der Gedankengang des Gebetes lässt sich schematisch darstellen.

17,1-4	Die Gebetsöffnung
17,1ba	Anrede: „Vater“
17,1bβ	Aussage: „Gekommen ist die Stunde“
17,1c-	Bitte: „Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche“
17,2-4	Begründung: Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn
17,5-8	Bitte Jesu für sich selbst:
17,5	„Verherrliche du mich ...“
17,6-8	Begründung Die Verherrlichung Gottes in der Welt
17,9-19	Bitte Jesu für die Jünger
17,9ff.	Der Status der Jünger in der Welt
17,11b.	Die Bitte um Bewahrung in Gottes Namen
17,12-14-	Die Begründung in Jesu Gottesoffenbarung
17,15-19	Die Bitte um die Heiligung in der Welt
17,20-23	Bitte Jesu für die künftigen Jünger
17,20f.	Die Bitte um Einheit
17,22f	Die Begründung in der Sendung Jesu
17,24ff.	Der Gebetsabschluss
17,24	Der Gebetswunsch Jesu
17,25f.	Die Sendung Jesu

c. Das Gebet hat einen Rahmen, der durch explizite Anreden – „Vater“ (V. 1; V. 24), „Gerechter Vater“ (V. 25) markiert wird. Dazwischen sind es gleichfalls die direkten Anreden (V. 5: „Vater“; V. 11: „Heiliger Vater“; V. 21: „Vater“), die drei Teile des Gebetes unterscheiden lassen: Jesus betet zuerst für sich selbst, dann für seine Jünger und schließlich für alle, die durch sie zum Glauben kommen.

d. Das Leitmotiv ist die Verherrlichung Gottes. Dem dient die Sendung Jesu und die Sendung der Jünger durch Jesus (Joh 17,25f.).

- Die Verherrlichung Gottes besteht darin, dass sein Leben verbreitet wird, das ewige Leben (Joh 17,2).
Diese Verherrlichung durch die Vermittlung ewigen Lebens kann nur gelingen, wenn Jesus als derjenige verherrlicht werde, der Gott zu vollen Ehren bringt.
 - Diese Verherrlichung ist eine Sache Gottes.
 - Sie muss sich auf Seiten der Menschen verwirklichen, indem sie glauben.
- Die erste Bitte, die Jesus in eigenem Namen äußert (Joh 17,5-8), nimmt die Eingangsbitte (Joh 17,2) auf, markiert sie aber als Vorzeichen vor die gesamte Sendung Jesu, die nach Joh 17,6ff. in der Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen besteht, die Gott im Sinn und Jesus gegeben hat. Die Offenbarung Gottes durch Jesus besteht darin, dass er die Worte, die er selbst gehört hat, unverkürzt weitergegeben hat.
- Die Menschen, die Gott Jesus „gegeben“ hat, stehen im Fokus der folgenden Bitte (Joh 17,9-19), die im Zentrum des Gebetes steht. Jesus tritt für sie ein, da sie in der Welt zurückbleiben. Die konkreten Bitten lauten, dass sie „bewahrt“ (17,11b.15) und „geheiligt“ (17,17.19) werden; das Ziel
 - „dass sie dein seien“ (V. 9),
 - „dass sie eins seien“ (V. 1b.)
- Die Bitte für die Jünger schließt ihren Kreis nicht ab, sondern auf. Ihre Einheit soll anziehen und andere für den Glauben gewinnen. Das ist der Gegenstand der 3. Bitte (Joh 17,20-23).

10.7 Zusammenfassung

Im Rückblick beantworten sich die Fragen, die sich aufgrund der Gattungsanalyse stellen.

- Wie stellt Jesus im Rückblick sein Leben dar?
Jesus geht ganz darin auf, Gott als Vater zu offenbaren und in der Ehre Gottes das Heil der Menschen zu verkünden.
- Wie deutet er seinen Tod?
Der Tod Jesu ist das Ziel seines Erdenlebens und der Durchgang seiner Auferstehung, der Gipfel seiner Hingabe, der Erweis seiner Freundschaft, die Heiligung der Welt durch die Heiligung seiner selbst.
- Welches Erbe vermachte er seinen Jüngern?
Jesus schenkt den Jüngern Gottes Wahrheit und Leben; der Geist, den er, der ihnen beides erschließt.
- Auf welche Zukunft stellt er sie ein?
Jesus stimmt die Jünger sowohl auf die geschichtliche Zukunft seines Sterbens und seiner Auferstehung ein, von der alle Zeit geprägt ist, als auch auf die futurische Vollendung, in der im Haus Gottes für alle, die glauben, Platz sein wird.
- Welches Jesusbild zeichnen die Abschiedsworte? Auf welcher Basis?
Johannes nutzt synoptische und johanneische Traditionen, um nicht begriffliche Christologie zu treiben, sondern parakletische: die Christologie eines Zuspruchs, der aus der Nähe zu Gott stammt und in die Nähe der Jünger führt.
- Welche Funktion haben die Abschiedsreden im Gang der Erzählung? Welche sollen sie in der Welt der (damaligen) Leser haben?
Die Abschiedsreden dienen der Rekapitulation des Wortes Gottes, das Jesus verkündet hat, und seiner Aktualisierung für die Hörer.

11. Der Prozess Jesu (Joh 18,28 – 19,16a)

a. Das gesamte Johannesevangelium steht im Zeichen des Prozesses. Das theologische Leitmotiv der „Krise“ führt das Thema aus.

- Gott führt die Welt in die Krise, indem er sie mit der Wahrheit konfrontiert, mit seiner und ihrer.
 - Jesus ist der, dem Gott „das Gericht übertragen“ hat (Joh 5,22.27).
 - Er verkündet und verkörpert die Wahrheit (Joh 14,6).
 - Er konfrontiert die Welt mit der Realität der Sünde und des Todes (Joh 3,19ff.).

Das Gericht, das Jesus hält, dient nicht der Verurteilung, sondern der Rettung (Joh 3,17).

- Es gibt kein Heil ohne Gericht, weil es keine Versöhnung geben kann, ohne dass die Wahrheit ans Licht kommt.
- Es gibt das Gericht um Heiles willen, weil die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die im gerechten Gericht vollzogen wird, den qualitativen Vorsprung des Lichtes vor der Finsternis, des Lebens vor dem Tod, der Wahrheit vor der Lüge verwirklicht,

Der Dreh- und Angelpunkt des Prozesses, den Jesus der Welt im Namen Gottes macht, ist deshalb, dass der „Fürst dieser Welt ausgetrieben wird“ (Joh 12,31).

- Der Paraklet, als Geist der Wahrheit, hält Gericht, indem er offenbart, was das Gericht ist, das Jesus gehalten hat (Joh 16,8ff.), so dass sein Prozess *nicht ad actas* gelegt wird, sondern sich permanent auswirkt.
- Die Welt macht Jesus den Prozess. Die Hohenpriester trachten ihm nach dem Leben; sie benutzen Pilatus, der zu ihrem willigen Werkzeug wird.
 - Von Anfang an stößt Jesus auf Kritik,
 - weil er Gott so verkündet, wie er ihn gesehen und gehört hat,
 - und deshalb seine, des Sohnes, Einheit mit dem Vater verkündet (Joh 10,30).
 - Diese Kritik wird von Jesus provoziert, weil er als „Gesandter“ keine diplomatische, sondern eine absolut offene Sprache spricht. Im Johannesevangelium dient die Kritik, die nach Joh 6,60-71 auch den Jüngerkreis spaltet, der Wahrheitsfindung.
 - Die Kritik, auf die Jesus stößt, reflektiert die Heilsnotwendigkeit seiner Sendung.
 - Die Kritik spiegelt aber auch, wenngleich im Widerspruch, den Anspruch der Sendung Jesu, ohne den er keine Heilsbedeutung haben könnte.
- Die Kritik, die Gott durch Jesus an der Welt übt, löst die Kritik aus, die in der Welt die Juden an Jesus üben, weil sie sich auf Gott berufen, und deshalb ablehnen, wie er sich auf Gott beruft.. Diese Dialektik führt zum Nerv der johanneischen Theologie.
 - Nach Joh 12,28 ist es gerade die Kreuz-Erhöhung Jesu, die dem Teufel verjagt. Es ist das Leiden, in dem sich die Inkarnation vollendet. Es ist der Tod Jesu, in dem das Böse, das scheinbar triumphiert, besiegt wird, weil Jesus von seiner Liebe zu Gott und den Menschen nicht lässt.
 - Die Hinrichtung Jesu, die die Hohenpriester betreiben, weil sie etwas „für das Volk“ (Joh 11,50) tun wollen, bringt wirklich das Heil.

b. Im Prozess, der Jesus vor Pilatus gemacht wird, laufen die Linien zusammen. Rudolf Bultmann hat das erkannt: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.“⁹⁰ Der Pilatusprozess ist allerdings in den Gang der Passion eingebettet und hat in ihr einen spezifischen Stellenwert.

18,1-11	Gefangennahme Jesu
18,12-27	Verhör bei Hannas und Kaiaphas. Verleugnung durch Petrus
18,28-19,16	Jesus vor Pilatus
19,17-37	Kreuzigung
19,38-42	Grablegung

c. Diese Konstellation wirft eine Reihe wichtiger literarischer und historischer Fragen auf:

- Während nach den Synoptikern der Hohe Rat zusammentritt, versammeln sich nach Johannes einige Synhedristen im Haus des Hannas.
- Während nach Markus und Matthäus der Hohe Rat einen – allerdings nicht regelkonformen – Todesbeschluss fällt (und nach Lukas über eine Anklage vor Pilatus verhandelt), bleibt es nach Johannes bei einem Verhör Jesu durch Hannas (Joh 18,19), bevor er zu Kaiaphas (Joh 18,24) und dann zu Pilatus gebracht wird (Joh 18,28).

An beiden Punkten ist die johanneische Darstellung historisch plausibler als die synoptische.⁹¹

Aus einer redaktionellen Bearbeitung der Synoptiker erklärt sich die Johannespassion nicht. Sie folgt einer eigenen Tradition: der des Lieblingsjüngers.

Johannes berichtet aber nicht einfach historische Fakten auf einer besseren Quellenbasis als die Synoptiker, sondern macht die Passionsgeschichte zu einem literarischen Ereignis, das Theologie in der Weise der Erzählung präsentiert.

- Während Jesus nach den Synoptikern beim Pilatusprozess im wesentlichen schweigt, entspinnt sich nach Johannes ein langer Dialog mit substantiellen Themen zu Theologie und Offenbarung.
- Während nach den Synoptikern die Synhedristen die Anklage vorbringen, die dann von Pilatus verhandelt wird, kommt es nach Johannes zu einem dauernden Hin und Her zwischen dem Richter und den Anklägern, die beide Rollen scharf hervortreten lässt.

