

# Licht in der Dunkelheit.

## Die sieben Zeichen Jesu nach dem Johannesevangelium

Neutestamentliche Vorlesung im Sommersemester 2023

### Vorlesungsplan

1. Problemstellung und Überblick: Wunder über Wunder? Fragen zu Wahrheitsgehalten und Deutungsansätzen
--

12. 4. 1.1 Wunder und Zeichen in der Welt der Antike.  
Mythos und Bibel im Wettstreit
- 1.2 Wunder und Zeichen in der Welt von heute.  
Kritik und Rekonstruktion

2. Hintergrund und Zusammenhang: Das Evangelium für Fortgeschrittene? Einleitungsfragen zum Johannesevangelium
--

19. 4. 2.1 Das Zeugnis des Lieblingsjüngers.  
Zur Genese des Vierten Evangeliums
- 2.2 Die Werke Jesu im Heilsplan Gottes.  
Worte und Taten in der Komposition des Johannesevangeliums

3. Das erste Zeichen: Auftakt nach Maß: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11)
---

26. 4. 3.1 Kontext, Struktur und Genese. *(Online-Vorlesung)*  
Die literarische Inszenierung des Wirkens Jesu
- 3.2 Rollen und Gespräche.  
Die Bedeutungsperspektiven des Wein-Zeichens Jesu
- 3.3 Geheimnisvolle Erscheinung  
Das Problem der Historizität

4. Das zweite Zeichen:  
Von Kana nach Kapharnaum:  
Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43-54)

- 3. 5. 4.1 Kontext und Struktur.  
Jesus zwischen Samaria und Galiläa
- 4.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.  
Der Hauptmann von Kapharnaum (Mk 8,5-13; Lk 7,1-10) als Verwandter
- 4.3 Überwindung der Distanz.  
Bedeutungsperspektiven der Heilung des Kindes durch Jesus

5. Das dritte Zeichen:  
Arbeit im Sinne Gottes?  
Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5)

- 10.5. 5.1 Kontext und Struktur.  
Jesus jenseits der magischen Therapien
- 5.2 Konkurrenzlose Hilfe durch Jesus.  
Bedeutungsperspektiven der Heilung Jesu (Joh 5,1-18)
- 17.5 5.3 Vollmacht im Widerstreit.  
Die Kontroverse über die Heilung Jesu am Sabbat (Joh 5,19-47)

6. Das vierte Zeichen:  
Mehr als genug für alle.  
Die Speisung des Volkes (Joh 6,1-15)

- 24. 5. 6.1 Kontext und Struktur.  
Der See von Tiberias als Schauplatz des Wirkens Jesu
- 6.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.  
Varianten der gleichen Geschichte (Mk 6,30-44 par.; 8,1-10 par.)
- 6.3 Fünf Brote und zwei Fische.  
Bedeutungsperspektiven des Speisungswunders (Joh 6,1-15)
- 7. 6. 6.4 Brot vom Himmel *(Online-Vorlesung)*  
Debatten in der Synagoge von Kapharnaum (Joh 6,22-59)

7. Das fünfte Zeichen: Die Epiphanie Gottes Der Seewandel Jesu (Joh 6,16-21)
--

- 14. 6. 7.1 Kontext und Struktur.  
Vision im Zwischenraum
- 7.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.  
Das Geheimnis Jesu in diversen Perspektiven (Mk 6,45-52 parr.)
- 7.3 Gottes Ich im Munde Jesu  
Bedeutungsperspektiven in Kommen Jesu über dem Wasser

8. Das sechste Zeichen: Blindes Sehen – weitsichtige Blindheit Die Heilung des Blindgeborenen am Teich Schiloach (Joh 9)
--

- 21. 6. 8.1 Kontext und Struktur.  
Die Therapie im Jerusalemer Wirken Jesu
- 8.2 Die Heilung (Joh 9,1-7).  
Jenseits der Vorurteile
- 8.3 Die Verhöre des Geheilten (Joh 9,8-38).  
Jenseits der Erfahrung
- 8.4 Das Glaubensgespräch zwischen Jesus und dem Geheilten (Joh 9,35-38)  
Jenseits der Blindheit
- 8.5 Der Kommentar Jesu – im Disput mit Pharisäern (Joh 9,39-41)  
Jenseits des Sehens

9. Das siebte Zeichen: Leben angesichts des Todes Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11)
---

- 28. 6. 9.1 Kontext und Struktur.  
Das Drama auf Leben und Tod
- 9.2 Turbulenzen im Vorfeld  
Jesus und seine Jünger im Gespräch über den Tod (Joh 11,1-16)
- 9.3 Trauergespräche im Zeichen der Auferstehung  
Jesus im Gespräch mit Martha und Maria (Joh 11,17-32)
- 5. 7. 9.4 Der Ruf aus dem Grab heraus.  
Bedeutungsperspektiven der Totenerweckung

10. Auswertung Wirkmächtiges Wort – bedeutendes Werk Performative Heilsverkündigung nach Johannes
---

- 12. 7. 10.1 Wunderglaube und Glaube an Jesus – damals und heute:  
Kann man nach der Aufklärung noch an die Geschichten der Bibel glauben?
- 10.2 Zeichen Gottes – damals und heute  
Wasser

## Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Zu den Besonderheiten des Johannesevangeliums gehören die sieben „Zeichen“, die Jesus setzt: von der Hochzeit zu Kana und der Rettung eines Kindes und die Hilfe für den Gelähmten am Teich Bethesda, die Speisung des Volkes und den Seewandel bis zur Heilung des Blindgeborenen am Teich Schiloach und zur Auferweckung des Lazarus. Dem Evangelisten zufolge offenbaren diese Zeichen den Glanz Gottes, den Jesus ausstrahlt. Aber so faszinierend sie sind, stellen sie schwerwiegende Fragen: Wie ist es um den geschichtlichen Bezug bestellt? Worin besteht die symbolische Bedeutung? Wie lässt sich eine hermeneutisch reflektierte Exegese begründen?