Beide Momente lassen das Krisismotiv farbig werden und zeigen die Handschrift des Evangelisten.

⁹⁰ Das Evangelium des Johannes 504.

⁹¹ Vgl. (allerdings mit dem klassischen Instrumentarium der historisch-kritischen Exegese) Wolfgang Reinbold, *Der Prozess Jesu*, Göttingen 2006. Eine historische Apologie des Hohen Rates versucht Geza Vermes, *Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage im Leben Jesu*, Darmstadt 2006

d. Der Pilatusprozess hat bei Johannes eine starke Gliederung.

außen	innen
1. Szene 18,29-32 Pilatus und die Juden (Auslieferung Jesu)	2. Szene 18,33-38a Pilatus und Jesus (Erstes Verhör)
3. Szene 18,38b-40 Pilatus und die Juden (Freilassung des Barrabas)	4. Szene 19,1-3a Pilatus und Jesus (Geißelung und Dornenkrönung)
5. Szene 19,4-7 Pilatus präsentiert Jesus den Juden (ecce homo)	6. Szene 19,8-12 Pilatus und Jesus (Zweites Verhör)
7. Szene 19,13-16a Verurteilung Jesu durch Pilatus	

Die Szenenwechsel zwischen Innen und Außen markiert die Standpunkte und Rollen.

- Zur Differenzierung der Orte kommt es, weil die Juden, um vor dem Paschafest kultisch rein bleiben zu können, den Pilatuspalast nicht betreten (Joh 18,28). Die Juden, die konsequent draußen bleiben, sind dadurch von Jesus, den sie ausgeliefert haben, räumlich getrennt – Zeichen ihrer theologischen Distanzierung.
- Jesus ist, einmal ausgeliefert, drinnen im Palast. Er ist Gefangener; er wird verhört; er wird gefoltert. So wie er in der ersten Szene gefesselt in das Gerichtsgebäude hineingeführt wird, so wird er in der fünften Szene dem Volk präsentiert (Joh 19,4-7) und in der siebten Szene (Joh 19,13-16a) *coram publico* zum Tode verurteilt. In der dritten Szene (18,38b-40) ist Jesus draußen nicht körperlich präsent, sondern nur geistig, weil die Alternative Jesus oder Barrabas aufgestellt wird.
- Pilatus ist der einzige, der in jeder Szene präsent ist. Er ist der Richter; auf ihn kommt es an. Aber sein permanentes Hinein und Hinaus spiegelt sein Versagen. Er findet keinen eigenen Standpunkt; er ist hin- und hergerissen. Deshalb scheitert er.

Die beiden Verhöre markieren die theologischen Themen. In der Mitte steht die Geißelung und Dornenkrönung durch die römischen Soldaten, die Parodie der Kreuz- Erhöhung (Joh 19,1-3a). Was zunächst im Innenhof vor den Augen vieler verborgen sich abspielt, wird auf Golgotha vor aller Augen sich ereignen.

- e. Im Pilatusprozess arbeitet Johannes mit dem Stilmittel der vertauschten Rollen.
- In der Erzählung ist Pilatus der Richter, Jesus der Angeklagte, die Hohenpriester sind die Ankläger.
 - Der Richter muss Recht sprechen. Er muss der Wahrheit verpflichtet sein. Er muss zwischen Gut und Böse unterscheiden.
 - Der Angeklagte muss sich dem Prozess unterziehen. Er muss auf Gerechtigkeit hoffen, wenn er unschuldig ist, und auf einen milden Richter, wenn er schuldig ist.
 - Die Ankläger müssen fest von der Schuld des Angeklagten überzeugt sein; sie müssen ihrerseits auf einen fairen Prozess hoffen.
 - In der konkreten Durchführung des Prozesses ist es aber so, dass die Rollen sich verändern und vertauschen.
 - Pilatus fragt im ersten Verhör, wie es dem Richter obliegt:
 - „Bist du der König der Juden?“ (18,33)
 - „Was hast du getan?“ (18,35).
 - „Was ist Wahrheit?“ (18,38).
 Allerdings zeigt die letzte Frage, dass er der Wahrheit nicht die Ehre geben, sondern ausweichen will. Deshalb versagt er auf ganzer Linie. Im zweiten Verhör fragt er nur noch nach der Herkunft Jesu („Woher bist du?“ – Joh 19,9). Aber das ist eine – doppelbödige Frage, deren Sinn er sich selbst versperrt hat. Deshalb
 - Jesus reagiert auf die Fragen des Pilatus so, dass er von Anfang an (schon durch die Gegenfrage in V. 34) die Initiative übernimmt und den Verlauf des Gespräches bestimmt. Er setzt die Themen. Wie in den anderen Gesprächen auch, treibt Jesus Metakommunikation:
 - „Fragst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt?“ (Joh 18,34)
 - „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19,11)
 Dadurch erweist sich: Auf einer tieferen Sinnebene des Textes steht nicht Jesus, sondern Pilatus vor seinem Richter – und merkt es nicht.
 - Die Ankläger müssten handfeste Gründe vortragen, wissen aber, dass ihr Kernvorwurf (Joh 19,7: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat“) vor dem Römer nicht justiziabel ist. deshalb taktieren sie.
 - Pilatus fragt: „Welche Anklage erhebt ihr gegen ihn?“ (18,29). Darauf wird nur geantwortet, dass er ein „Übeltäter“ sei (18,30).
 - Als Pilatus Jesus freilassen will (Joh 19,11), spielen die Hohenpriester die politische Karte aus (Joh 19,12) und klagen sich damit selbst an. Ihr Schlusswort: „Wir haben keinen König als den Kaiser“ (Joh 19,15) ist das Dementi der Königsherrschaft Gottes, die das Herz der Identität Israels darstellt.
 Jesus selbst spricht nicht mehr mit seinen Anklägern, so wenig sie mit ihm sprechen. Die Urteile sind gefällt. Aber, so Johannes, während die Hohenpriester sich mit der Absicht, Jesus kreuzigen zu lassen, durchsetzen, ist Jesus derjenige, der das Kreuz auf sich nimmt, um seine Sendung zu vollenden.

Zur johanneischen Rollenprosa gehört auch, dass die Hohenpriester als Juden agieren – und dass Jesus von Pilatus als Jude angesprochen wird (Joh 18,35).

f. Christologie im Prozess

Johannes nutzt die Pilatusszenen, um entscheidende christologische Aussagen zu treffen. Jesus führt keine neuen Themen ein, sondern steht zu dem, was er gesagt – aber bewährt es jetzt, da er bis in den Tod hinein verifiziert, dass Botschaft und Bote eins sind.

α) Ein wichtiges Thema aller neutestamentlichen Leidensgeschichten ist der Königstitel, der über dem Kreuz geschrieben steht.

- Der *titulus* ist zwar rechtshistorisch nicht zweifelsfrei gesichert, aber wegen der Breite der neutestamentlichen Überlieferung wahrscheinlich. Sie ist mit dem Königstitel auch auf den kritischen Punkt des Pilatusprozesses in allen neutestamentlichen Überlieferungen bezogen.
- Die Inschrift ist, wenn historisch, juristisch aussagekräftig.
 - Die Inschrift dient der Anprangerung. Sie ist eine Verhöhnung; sie soll die Kreuzigung legitimieren und potentielle Verbrecher abschrecken.
 - Die Inschrift gibt den Verurteilungsgrund an und lässt in diesem Licht erkennen, dass Jesus hingerichtet wurde, weil Pilatus – wie auch immer – zu der Überzeugung gelangt war, dass Jesus ein politischer Messias, ein Aufrührer gewesen sei, der vielleicht eine Art Gottesstaat mit sich selbst als König habe gründen wollen.
- Die Inschrift ist aber in allen Evangelien ein Bekenntnis *sub contrario*.
 - „König“ ist ein Messiasitel.
 - Dass der Messias seinen Weg, die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, am Kreuz vollendet, ist ein Strukturprinzip auch der synoptischen Evangelien.

Die Verhöhnung dient der Verkündigung, die Abschreckung begründet eine eigentümliche Anziehung. Die rechtfertigt nicht die Kreuzigung, sondern den Gekreuzigten – als den, der die Mörder erlöst.

Johannes hat dieses Motiv durch das gesamte Evangelium hindurch vorbereitet und dadurch einen Spannungsbogen aufgebaut, der die Motive verstärkt.

- Nathanaël spricht das erste Glaubensbekenntnis eines Jüngers: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel“ (Joh 1,49).
- Jesus entzieht sich der Menge, die ihn nach der wunderbaren Speisung zum „König“ machen will, damit er ihr immer genug Brot verschafft (Joh 6,15).
- Jesus zieht als messianischer Friedenskönig, wie Sacharja ihn geschaut hat (Sach 9,3) in Jerusalem ein (Joh 12,13.15).
- Jesus klärt mit Pilatus, worin seine königliche Macht besteht (Joh 18,33.37) – worauf der ihn freilassen will, aber am Ende doch verurteilt.
- Die Inschrift wird nach Johannes „oben am Kreuz“ befestigt (Joh 19,19) - damit jeder sie sehen kann und die Richtung markiert wird, die Jesus einschlägt. Die Inschrift ist auf Hebräisch, Griechisch und Latein – in allen wesentlichen Sprachen der Zeit (Joh 19,19).
Pilatus steht zu dem, was er geschrieben hat (Joh 19,20).

β) Im ersten Verhör werden bereits die wesentlichen Themen angesprochen.

- Pilatus, der als Richter die Wahrheit über Jesus herausfinden und seinem Urteil zugrundelegen müsste, stellt sie als reine Machtfrage.
- Jesus hingegen spricht von der Macht der Wahrheit.
 - Wahrheit ist im Johannesevangelium ein theologischer und zugleich soteriologischer Begriff.
 - „Wahrheit“ ist die Wirklichkeit Gottes, seine Herrlichkeit, wie sie durch seine Selbstmitteilung in Jesus Christus erkannt werden kann.
 - Gottes Wahrheit ist seine Liebe. Jesus gibt ihr ein Gesicht (Joh 14,6).
 - Deshalb führt die Wahrheit zur Freiheit (Joh 8,32).
 - Jesus ist der Zeuge der Wahrheit. Er tritt für die Wahrheit ein, indem er sie bezeugt. Er kann sie nur bezeugen, weil er sie „gesehen hat“ (Joh 3,11.32). Er bezeugt sie durch seine "Werke" (5,36): durch die „Zeichen“, die er setzt; durch die Worte, die er spricht; durch das Leiden, das er auf sich nimmt (vgl. 19,30).

Weil Jesus ganz zum Zeugen der Wahrheit, d.h. der Herrlichkeit Gottes wird, ist er der König. Seine Herrschaft resultiert aus der Macht der Wahrheit, in der sich die Faszination darstellt, die von Gottes Liebe ausgeht

γ) Die Dialektik von Ehre und Schande kommt im *ecce homo* am stärksten heraus (Joh 19,4f.).

- Die Szene ist die Travestie einer Königsproklamation.
 - Die Barabbas-Frage, mit der Pilatus zuvor an die Öffentlichkeit getreten war (Joh 18,38b-40), hat das Königsthema angeschnitten und die Verwerfung Jesu vorgezeichnet.
 - Jesus trägt – aufgrund seiner Folterung, die in Joh 19,1-3 geschildert worden war und nachdem er von den Soldaten mit dem „Heil dir, König der Juden“ (Joh 19,3) – die Insignien eines Königs: Krone und Mantel. Aber die Krone ist aus Dornen; und der Mantel gehört einem Soldaten; die Purpurröte verweist auf das Blut, das er vergießen wird.
 - Pilatus (der Statthalter des Kaisers) müsste formvollendet formuliert haben: „Seht, eurer König“, wie er es nach Joh 19,14 unmittelbar vor der öffentlichen Verurteilung gesagt hat. Hier kommt das „ecce homo“ – „Seht, der Mensch!“.
- Jesus offenbart, indem er sich vorführen lässt, was wahres Menschsein ist.
 - Er leidet, ohne seine Würde zu verlieren.
 - Er wird gedemütigt, ohne ehrlos zu werden.⁹²

Er offenbart nicht nur, wer Gott, sondern auch, wer der Mensch ist.

⁹² Rudolf Bultmann hat das scharfsinnig beobachtet und treffend beschrieben: „Pilatus stellt ihn vor mit den Worten: „ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.“, das ist der Mensch! Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist er, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden.“ (Das Evangelium nach Johannes 510.

12. Die Kreuzigung Jesu (Joh 19,16b-42)

- a. Die Johannespassion lässt – wie die Synoptiker – auf den Pilatusprozess direkt die Kreuzigung folgen. Johannes betont aber den enormen Zeitdruck: Alles muss noch am „Rüsttag“ geschehen: vor dem Paschafest, das nach Johannes auf einen Sabbat fällt.
- b. Der Kreuzigungsbericht ist – ähnlich wie der Pilatusprozess – in sieben Szenen aufgebaut, die aber nach einem anderen Schema gestaltet sind.

1. Szene

19,16-18

Die Kreuzigung

2. Szene

19,19-22

Der Kreuzestitel „König der Juden“

3. Szene

19,23-24

Die Verteilung der Kleider (vgl. Ps 22,19)

4. Szene

19,25-27

Die Worte an Maria und den Lieblingsjünger

5. Szene

19,28-30

Die Tränkung mit Essig (vgl. Ps 22,16)
und das letzte Wort Jesu

6. Szene

19,31-37

Der Befehl zum Zerschneiden der Beine
und das Durchbohren der Seite Jesu

7. Szene

19,38-42

Die ehrenvolle Bestattung Jesu

Eine Reihe von Entsprechungen springt ins Auge:

- Der Kreuzigung in der 1. entspricht das Begräbnis in der 7. Szene.
- Der Debatte über den Kreuzestitel, die in der 2. Szene zwischen Pilatus und den Hohenpriestern geführt wird, entspricht das Gespräch zwischen ihnen in der 6. Szene, das zur Feststellung des Todes führt.
- Die Verteilung der Kleider in der 3. Szene, die mit Ps 22,19 reflektiert wird, entspricht – beides eine Demütigung – der Essigtrank, der auf Ps 22,16 (und Ps 69,22) anspielt.

Ein Nachteil der Gliederung ist, dass Jesu letztes Wort (Joh 19,30: „Es ist vollendet“) nicht im Mittelpunkt steht, sondern sein Wort an Maria und den Lieblingsjünger. Das hat den Vorteil, den Blick über den Tod in die Zukunft der Auferstehung zu weiten.

c. Der Kreuzigungsbericht spielt auf verschiedenen Ebenen.

Direkte Rede	Erzählung	Kommentar	Anrede
	19,16ff. Kreuzweg und Kreuzigung		
19,21ff Dialog Hohepries- ter - Pilatus	19,19ff. Anfertigung und Anbringung der Inscription		
	19,23f. Verteilung der Kleider	19,24 Erfüllung der Schrift: Ps 22,19	
19,26f. Worte Jesu an sei- ne Mutter und sei- nen Lieblingsjün- ger	19,25ff. Menschen unter dem Kreuz		
19,28 Wort Jesu: „Mich dürstet“ 19,38: Wort Jesu; „Es ist vollendet“	19,28ff. Der Tod Jesu	19,28 Vollendung der Schrift: Ps 22,16	
	19,31-34 Der Stich mit der Lanze		
			19,35 Der glaubwürdige Zeuge („... damit auch ihr glaubt!“)
		19,36f. Erfüllung der Schrift: Ex 12,46 / Ps 34,21: Pascha- lamm; Sach 12,10: Der durchbohrte Messias	
	19,38-42 Das Begräbnis		

Der Erzähler ist souverän, weil er sich auf den Standpunkt des Lieblingsjüngers stellt und aus der unmittelbaren Nähe zu Jesus wie der Verantwortung für Maria heraus den Tod Jesus in den Horizont der „alttestamentlichen“ Schrift stellt und dadurch so mit Gott verbindet, wie Jesus ihn mit Gott und Gott ihn mit Jesus verbunden hat. Das soll die Johannespassion glaubwürdig machen.

c. Es ist in der Exegese strittig, ob und wie von einer johanneischen Kreuzestheologie gesprochen werden kann.

- Eine Extremposition vertritt Ernst Käsemann: Jesus sei von Johannes doketistisch gesehen: er leide nicht wirklich; das Kreuz sei nur der Durchgang zum ewigen Heil.⁹³ Diese These wird in abgemilderter Form auch von anderen Exegeten geteilt, die sehr die Vollmacht des Gesandten, das Vorherwissen, die bleibende Gottverbundenheit Jesu betonen.⁹⁴
- Dagegen werden aber Stimme laut, die von einer regelrechten Kreuzestheologie des Johannes sprechen⁹⁵, die nahe an der paulinischen liege, oder wenigstens von einer Theologie des Gekreuzigten, die spezifisch johanneisch sei, aber mit der paulinischen kompatibel.⁹⁶

Die Diskussion muss geführt werden,

- weil zwar der Erste Johannesbrief explizit Sühnetheologie treibt, und zwar als radikale Theologie der Liebe Gottes (1Joh 2,2; 4,10), nicht jedoch das Johannesevangelium, das eine Vielzahl anderer Motive mit anderen Aussagemöglichkeiten anspricht,
 - das Opferlamm nach Jes 53 in Joh 1,34,
 - das Paschalamm im Kreuzigungsbericht,
 - den Lebenseinsatz eines Herrschers und Hirten (Joh 10) sowie eines Freundes (Joh 15) für die Seinen,
- und weil in der gesamten Passionsgeschichte die Souveränität Jesu betont ist, bis in den Kreuzigungsbericht hinein:
 - Er trägt selbst das Kreuz (Joh 19,17).
 - Er ordnet seine familiären Verhältnisse, indem er mit seiner Mutter Maria und seinem Lieblingsjünger, den die Tradition mit Johannes identifizieren wird, die Familie Gottes gründet (Joh 19,25ff.).
 - Er „weiß“, dass alles zu Ende geht und „vollendet“ wird (Joh 19,28a) – wie auch zuvor schon nach Joh 13,1f.
 - Er spricht, „damit die Schrift vollendet“ wird (Joh 19,28b).
 - Er „nimmt“ den Essig (Joh 19,30a).
 - Er verkündet seinen Tod: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30b).
 - Er „neigt“ das Haupt (Joh 19,31a).
 - Er „übergibt den Geist“ (Joh 19,31b).
- aber das Leiden und Sterben Jesu echt ist
 - auf der physischen Ebene: Bei Johannes stirbt Jesus einen blutigen Tod (Joh 19,34); sein Leichnam wird ehrenvoll bestattet (Joh 19,38-42).
 - auf der psychischen Ebene: Jesus dürstet (Joh 19,28) – so wie er am Jakobsbrunnen die Samariterin um Wasser gebeten hatte (Joh 4,7).

⁹³ Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (¹1966),

⁹⁴ So *Jürgen Becker*, *Johanneisches Christentum* 127f. Auch schon *U.B. Müller*, *Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu: ZNW* 88 (1997) 24-55.

⁹⁵ So *Thomas Knöppler*, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994; auch *H. Kohler*, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie* (ATHANT 72), Zürich 1987.

⁹⁶ So *Jörg Frey*, *Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums*, in: A. Dettwiler - J. Zumbstein (ed.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 169-238

d. Die johanneische Theologie des Todes Jesu im Vierten Evangelium hat eine eigene Charakteristik.

- Sie zielt nicht darauf ab, Formeln der urchristlichen Bekenntnissprache Jesus resp. seinen Jüngern in den Mund zu legen oder von den Lippen abzulesen, sondern entwickelt sich als Erzählung,
 - die die Fakten sprechen lässt, also das Geschehen in Erinnerung ruft,
 - und die Figuren, in erster Linie Jesus, ihre eigene Sprache finden lässt, die – der Logik der Erzählung zufolge –
 - erstens früher als das Bekenntnis ist, das immer nur eine Antwort aus der Perspektive des Glaubens ist,
 - und zweitens tiefgründiger als das Bekenntnis ist, weil Jesus selbst redet, während die Antwort immer nur so gut sein kann, wie die Gläubigen sich eben auszudrücken vermögen.
- Die narrative Soteriologie des Johannes passt genau zur Theologie des Weges, die, durch das Ich-bin-Wort Joh 14,6 zu höchster christologischer Klarheit gelangt, so wie die gesamte Sendung auch den Tod Jesu mit Gott und der Welt in Verbindung bringt.
 - Diese Theologie des Weges führt insofern zu einer Relativierung des Todes Jesu, als er in seinen Zusammenhängen gesehen wird:
 - mit der Inkarnation (Joh 1,14),
 - mit der öffentlichen Verkündigung (Joh 11,45-53),
 - mit der Auferstehung (Joh 20,24-29).
 - Die Theologie des Weges führt aber insofern zu einer Akzentuierung des Todes Jesu, als sie keine einzige Wegstation überspringt, sondern jede für wichtig erachtet und durch ihren Zusammenhang würdigt.
 - Die Inkarnation ist so radikal aufgefasst, dass sie den Tod umschließt. – Der Tod vollendet die Inkarnation.
 - Das öffentliche Wirken Jesu ist von solch rückhaltloser Hingabe an Gott und die Welt, dass der Tod nicht nur von Jesus in Kauf genommen wird, weil sein Wort auf Widerspruch stößt, sondern von innen heraus mit seiner Sendung verbunden wird, weil er mit seinem Leben für sein Wort einsteht. Der Tod ist selbst eine Proklamation der Wortes Gottes: ein Lebenszeugnis, das Jesus nicht im Scheitern, sondern im Sieg zeigt.
 - Die Auferstehung ist nicht die Revision des Todes Jesu, sondern die bleibende Vergegenwärtigung, wie dadurch deutlich wird, dass der Auferstandene noch die Wundmale trägt (Joh 20,24-29). Der Tod Jesu antizipiert die Auferstehung, weil er – als Vollendung des Weges Jesu – schon Erhöhung ist (Joh 3,14ff.; 8,28; 12,31).

Auch wenn Johannes nicht ausführlich den Kreuzweg erzählt, wie ihn die spätere Frömmigkeit aufgrund empathischer Legendenbildung ausgemalt hat, ist die Abfolge der Szenen eine theologische Aussage. Der Tod ist passiert. Jesu Handeln wird zum Leiden, sein Leiden zum Wirken. Der Text ist so angelegt, dass die dialektische Verbindung zwischen der Hoheit und der Niedrigkeit Jesu als Mitte des gesamten Passionsgeschehens erkennbar wird. Die Anstößigkeit des Kreuzestodes tritt demgegenüber zurück.

e. Die Worte an Maria und den Lieblingsjünger lassen ein Verständnis auf mehreren Ebenen zu.⁹⁷ Die Symbolik ist unverkennbar, aber nicht ohne weiteres zu präzisieren.

- Jesus hat eine Fürsorgepflicht für seine Mutter, die als Witwe, deren einziger Sohn gestorben sein wird, der finanziellen Unterstützung und der Aufnahme in eine neue Familie bedarf.
- Diese ethische Pflicht ist transparent für die Ekklesiologie.
 - Maria und „Johannes“ sind aber nicht Vertreter der Juden- und der Heidenchristen, weil beide im Judentum verwurzelt sind.
 - Die Mutter Jesu ist nach Joh 2,1-11
 - die Repräsentantin derer, die das Heil suchen und im Vertrauen auf Erhörung um die Gabe Jesu bitten (Joh 2,3: „Sie haben keinen Wein“),
 - aber auch die Glaubenszeugin, die auf Jesus verweist (Joh 2,5: „Was er sagt, tut“).
 - Der Lieblingsjünger ist derjenige, der aufgrund einer besonderen Vertrauensbeziehung zu Jesus (vgl. Joh 13,23-26) zum glaubenden Verstehen gelangt (vgl. 20,8) und deshalb der berufene Vermittler der Jesus-Tradition in die nachösterliche Zeit ist.

Darin ergänzen sich die beiden perfekt. Jesus klärt nicht die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Maria und dem Lieblingsjünger als vielmehr die dauernde Angewiesenheit aller Gläubigen auf das, was die beiden idealtypisch verwirklichen.

f. Das letzte Wort Jesu nach Johannes (Joh 19,30: „Es ist vollbracht!“) setzt einen für den Evangelisten typischen Akzent, der sich von den Darstellungen der Synoptiker stark unterscheidet.

- Am Kreuz vollendet sich das gesamte „Werk“ Gottes (4,34), das Jesus von seinem Vater übertragen worden ist (5,36).
- Dieses „Werk“ ist die Offenbarung Gottes als Vaters, die zur Anerkennung Gottes und Anbetung des Vaters führen soll (vgl. 4,34-38).

Die Kreuzigung ist die Vollendung des Offenbarungswerkes, weil sie in letzter Radikalität und größter Intensität die Liebe Gottes zur Welt (vgl. Joh 3,16) und die Liebe Jesu Christi zu den Seinen (vgl. Joh 13,1) realisiert.

Diese Offenbarungstheologie ist patrozentrisch eingebunden, weil Jesus – so der Evangelist – seinen Geist „übergibt“ – so wie nach

Allerdings ist diese Theologie des Weges mit einer Theologie des Martyriums verbunden.

- Jesus ist „Zeuge“ (*martyrs*) für die Wahrheit – nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben und nicht nur mit Worten, sondern auch mit der Hingabe seines Lebens (Joh 18,37).
- Die Verteilung der Kleider und das Würfeln um das Gewand dienen der Verhöhnung Jesu. Das Zitat von Ps 22,19 weist ihn – durch den Kommentar des Evangelisten – als Leidenden Gerechten aus, der in einer ungerechten Welt leidet, weil er die Gerechtigkeit Gottes vertritt.

Nach Joh 19,28 macht Jesus sich – wie der Evangelist mit der Einsicht des Glaubens weiß – das Geschick des leidenden Gerechten zu eigen (Ps 22,15).

⁹⁷ Vgl. Heinz Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 13-29. Weiterführend: Ulrich Wilckens, *Maria, Mutter der Kirche* (Joh 19,26), in: R. Kampling - Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, Freiburg - Basel - Wien 1996, 247-266..

- g. Der „Durchbohrte“ (Sach 12,10)⁹⁸ ist für Johannes der gekreuzigte Jesus.
- Das „Schauen“. meint ist den genauen Blick, der im Gekreuzigten den „von der Erde Erhöhten“ sieht, „der alle an sich zieht“ (vgl. 12,32) und dadurch zum Vater führt.
 - Den Schlüssel zum Verständnis liefert die Typologie der getöteten und „erhöhten“ Schlange aus Num 21,8f (vgl. Weish 16,5ff) in Joh 3,14: Der Gekreuzigte ist bereits der Erhöhte, weil in ihm die Lebensmacht Gottes (als Kraft seiner Liebe) umfassend und end-gültig Ereignis geworden ist. Umgekehrt ist und bleibt der Erhöhte der Gekreuzigte (vgl. Joh 20,27).

Von daher erweist sich das Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seite Jesu nicht nur einerseits als (gemäß antiker Auffassung) sichere Feststellung des Todes Jesu, sondern auch andererseits als Bild für die rettende Kraft, die vom Gekreuzigten ausgeht (vgl. Joh 7,38).

⁹⁸ Der Text ist vielfach rätselhaft, verbindet aber auf im Alten Testament eine seltene Weise Leiden und Rettung, Messias und Tod. Vgl. A. Deissler, Die Zwölf Propheten III (NEB.AT), Würzburg 1988, 306f.

13. Die Erscheinungen in Jerusalem (Joh 20)

- a. Das Johannesevangelium kennt ein ausgefaltetes Osterevangelium,
- das zuerst von der Auffindung des leeren Grabes durch Maria Magdalena sowie Petrus und dem Lieblingsjünger handelt (Joh 20,1-10),
 - dann von mehreren Erscheinungen an mehreren Schauplätzen zu verschiedenen Zeiten.
 - Nach Joh 20 finden die Erscheinungen in Jerusalem statt,
 - am ersten Tag der Woche, am angekündigten „dritten“ Tag nach dem Karfreitag,
 - zuerst vor Maria Magdalena im Garten bei Golgotha (Joh 20,11-18),
 - dann vor den Jüngern in einem geschlossenen Haus zu Jerusalem (Joh 20,19-23),
 - eine Woche später im selben Haus vor den Jüngern einschließlich des Thomas (Joh 20,24-29),
 - nach Joh 21 in Galiläa am „See von Tiberias“, gezählt als dritte Erscheinung (Joh 21,1), vor „Simon Petrus, Thomas, genannt Didymus, Natanaël aus Kana in Galiläa, den Söhnen des Zebedäus und zwei anderen von seinen Jüngern“ (Joh 21,1), darunter dem Lieblingsjünger (Joh 21,7.20-23).

Zwischen beiden Kapiteln liegt die Regiebemerkung Joh 20,30f., die abschließend den Sinn der Abfassung bestimmt. Das ist ein starkes Indiz, dass Joh 21 ein Nachtrag ist, eine „Fortschreibung“.

b. Die Kongruenz der Grabes- und der Erscheinungserzählungen ist für alle neutestamentlichen Evangelien typisch.

- Bei Markus wird das Grab von denselben Frauen leer gefunden, die Jesus am Kreuz haben sterben gesehen und deshalb beobachten konnten, wo Jesus begraben wurde (Mk 16,1-8), während die Erscheinung im ursprünglichen Text nur angekündigt (Mk 16,7) und erst im sekundären Markusschluss (Mk 16,9-20) – auf der Basis der drei anderen kanonischen Evangelien – ausgeführt wird.
- Bei Matthäus wird nach der Auffindung des Grabes (Mt 28,1-8)
 - zuerst von einer nahezu folgenlos bleibenden Erscheinung Jesu vor den galiläischen Frauen in Jerusalem auf ihrem Weg zu den Jüngern berichtet (Mt 28,9f.),
 - dann von einer inhaltsschweren Erscheinung vor den verbliebenen „elf Jüngern“ auf dem Berg in Galiläa – mit universalem Missionsauftrag (Mt 28,16-20).
- Bei Lukas folgt auf die Grabesgeschichte (Lk 24,1-12), an der neben den Frauen am Rande auch Simon Petrus beteiligt ist, eine kleine Serie von Ostererscheinungen in Jerusalem, die – alle noch am selben Tag – mit der Himmelfahrt abgeschlossen werden, während die Apostelgeschichte die Erscheinungen bis zur Himmelfahrt auf 40 Tage ausdehnt.

In der Bekenntnistradition wird hingegen explizit nur von den Erscheinungen und allenfalls – wenn überhaupt – implizit von der Auffindung des leeren Grabes (1Kor 15,3-5) gesprochen.

Bei Johannes sind die Beziehungen besonders eng, weil Maria Magdalena nicht eigentlich den Auferstandenen, sondern den Auferstehenden sieht.

c. Das johanneische Osterevangelium hat folgende Gliederung

Joh 20	
20,1-10	Die Entdeckung des leeren Grabes 20,1f Maria Magdalenas Entdeckung 20,3-10 Der Wettlauf Petri und des Lieblingsjüngers
20,11-18	Die Erscheinung des Auferstehenden vor Maria Magdalena <i>Identifikation</i>
20,19-23	Die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern <i>Sendung</i>
20,24-29	Die Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas <i>Identifikation</i>
20,30f	Der Epilog des Evangelienbuches

Joh 21	
21,1-14	Die Erscheinung des Auferstandenen am See von Tiberias <i>Der reiche Fischfang</i>
21,15-23	Das Wort des Auferstandenen für Petrus 21,15ff Die Übertragung des Hirtenamtes 21,18f Die Vorhersage des Martyriums 21,20-23 Das Wort über den Lieblingsjünger
21,24f	Zweiter Buchschluss

Der Schriftsteller Patrick Roth hat in seiner Novelle „Magdalena am Grabe“⁹⁹ am Beispiel eines „Bibliodramas“ von Hollywood-Nachwuchsschauspielern auf eine Leerstelle in Joh 20,11-18 hingewiesen. Der Evangelist hat eine wesentliche Geste nicht erzählt: Maria wendet sich, scheint es, einmal zu viel um (20,14.16). Dazwischen muss passiert sein, was nicht erzählt wird: dass Jesus an ihr vorübergegangen ist. Er kommt nicht aus dem Grab, sondern zu ihr zurück; er geht an ihr vorbei zu Gott, so dass sie sich erneut nach ihm umschauen muss.

Literaturhinweis:

Th. Söding, „Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens“, in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 207-231

⁹⁹ Frankfurt/M. 2003.

13.1 Das leere Grab (Joh 20,1-10)

a. Die johanneische Grabesgeschichte gewinnt Profil durch ihre enge Verknüpfung mit den Erscheinungsgeschichten und vor dem Hintergrund der synoptischen Tradition.

- Im synoptischen Vergleich zeigt sich, dass Johannes seine Geschichte in einer Lücke ansiedelt, die von Markus und Lukas gelassen wird.
 - Nach Markus endet die Geschichte im überlieferten ursprünglichen Text mit dem Schweigen der Frauen aus Angst und Furcht (Mk 16,8). Dass dieses Schweigen irgendwann gebrochen worden sein muss, wird nicht mehr erzählt, muss aber passiert sein.¹⁰⁰
 - Nach Lukas erstatten die Frauen den Jüngern Bericht (Lk 24,1-10), die aber glauben ihnen nicht, was sie hören (Lk 24,11; vgl. Lk 24,22). Immerhin geht Petrus nach Lk 24,12 (textkritisch nicht hundertprozentig gesichert) zum Grab und sieht dort die Leintücher, glaubt aber nicht, sondern „staunt“ nur.

Joh 20,1-10 füllt die markinische Lücke und gestaltet die lukanischen Ansätze. Ob dies aufgrund einer – dann sehr freien – redaktionellen Bearbeitung synoptischer Vorgaben oder in Aufnahme eigener johanneischer Traditionen geschieht, wofür die Gestalt des Lieblingsjüngers spricht, wird kontrovers diskutiert.

- Auf der einen Seite wird Maria Magdalena, die auch in allen synoptischen Frauenlisten der Ostertradition auftaucht (Mk 16,1; Mt 28,1, Lk 24,10), aber dort zu einer Frauengruppe gehört, herausgehoben – was ein johanneisches Stilmittel zur Steigerung des Effektes ist. Dass nur Maria Magdalena ausdrücklich erwähnt wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang mit der folgenden Erscheinungstradition (Joh 20,11-18).
- Auf der anderen Seite wird Maria Magdalena nicht isoliert, sondern als Repräsentantin der Frauengruppe gezeigt. Das ergibt sich aus der 1. Person Plural in Joh 20,2: „Wir wissen nicht, ...“.
- In Joh 20 ist eine dramatische Steigerung angelegt, die von einer großen Wende eingeleitet wird:
 - Maria Magdalena sagt, nachdem sie das leere Grab gesehen hat, den Jüngern zuerst: „Wir wissen nicht ...“ (Joh 20,2), dann aber: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18).
 - Petrus und der Lieblingsjünger sehen das leere Grab, und der zweite glaubt bereits, während bei Petrus noch alles offen bleibt (Joh 20,8ff.); dann erscheint Jesus selbst und alle glauben, am Ende auch Thomas (Joh 20,19-29) – nicht ohne von Jesus gehört zu haben: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29), was auf die theologische Relativierung selbst des Glaubens des Lieblingsjüngers im leeren Grab nach abgestimmt ist (Joh 20,9).

Diese Steigerung relativiert die Bedeutung des leeren Grabes gegenüber den Erscheinungen bei der Entstehung des Osterglaubens. Sie relativiert aber auch die Bedeutung der Erscheinungen: Sie sind Offenbarung, derer die Jünger bedürfen, weil sie nicht von sich aus so weit sehen können, wie Jesus sieht.

¹⁰⁰ Nach Matthäus verkünden die Frauen „voll Furcht und Freude“, zumal ihnen auf dem Weg zu den Jüngern der Auferstandene selbst erschienen ist (Mt 28,1-10). Das ist ein geschlossener Erzählkreis, der keine Lücke erkennen lässt.

b. Eine besondere Farbe gewinnt die johanneische Grabesgeschichte durch den Wettlauf zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger zum leeren Grab.

- Er spiegelt eine Facette urchristlicher Kirchenpolitik, weil er das Verhältnis petrinischer und johanneischer Traditionen klärt, das in Joh 21 vertieft werden wird.
- Er ist aber auch eine Beitrag zur Hermeneutik des Ostergeschehens: Wer kommt wie zum Glauben an die Auferstehung?

Maria Magdalena wendet sich ohne weiteres an die beiden Jünger, die nach dem Johannesevangelium die profiliertesten Züge haben.

- Simon Petrus ist zwar nach Johannes (Joh 1,35-51) weder der Erstberufene – anders als bei den Synoptikern nach Mk 1,16-20 par. Mt 4,18-22; Lk 5,1-11) – noch der Erstzeuge der Auferstehung – ebenfalls anders als nach den Synoptikern (Mk 16,6f. par.; Lk 24,34: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen“) und Paulus (1Kor 15,3ff.).

Aber er ist vom Berufungswort Jesu an „Kephas“ (Joh 1,42), der „Fels“ der Kirche, wie Abraham für Israel (Jes 51,1f.); er ist in der galiläischen Krise der Sprecher der Apostel, die zu Jesus halten (Joh 6,68: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens“). Er will für Jesus sein Leben hingeben (Joh 13,36ff.) und zieht in Gethsemane auch das Schwert, um Jesus zu verteidigen (Joh 18,10), wird aber zum Verleugner Jesu (Joh 18,12-27) – und von Jesus doch nicht fallengelassen (vgl. Joh 21,15ff.).

- Der Lieblingsjünger, den die Synoptiker nicht kennen, ist bei Johannes unter drei Aspekten gezeichnet:
 - Er ist der „Jünger, den Jesus liebte“. Er ist seinem Herzen an nächsten (Joh 13,23); ihm vertraut er seine Mutter an (Joh 19,26).
 - Er ist der „andere Jünger“ – immer im Unterschied zu Petrus, seit der Passionsgeschichte (Joh 18,16) und oft im Osterevangelium (Joh 20,3.4.8).
 - Er ist der qualifizierte Zeuge, auf den das Evangelium seine Autorität stützt (Joh 19,35; vgl. Joh 21,34f.).

Die Rollenverteilung ist aus der Nähe zum Lieblingsjünger beschrieben:

- Er ist schneller als Petrus (Joh 20,4), ist eher beim Grab (20,5), sieht als erster die Leintücher (Joh 20,5) und kommt früher zum Glauben (Joh 20,8: Er sah und glaubte“).
- Er wartet aber auf Petrus (Joh 20,5) und lässt ihm den Vortritt (Joh 20,6).
- Gemeinsam sind sie schließlich im Grab (Joh 20,7), gemeinsam gehen sie wieder zu den anderen Jüngern zurück (Joh 20,10).

Die politische Brisanz dieser Konstellation ergibt sich,

- wenn man den Lieblingsjünger (was unstrittig ist) als die Bezugsgestalt der johanneischen Kommunität betrachtet,
- Petrus aber (was strittig ist) als die Bezugsgestalt der synoptischen Tradition und als Identifikationsfigur auch der paulinischen Tradition, mithin als die Nummer 1 der werdenden Kirche.

Unter dieser Voraussetzung kann Joh 20 so gelesen werden,

- dass sich die johanneische Gemeinschaft, deren Zeugnis das Evangelium wird, auf ihre Stärken, ihre Beweglichkeit, ihre Weitsicht besinnt und darauf ihren Anspruch ableitet,
- sich aber nicht isoliert, sondern im Kontakt mit Petrus und der von ihm, dem Fels, repräsentierten Kirche bleibt, um ihr Zeugnis hier einzubringen.

Der Kanon hätte dann dieses johanneische Angebot ratifiziert.

c. Über die Kirchenpolitik hinaus ist aber Joh 20,1-10 auch eine differenzierte Aussage zur Entstehung des Osterglaubens.

- Das leere Grab, für sich genommen, ist – mit einer einzigen Ausnahme – allen ein Rätsel.
 - Maria Magdalena hat die einzig vernünftige Erklärung: dass man den Leichnam Jesu entfernt habe (Joh 20,2; vgl. 20,13.15).
 - Nach den synoptischen Traditionen sind es im leeren Grab erscheinende Engel, die verkünden, was passiert ist: dass das Grab aus keinem anderen Grund leer ist als dem, dass Jesus von den Toten auferstanden ist.
Diese Engellerscheinung ist bei Johannes reduziert. Die Engel verkünden nicht, sondern fragen nur (Joh 20,12). Maria stellt eine Gegenfrage – erhält die eigentliche Antwort aber nicht durch die Engel, sondern durch den auferstehenden Christus.

Das leere Grab ist für die Entstehung des Osterglaubens wesentlich, weil es voll gewesen ist. Voll ist es gewesen, weil Jesus wirklich tot und begraben war. Das halten alle Passionsgeschichten fest (Joh 19,38-41). Ohne dass dieses volle Grab leer gefunden wurde, ist den Evangelien zufolge weder die Auferstehung geschehen noch der Osterglaube entstanden.

- Der Lieblingsjünger „sah und glaubte“ (Joh 20,8).
 - Er sieht und glaubt, nachdem er ins Grab getreten war (Joh 20,8).
 - Er hat zuvor schon das Leintuch gesehen (Joh 20,5), in das Joseph von Arimathäa und Nikodemus den Leichnam Jesu eingewickelt hatte (Joh 19,40).¹⁰¹
 - Im Grab sieht er gleichfalls das Schweiß Tuch, mit dem der Kopf bedeckt war (Joh 20,7).¹⁰²

Die Leintücher (griechisch: otonia) und das Schweiß Tuch (griechisch: sudarium) sind „Reliquien“ – Hinterlassenschaften Jesu. An ihnen kann man erkennen, wer der ist, der sie hinterlassen hat. Man muss sie sinnlich erfassen (hier: sehen; später auch: berühren, küssen), um sie wirken zu lassen. Im leeren Grab kann der Lieblingsjünger begreifen, was sie bedeuten: dass Jesus den Tod überwunden hat. Das leere Grab ist dafür der gegebene Ort.

Allerdings bedarf ein tieferer Glaube solcher Zeichen nicht. Wer „die Schrift“ kennt (das sog. „Alte Testament“), bedarf ihrer nicht. Die Schrift „kennt“ nach Johannes, wer sie mit den Augen Jesu liest. In diese Exegeten-Schule gehen die Jünger Jesu.

¹⁰¹ An diese Leintücher erinnert das Grabs Tuch von Turin. Zur Ausstellung 2010 vgl. das „Stichwort“ auf der Homepage der Deutschen Bischofskonferenz (<http://www.dbk.de/themen-turiner-grabs Tuch.html>) mit Texten von Josef Rist und Thomas Söding (<http://www.ruhr-uni-bochum.de/nt/info/aktuelles/grabs TuchvonTurin.html>).

¹⁰² Hier gibt es eine Verbindung zum „Schweiß Tuch der Veronika“. Diese Reliquie ist eine römische Alternative zur syrischen Abgar-Legende des „wahren Bild“ (vera icon) Christi. Diese Tradition, die zum Mandylion führt, führt auf eine Szene aus dem Leben Jesu zurück: Der König von Edessa wird vom Aussatz geheilt, nachdem Jesus, der seiner Bitte, zu ihm zu kommen, nicht entsprechen kann, sein Bild auf ein Tuch gedrückt hat, das der König auf sein Gesicht pressen soll. Die Veronika-Tradition geht auf eine Kreuzweglegende zurück und hat das Schweiß Tuch aus dem Grab auf den Weg Jesu nach Golgotha transferiert.

13.2 Die Erscheinung vor Maria Magdalena

a. Die Erscheinung vor Maria Magdalena wurde im 20. Jh. meist als Legende betrachtet, weil es keine Entsprechung bei den Synoptikern gibt und in 1Kor 15 Kephas und die Zwölf als Erstzeugen der Auferstehung benannt werden. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich der Wind gedreht,

- weil die feministische Exegese sich für die Magdalenerin eingesetzt¹⁰³
- und weil die Perspektivität der synoptischen und paulinischen Traditionen gesehen worden ist: dass sie Erscheinungen vor denen erwähnen, die zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung berufen sind; das aber konnten nur die von Jesus selbst erwählten Apostel sein.

Die besseren Gründe sprechen für einen historischen Kern.

b. Der Verdacht der Maria Magdalena ist der tödliche Verdacht gegen den Auferstehungsglauben: dass der Leichnam Jesu, von wem auch immer, beiseite geschafft worden sei, so dass Ostern eine reine Illusion wäre.

c. Das Leitmotiv der Geschichte ist das Erkennen.

- Maria erkennt Jesus nicht, sondern hält ihn für den Gärtner.
 - Dass sie ihn nicht erkennt, hängt nicht daran, dass er sich versteckt oder so sehr verändert hätte,
 - sondern daran, dass er selbst es ist und sich ganz offen zeigt.Die Erkenntnisschwierigkeiten Marias spiegeln die Unglaublichkeit der Auferstehung wider.

Indem Maria an Jesus für den Gärtner hält, ist sie ihm schon ganz nahe, auch wenn sie es noch gar nicht weiß.

- Sie redet ihn als „Kyrios“ an (Joh 20,15) – eine Höflichkeitsanrede, deren Wortlaut nicht geändert werden muss, wenn sie zum Bekenntnis wird.
- Sie hält ihn für den Gärtner – ein altes Bild Gottes seit der Paradiesgeschichte.
- Jesus selbst gibt sich zu erkennen, indem er sie bei ihrem Namen ruft – und sie antwortet auf Hebräisch, indem sie bei seinem vertrauten Titel: „Rabbuni“ – „mein Meister“ ruft.
Der Moment der wahren Erkenntnis ist äußerst reduziert und aufs Intimste konzentriert. Es ist die Anknüpfung an eine vorösterliche Geschichte, die bei Johannes – bis auf die pure Notiz Joh 19,25 – unerzählt bleibt, wie im gesamten Neuen Testament, ausgenommen Lk 8,2.

d. Die Begegnung ist eine auf Distanz. Jesus hält Maria auf Abstand (*noli me tangere* – berühre mich nicht) – während er später bereit ist, sich von Thomas sogar an seinen Wundmalen berühren zu lassen (Joh 20,24-29). Das hat nicht mit dem Unterschied zwischen Mann und Frau zu tun, sondern mit dem in der Zeit.

- Nach Joh 20,11-18 ist Jesus bei seiner Auferstehung noch unterwegs: hinauf zu Gott seinem Vater. Bevor er diesen Weg nicht zuende gegangen ist, kann er – wie die Abschiedsreden erklärt haben, seinen Jüngern nichts geben.
- Nachdem er aber angelangt ist, kann er wiederkommen und sich von seinen Jüngern berühren lassen.

¹⁰³ Vgl. *Ingrid Maisch*, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg - Basel - Wien 1996.

13.3 Österliche Christologie in Joh 20

a. Die johanneischen Erscheinungserzählungen halten einerseits den urchristlichen Gedanken einer leiblichen Auferstehung Jesu fest: Der auferweckte Kyrios *ist* und *bleibt* Jesus von Nazareth; er ist nicht eine Idee, ein Archetyp, sondern eine Person. Johannes vertieft dieses Glaubenswissen dadurch, dass er zu verstehen gibt, der Auferstandene trage nach wie vor die Wundmale an seinen Händen und an seiner Seite (20,20.27): Jesus ist und bleibt stigmatisiert; er gibt sich als er selbst zu erkennen, indem er den Jüngern und schließlich auch Thomas die Verwundungen zeigt, die er in der Passion davongetragen hat.

Andererseits erzählen die Erscheinungsgeschichten, gerade die johanneischen, so von Jesu Auferstehungsleiblichkeit, dass deutlich wird: Die Auferweckung Jesu ist alles andere als die Wiederbelebung eines Leichnams. Sie ist nicht Rückkehr ins irdische, sie ist Aufbruch ins himmlische, ins ganz und gar von Gott bestimmte, nicht mehr an Raum und Zeit, nur noch an den Geist gebundene Leben. Johannes verdeutlicht dieses Moment dadurch, dass der Auferstandene durch die geschlossenen Türen hindurch wie aus dem Nichts in die Mitte der Jünger gelangt. Nicht das Mirakulöse ist betont, sondern das Erstaunliche einer Begegnung mit Jesus, die an keine irdische Grenze mehr gebunden ist. Entscheidend ist nur, dass er „*kommt*“ - wie er es in seiner Abschiedsrede verheißen hat (Joh 14,18.28). Jede historische, philosophische, tiefenpsychologische oder auch dogmatische Theorie, die das Rätsel der österlichen Begegnung mit dem leibhaftig Auferstandenen auflösen wollte, müsste versagen. Die Erzählung ist an theologischer Präzision nicht zu übertreffen. Johannes "bewegt sich hier mit traumwandlerischer Sicherheit an der äußersten Grenze des Vorstellbaren und Sagbaren entlang."¹⁰⁴

b. Was Jesus als erstes überwinden muss, wenn er die Jünger senden will, ist ihre Angst.

- Nach 20,19 ist es ihre Angst vor den Juden (vgl. 7,13; 9,22; 19,38).
- Das aber ist genau jene Angst, die Petrus getrieben hat, Jesus dreimal zu verleugnen (18,15-18.25ff): die Angst um ihr eigenes Leben; die Angst, dasselbe Schicksal wie Jesus zu erleiden; die Angst, um der Solidarität mit Jesus willen verfolgt zu werden; die Angst vor dem eigenen Versagen; die Angst vor der Kreuzesnachfolge.

Hintergründig ist es die Angst, von Jesus im Stich gelassen zu werden, die Angst also, den Tod Jesu als endgültiges Scheitern seiner Sendung und damit den Gott, für den Jesus gelebt hat und gestorben ist, als Illusion erkennen zu müssen.

- Diese Angst ist nur allzu verständlich. Sie ist auch im johanneischen Gemeindeverband weit verbreitet. In der Abschiedsrede Jesu hat der Evangelist ihr breiten Raum gegeben (14,1.27).
- Diese Angst kann nicht mit Appellen, sie kann nicht mit Durchhalteparolen und nicht mit Schulterklopfen überwunden werden. Sie steckt so tief in den Jüngern, dass sie nur durch Jesus selbst überwunden werden kann: dadurch, daß er zu ihnen kommt; dadurch, daß er sich in ihre Mitte stellt; dadurch, daß er sich ihnen zu erkennen gibt; dadurch, daß er sie anredet; dadurch daß er sich ihnen ganz und gar zusagt. Daß eben dies geschehen ist (und noch und noch geschieht) - davon erzählt das Osterevangelium des Johannes. Jesus überwindet die Angst seiner Jünger, indem er ihnen die Erfahrung vermittelt, bei ihnen zu sein und sie zu stärken.

¹⁰⁴ J. Blank, Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung 4) III, Düsseldorf 1977, 175.

c. Die Überwindung der Angst ist gleichbedeutend mit der Weckung des Glaubens. Das ist das Thema der Thomas-Perikope. Thomas wird von Johannes als Repräsentant all derer eingeführt, die nicht glauben können, dass Jesus lebt, weil sie seine Nähe nicht unmittelbar erfahren, sondern nur durch andere vom Ostergeheimnis gehört haben. Das ist aber die Situation nicht nur des „ungläubigen Thomas“; es ist die Situation der johanneischen Gemeinde und aller Christen.

Wiederum ist entscheidend, dass Jesus „kommt“ und auf einmal da ist, weil Thomas ihn braucht. Jesus, so glaubt Johannes, zeigt sich dem, der zweifelt, weil er nicht unmittelbar mit dem Kyrios in Kontakt kommt. Freilich zeigt er sich seinem Jünger so, daß dessen Wunsch nach handfester Vergewisserung überholt wird: Jesus ist bereit, sich anfassen zu lassen. Doch es kommt nicht dazu. Die Bereitschaft allein ist es, die Thomas bekennen läßt (20,28): „Mein Herr und mein Gott.“ Darin wird die Perikope zur kritischen Glaubens-Anrede an alle, die ihren Glauben von scheinbar unzweideutigen Wundern, von anscheinend unwiderlegbaren Beweisen abhängig machen. Sie stehen in der Gefahr, an Äußerlichkeiten haften zu bleiben. Selbst einen Glauben, der sich im wesentlichen auf die Wunder Jesu stützt, steht Jesus im Johannesevangelium (wie nach der synoptischen Tradition) reserviert gegenüber (2,23f u.ö.). Er weiß, „*was im Menschen ist*“ (2,25); deshalb weiß er, dass die Fixierung auf Wunder die Verengung auf Spektakuläres, Exzeptionelles, Sensationelles bedeutet. Wahrer Glaube aber macht sich von solchen Fixierungen frei.

- Das gilt vor allem für die zentrale Botschaft von der Auferstehung Jesu. Es gibt keinen zwingenden Beweis für sie; selbst das leere Grab ist kein unwiderlegbares Argument. Es gibt auch nicht eine unaufhörliche Kette österlicher Visionen, in denen sich Jesus als der auferstandene Gekreuzigte zu erkennen gibt. Es gibt nur das Zeugnis derer, die erzählen, dass sie ihn gesehen haben. Das muss genügen - und das kann genügen: weil es um die Erfahrung der Auferstehung Jesu geht.
- Johannes weiß, dass die Christen seiner Gemeinde den Auferstandenen nicht mehr sehen können, wie ihn die ersten seiner Jünger gesehen haben. Auch die johanneischen Christen leben vom Hörensagen. Es gibt im Grunde *nichts* zu sehen; aber durch dieses Nichts hindurch läßt sich doch Jesus als der Lebendige sehen - und sei es nur durch den Buchstaben des Evangeliums, das Johannes in einem Buch aufgeschrieben hat, um dem Glauben zu dienen (20,31f). Ohne handfeste Wunder, ohne klare Beweise, ohne eindeutige Christophanien doch die Gegenwart Jesu wahrzunehmen - das erst ist Glaube. Wer so zu glauben vermag, ist selig: Er ist erfüllt von Gottes Gnade. Er ist selbst Gnade. Man kann ihn nicht machen. Er wird geschenkt. Dass er aber doch vom Auferstandenen immer wieder geschenkt und geweckt wird - das gehört zum Geheimnis von Ostern.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Abschnitt 13.3 basiert auf: *Thomas Söding / Ferdinand Schumacher*, *Leben gegen den Tod, Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 1994.

d. Dreimal wünscht Jesus den Jüngern Frieden (20,19.21.26). Beide Jünger-Erscheinungen werden mit dem Friedensgruß eingeleitet. Das zeigt seine Bedeutung für das Ostergeschehen. Johannes knüpft an den üblichen jüdischen Willkommensgruß an. Doch ist der Friedensgruß Jesu alles andere als Konvention. Vielleicht weiß Johannes schon um einen gottesdienstlichen „Sitz im Leben“. Doch ist der Friedenswunsch Jesu weit mehr als eine liturgische Formel. Nach der Abschiedsrede ist der Friede das große Geschenk, das der Auferstandene den in der Welt zurückbleibenden Jüngern macht (14,27):

„Frieden hinterlasse ich euch,
meinen Frieden gebe ich euch,
nicht wie ihn die Welt gibt,
gebe ich ihn euch.“

Dieser Friede wird die Furcht und Angst, den Kleinmut und die Verzagtheit der Jünger überwinden (14,27). Denn der Friede, von dem der Auferstandene redet, ist das schlechthin umfassende Heil, das aus dem Sieg Jesu über Sünde und Tod, aus der umfassenden Versöhnung Gottes mit der Welt resultiert. Es ist der Friede, den Jesus durch sein Leben, durch sein Leiden und schließlich durch seinen Kreuzestod erwirkt hat: dadurch, dass er auf Gewalt und auf Hass mit Liebe geantwortet hat. Diesen Frieden *wünscht* Jesus den Jüngern nicht nur; indem er in ihrer Mitte ist, *schenkt* er ihnen diesen Frieden auch. Er befreit sie von ihrer Angst und ihrem Unglauben zum Vertrauen auf Gott, indem er sie in seiner Person die Herrlichkeit Gottes sehen lässt (vgl. 2,11; 11,40).

e. In der Abschiedsrede hat Jesus den Jüngern verheißen, er werde sie nicht allein in der Welt zurücklassen (Joh 14,18), sondern ihnen den "Parakleten" senden, den "Beistand", den "Geist der Wahrheit" (14,16f). Dieses Versprechen erfüllt Jesus bei seiner Erscheinung vor den Jüngern. Er haucht sie an und sagt (20,22): „Empfangt den Heiligen Geist.“ Die Anspielung auf den Schöpfungsbericht (Gen 2,7) ist unverkennbar. Durch diese Reminiszenz werden die Dimensionen des Oster-Geschehens deutlich: Die Geist-Verleihung ist Neuschöpfung (vgl. Ez 36,26f); sie verleiht Anteil am Leben des Auferstandenen selbst; die Jünger, die den Auferstandenen sehen, werden durch den Geist wiedergeboren (Joh 3,3ff); sie werden zu neuen Menschen.

- Der Geist, den die Jünger durch Jesus empfangen, ist nicht eigentlich ein neues Bewusstsein, ein neues Denken, eine neue Werteskala. Der Geist ist die eschatologische Schöpfermacht Gottes selbst.¹⁰⁶ Er ist die Kraft, in der Gott sich durch Jesus den Menschen in der Fülle seiner Gnade mitteilt; und er ist deshalb die Kraft, in der die Menschen Gott als Gott erkennen (14,20.26) und anbeten (4,23f) können. Deshalb ist dieser Geist, so wie Jesus ihn durch seine Worte (6,63c) und seine ganze Person (14,6) vermittelt, das Leben selbst (6,63a).
- Das also ist das eigentliche Ziel der österlichen Erscheinungen Jesu: nicht etwa die Demonstration, dass er doch recht gehabt hat, nicht die endgültige Widerlegung seiner Gegner, nicht die Beschämung seiner Feinde, sondern die personale Mit-teilung des Geistes, der die Jünger aus dem Unglauben zum Glauben führt, aus der Dunkelheit zum Licht und aus dem Tod zum Leben.

¹⁰⁶ Vgl. E. Schweizer, Heiliger Geist, Stuttgart 1978.

f. Die Geist-Verleihung zielt auf die Sendung der Jünger. Diese Sendung gründet in der Sendung des Sohnes durch den Vater. Sie ist eine Konsequenz dieser ersten, grundlegenden Sendung (vgl. 17,18). Dieser Ursprung bestimmt den Inhalt und die Richtung der Jünger-Sendung. Wie die Sendung Jesu darin bestanden hat, der Welt zu offenbaren, daß Gott der Vater ist (1,18), so besteht auch die Sendung der Jünger darin, Gott als den Vater zu verkünden (4,38). Diese Sendung könnten sie aus eigener Kraft niemals erfüllen. So überzeugend lebt keiner von ihnen, dass er mit seinen eigenen Worten und Taten glaubwürdig Gott bezeugen könnte. Die Jünger sind ganz und gar darauf angewiesen, dass Jesus selbst sie in seinen Dienst nimmt und ihnen die Fähigkeit zum glaubwürdigen Zeugnis verleiht. Das geschieht an Ostern. Indem der Auferstandene sich den Jüngern zeigt, sendet er sie. Indem er sie sendet, läßt er sie kraft des Geistes an seiner eigenen Vollmacht teilhaben (vgl. 13,20). Sie begründet keine weltliche Macht; sie ist Autorität, die wie bei Jesus in nichts anderem gründen kann als im Zeugnis für die Wahrheit (18,37).

- Worin die Vollmacht besteht, die Jesus den Jüngern verleiht, wird zum Schluß an einem signifikanten Beispiel gesagt. Weil es um die Sendung des lebenspendenden Geistes in die Welt geht, klingt das Thema Sünde und Sündenvergebung auf. Der Sinn des Todes Jesu liegt nach dem Täufer-Wort Joh 1,29 darin, daß er als *"Lamm Gottes ... die Sünde der Welt wegschafft"*. Diese Dynamik setzt sich in der österlichen Sendung der Jünger fort. Die Vollmacht zur Sündenvergebung ist nach Johannes weder für die ersten Jünger Jesu noch für kirchliche Amtsträger reserviert; sie ist eine Vollmacht der Jünger-Gemeinde als ganzer. Sie ist die Vollmacht, verbindlich zusagen zu dürfen, dass Gott durch Jesus Christus (auf den Glauben hin) Sünden vergibt.
- Die Bedeutung dieser Vollmacht erhellt, wenn vor Augen steht, was bei Johannes Sünde heißt. Er denkt nicht in erster Linie an einzelne Gebotsübertretungen. Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium liefert den Maßstab. Sünde ist bei Johannes, die Finsternis mehr zu lieben als das Licht (1,9), das Gesetz mehr als die Gnade (1,17f), die Welt mehr als Gott. Diese Sünde führt zur Sklaverei und zur Unmündigkeit (8,37-47); denn sie führt die Menschen, selbst die Juden, zur Selbstvergessenheit und Gottvergessenheit, zu falschem Heilstrauen und falschen Götterbildern. Von dieser Sünde kann nur die Wahrheit erlösen. Denn nur dann, wenn sie in der Person Jesu der Wahrheit die Ehre geben, können die Menschen sich erkennen als diejenigen erkennen und akzeptieren, die sie sind: als Geschöpfe, die um ihres Lebens willen auf Gott angewiesen sind; und nur dann können die Menschen Gott als denjenigen erkennen und bejahen, der er ist: als den Herrn, der die Sünde ans Licht bringt und den Sündern sich gnädig erweist.
- Darin besteht die Sendung zur Sündenvergebung, die den Jüngern aufgetragen ist: die Wahrheit zu bezeugen, die Jesus durch sein Leben und Sterben bezeugt hat. Im Zuge dieses Zeugnisses für die Wahrheit kann freilich auch den Jüngern Misstrauen und Ablehnung, Verweigerung und Aggression entgegenschlagen - auch in ihren eigenen Reihen. Deshalb kann nicht nur vom Nachlassen, es muss auch vom Festhalten der Sünde die Rede sein. Alles andere wäre unrealistisch und unehrlich, solange die Geschichte währt. Doch liegt alles Gewicht auf der Fähigkeit und dem Auftrag der Jünger Jesu, im Geist ihres Kyrios Sünden zu vergeben. Diese Perspektive öffnet die Sendung Jesu, weil sich in ihr die Liebe Gottes zur Welt ereignet (Joh 3,16).

14. Die Erscheinung am See (Joh 21)

a. Joh 21 ist, wie die Naht Joh 20,30f. erkennen lässt, ein redaktioneller Nachtrag zu Joh 20. Joh 20 kommt zu einem stimmigen Schluss. Joh 21 ist aber kein Fremdkörper, sondern erfüllt wichtige erzählerische Funktionen, die nicht notwendig, aber stimmig sind:

- Er nimmt die galiläischen Ostertraditionen auf, die aus Markus und Matthäus bekannt sind, auch wenn sie dort nicht mit dem See, sondern dem Berg verbunden sind. Ursprünglich waren sie im Johannesevangelium entweder unbekannt oder um der Einheit des Ostergeschehens willen ausgeblendet worden.
- Er schreibt die Petrusgeschichte weiter: Während alle anderen Evangelien und auch Joh 20 über die Petrusverleugnung, die sie nicht verschweigen, hinweggehen, greift Joh 21 das Thema stillschweigend auf und führt es zum Abschluss: Vergebung durch Liebe.
- Er bringt die Geschichte des Lieblingsjüngers zum Abschluss, indem er
 - das Verhältnis zu Simon Petrus, an Joh 20 anknüpfend, pointiert,
 - das Verhältnis des Petrus zum Lieblingsjünger durch Jesus definieren lässt (Joh 21,20ff.),
 - die Prophetie Jesu richtigstellt (Joh 21,23).

Die redaktionelle Notiz Joh 21,24f.

- knüpft an Joh 19,35 an und identifiziert den Lieblingsjünger als Traditionszeugen,
- unterscheidet zwischen ihm, dem (idealen) Autor, und denen, denen der (edierte) Text des Evangeliums verdankt ist,
- relativiert die Bedeutung des Geschriebenen und verweist auf die Präsenz Jesu selbst.

b. Joh 21,1-14 ist eine Parallele zu Lk 5,1-11.

- Es gibt starke Gemeinsamkeiten:
 - Beidemal geht es um einen reichen Fischfang im See Genezareth auf Jesu Geheiß hin am Morgen nach einer erfolglosen Arbeitsnacht,
 - beidemal geht es um Jüngerschaft.
- Es gibt aber auch starke Unterschiede:
 - Lk 5 spricht von der vorösterlichen Berufung in die Jüngerschaft: Aus Fischern werden Menschenfischer.
 - Joh 21 spricht von der österliche Identifikation Jesu als auferstandener Kyrios und von der Berufung zu missionarischen Fischzügen nicht durch ein berufungswort, sondern durch ein – noch so genanntes – Zeichen, den reichen Fischfang.

Die Redaktionsgeschichte neigte dazu, Joh 21,1-14 als Bearbeitung von Lk 5,1-11 zu interpretieren. Falls, wie wahrscheinlich ist, der Vierte Evangelist das Johannesevangelium gekannt hat, ist auch ein Einfluss nicht auszuschließen. Allerdings ist die Figur des Lieblingsjüngers bei Lukas ebenso unbekannt wie die Zahl der Fische, die ins Netz gegangen sind. Bei Lukas fehlt auch der Kontext eines Ostermahles.

Eine alternative Erklärung besteht darin, dass beide Evangelientexte auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, die unterschiedlich ausgestaltet worden sind:

- Lukas setzt das Menschenfischerwort (Mk 1,17) ins Bild und zieht die Galiläa-Geschichte in die vorösterliche Zeit.
- Die Johannesschule sieht sich unter Ergänzungsdruck – was sie am ehesten mit einer Ostererscheinungstradition erklärt.

c. In der Geschichte vom reichen Fischfang (Joh 21,1-14)

- wird das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger geklärt:
 - Es gibt eine Art „Primat“ des Petrus, stärker betont als in Joh 20:
 - Alle Jünger gehen auf Petri Aufforderung hin „mit“ ihm (Joh 21,3),
 - Petrus springt ins Wasser, um als erster bei Jesus zu sein (Joh 21,7);
 - auf Jesu Aufforderung hin, die an alle Jünger gerichtet ist, geht Simon Petrus, das Netz mit den Fischen an Land zu ziehen, damit sie dem gemeinsamen Mahl dienen können (Joh 21,10f.).

Die Spitzenstellung des Petrus wird in Joh 21,15-19 ausgebaut.

- Der Lieblingsjünger behält seine überlegene Sicht auf Jesus; er sagt – keinem anderen als Petrus: „Es ist der Herr“ (Joh 21,7).

Die Linie von Joh 20,1-10 wird weiter ausgezogen, ohne dass die Rollen verändert werden. Allerdings ist Petrus aktiver und dominanter als in Joh 20 dargestellt.

- wird die Mission angedeutet, auf die Jesu Erscheinung hinausläuft:
 - Während Joh 20 sie explizit anspricht, wird sie in Joh 21 symbolisiert;
 - während Joh 20 auf die Sündenvergebung konzentriert, fokussiert Joh 21 auf die Gewinnung von Menschen für die Gemeinschaft mit Jesus;
 - während Joh 20 die Bevollmächtigung betont, kommt durch Joh 21 die Vergeblichkeit ins Spiel – die aber von einer größeren Verheißung überboten wird. Die rätselhafte Zahl 153 verlangt nach einer ekklesiologischen Deutung.¹⁰⁷
- wird der Zusammenhang von Sendung und Sammlung durch den Zusammenhang von Fischzug und Essen dargestellt, allerdings nicht in dem grundlegenden Sinn, dass der Sendung die Sammlung vorausgeht, sondern in dem eschatologischen Sinn, dass die Sendung zur Sammlung führt – in der Perspektive von Joh 17,21: „... dass alle eins seien“.
Beim Mahl spielen Brot und Fisch eine Rolle – wie in Joh 6, an gleicher Stelle, auch am Paschafest, aber vorösterlich.
 - Dort wie hier behebt Jesus keine existentielle Not, sondern schafft einen immensen Überfluss – mehr als genug für alle. Hier wie dort schafft er das Essen herbei.
 - Allerdings gibt es Unterschiede.
 - In Joh 6 geht es darum, das Volk so zu speisen, dass es sich Gottesvolk konstituiert, während nach Joh 21 durch das gemeinsame Mahl die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern erneuert wird.
 - In Joh 6 werden die Jünger aufgefordert, einzusammeln, was übrig ist – in Joh 21 werden sie eingeladen, zu essen.
 - In Joh 6 nimmt Jesus an und auf, was der kleine Junge dabei hat, in Joh 21 die Fische, die die Jünger auf sein Wort hin gefangen haben.

¹⁰⁷ R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III 426f (der aber gegenüber einer missionstheologischen Interpretation skeptisch ist). Auf die universale Kirche aus Juden und Heiden deutet vor allem der Rückbezug auf 11,52 und 12,32. Vgl. U. Wilckens, Joh 324: „Die symbolische Bedeutung der Zahl 153 muss also als ‚Vollzahl‘ der Jünger in der *einen* Kirche gedeutet werden.“

d. Im Dialog Jesu mit Petrus wird durch die dreifache Frage Jesu und die dreifache Antwort Petri (Joh 21,15ff.) zweierlei geklärt

1. Die Schuld, die Petrus durch seine dreifache Verleugnung Jesu während der Passion auf sich geladen hat (Joh 18,12-17), wird vergeben.
 - Jesus hatte sie Petrus vorhergesagt, nachdem der – ähnlich irrend wie bei der Fußwaschung (Joh 13,6-10) – erklärt hatte, lieber für ihn sterben zu wollen (Joh 13,36ff.). Dass Petrus bei Jesu Verhaftung ein Schwert zieht, um Jesus herauszuhauen (Joh 18,10f.), zeigt nur eine weitere Facette seines Missverständnisses – denn Jesus reagiert nicht mit Gewalt auf Gegengewalt, sonst wäre sein Reich von dieser Welt, wie er Pilatus erklären wird (Joh 18,36).
 - Petrus verleugnet, indem, er Jesus verleugnet, sich selbst. Zweimal explizit darauf angesprochen, ob er ein Jünger Jesu sei, antwortet er jedesmal „Ich bin's nicht (οὐκ εἰμί.) – anders als die synoptische Wendung: „Ich kenne diesen Menschen nicht“ (Mk 14,71 parr.).

Jesus vergibt die Schuld indirekt, indem er Petrus nach seiner Liebe fragt und Petrus dreimal seine Liebe beteuert – bis schließlich beide (mit *phileo*) in der wechselseitigen Freundschaft übereinstimmen.

Diese Liebe wird Petrus, so die Prophetie Jesu, durch sein Martyrium bewähren (Joh 21,18).

2. Petrus wird als Hirt der Herde Christi eingesetzt. Die Stelle ist sehr umstritten,
 - weil die einen aus ihr einen universalen Petrusdienst ableiten – den es aber über Jahrhunderte nicht gegeben hätte und dessen Verbindung und Ausgestaltung mit dem Bischof von Rom zwar die lateinische Kirche lange geeint, die Gemeinschaft mit der Orthodoxie aber beeinträchtigt hat.
 - während die anderen die petrinische Leitungsfunktion dadurch zu relativieren versuchen,
 - dass sie sie auf den Prototyp des Pfarrers, des Leiters einer Gemeinde, reduzieren¹⁰⁸
 - und/oder mit der normativen Funktion des Kanons verbinden, die aus der Fortsetzung abgeleitet wird.

Die theologische Legitimation des Kanons gegen das Amt ist abwegig,

- weil die Kanonisierung nicht ohne das Lehramt der Kirche, das in sich vielförmig ist, vonstatten gegangen ist
- und in der kanonisierten Schrift des Vierten Evangeliums ja die Petrusstelle stehen bleibt.

Die Reduktion auf das lokale Hirtenamt ist textwidrig,

- weil der Rückbezug auf Joh 10 übersehen wird, wo vom einen Hirten und der einen Herde die Rede ist,
- und die Aussage in Joh 21,15ff. uneingeschränkt gilt.

Petrus wird nach Joh 21,15ff. zum Stellvertreter Christi eingesetzt.

- Jesus ist und bleibt der Gute Hirt; es ist und bleibt seine Herde.
- Petrus wird die Herde anvertraut; er soll sie im Sinne Jesu weiden.

Mit dieser Einsetzung der Petrus ist die Frage gestellt, ob und wie dieser Petrusdienst durch ein Petrusamt auf Dauer gesichert werden kann. Das ist Gegenstand ökumenischer Theologie.

¹⁰⁸ So U. Heckel Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004.

e. Abschließend wird das Verhältnis des Petrus zum Lieblingsjünger bestimmt (Joh 21,20ff.).

- Petrus fragt – Jesus antwortet.
 - Petrus fragt aus der ihm übertragenden Verantwortung als Hirt der Herde Jesu Christi heraus.
 - Jesus antwortet, indem er Petrus auf seine eigene Nachfolge verweist, dem anderen Jünger aber seine Freiheit lässt.
- Petrus geht, der Lieblingsjünger bleibt.
 - Das Gehen bezieht sich auf die Kreuzesnachfolge, also das Martyrium.
 - Das Bleiben signalisiert, dass der Lieblingsjünger nicht das Martyrium erleiden wird, weil er seinen Zeugendienst zu erledigen hat.

Dass der Lieblingsjünger aber zwischenzeitlich doch gestorben ist, scheint zu einer Krise in der johanneischen Kommunität geführt zu haben, weil man – offenbar in starker Naherwartung – damit gerechnet hat, dass er bis zur Parusie leben bleibt.

Die Krise wird gelöst durch eine genaue Besinnung auf das – offenbar überlieferte – Wort Jesu (Joh 21,22f.).

Der Lieblingsjünger bleibt nicht körperlich – aber sein Zeugnis bleibt, wenn auch nur in Form des Evangelienbuches.