Die Vorlesung ordnet die Zeichen in das Gesamt der Sendung Jesu ein. Sie entwickelt eine Analyse und Interpretation aller sieben Zeichen. Sie arbeitet heraus, wie sie Jesus und die Menschen darstellen. Sie arbeitet heraus, wie das Johannesevangelium Heilung und Heil vermittelt.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

Die historische Frage ist dort, wo von „Wundern“ gesprochen wird, von größter Brisanz, weil der Realitätsbezug im antiken Weltbild nach anderen Kriterien als heute gesehen wird und im modernen Weltbild, das von den Naturwissenschaften geprägt ist, prekär ist. Der erste Schritt ist die Rekonstruktion der spezifisch johanneischen Perspektive. Die kanonische Perspektive erschließt deren theologischen Zusammenhang, indem die narrative Christologie des Vierten Evangeliums in das Gesamt der Biblischen Theologie eingeordnet wird.

### Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- den freien Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Zeichen2023 veröffentlicht werden, und zwar
  - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
  - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
  - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
  - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit im Hören und gerne auch mit Diskutieren, die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden

Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Nach Möglichkeit werden die Vorlesungen vor Ort gehalten. Sie werden 1. live übertragen und 2. aufgezeichnet, so dass sie über Moodle in RUBCloud (Sciebo) zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden können.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz einer methodisch reflektierten, problemorientierten und wirkungsgeschichtlich aufgeschlossenen Lektüre des Johannesevangeliums. Sie vermittelt die Fähigkeit, die johanneische Sprache in ihren zeitbedingten Ausdrucksformen und in ihrer Inspirationskraft für heutige Religionskommunikation zu erschließen.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol, im MA und im MEd wird die Vorlesung in die MAP eingebracht.

Im BA wird die Vorlesung entweder – in Modul I beim Besuch eines Proseminars in die Methoden alttestamentlicher Exegese – durch ein Fachgespräch abgeschlossen, das nach Ende der Vorlesungszeit individuell vereinbart und in der Regel digital durchgeführt wird oder – in Modul VII – mit einem neutestamentlichen Hauptseminar kombiniert und durch eine mündliche Prüfung (resp. einen Essay) abgeschlossen.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt. Passwort: Zeichen2023

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Ausgewählte Literatur (zusammengestellt von Aleksandra Brand)

Einführende Literatur zu Johannes

*Becker, J.*, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004.

*Berger, K.*, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart <sup>2</sup>2003 (<sup>1</sup>1997).

*Beutler, J.*, Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB XXV), Stuttgart 1998.

— Neue Studien zu den johanneischen Schriften – New Studies on the Johannine Writings (BBB CLXVII), Göttingen/Bonn 2012.

*Beutler, J./Meredith, A.*, Art. Johannes-Evangelium (u. -Briefe), in: RAC XVIII (1998), Sp. 646–670.

*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.

*de Jonge, H. J.*, Art. Comma Johanneum, in: RGG4 II (2000), Sp. 429.

*Erdmann, M.*, Mission in John's Gospel and Letters, in: Mission in the New Testament. An Evangelical Approach (ASMS XXVII), Hg. v. W. J. Larkin/J. F. Williams, New York (NY) 2001, 207–226.

*Fenske, W.*, Der Lieblingsjünger. Das Geheimnis um Johannes (BG XVI), Leipzig 2007.

*Frey, J.*, Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997.1998.2000.

*Hengel, M.*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag von Jörg Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.

*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.

*Kaestli, J.D./Poffet, J.M./Zumstein, J.* (Hgg.), La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles (MoBi 20), Geneve 1990.

*Kim, M.-G.*, Zum Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Johannesbriefen. Zur Verfasserschaft der »johanneischen« Schriften in der Forschung (EHS XXIII/761), Frankfurt a. M. [u. a.] 2003.

*Oberlinner, L.*, Art. Johannes (Apostel), in: NBL II (1995), Sp. 350–353.

*Padovese, L.* (Hg.), Atti dei Simposi di Efeso su S. Giovanni Apostolo, 10 Bde., Rom 1991–2005.

*Popkes, E. E.*, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

*Schmithals, W.*, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW LXIV), Berlin/New York (NY) 1992.

*Schnelle, U.*, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987.

*Söding, Th.* (Hg.), Das Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons (QD 203), Freiburg u.a. 2003.

*Theobald, M.*, Studien zum Corpus Johanneum (WUNT 267), Tübingen 2010.

*Wengst, K.*, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, München <sup>4</sup>1992 (<sup>1</sup>1981).

*Wilckens, U.*, Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften (FRLANT 200), Göttingen 2003.

Vertiefende Literatur zu Johannes

- 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
- 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
- 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
- - 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 bibeltheologische Untersuchung* [IthSt 27], Innsbruck 1989
- Heckel, U.*, *Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht* (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn 2004
- 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.
- Huber, K./ Repschinski, B. 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.
- 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./ Scholtissek, K. / Strotmann, A. (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 exégétique (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.*
- Rengstorff, 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.*
- 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.*
- Van den Heede, Ph., Der Exeget Gottes. Studien zur johanneischen Offenbarungstheologie, Freiburg i. Br. 2017.*
- 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.*
- Wick, P., Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums: Biblica 85 (2004) 179 – 198.*
- 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.*

## Wunder und Medizin in der Antike

- Bendemann, R. v.*, Die Heilungen Jesu und die antike Medizin, in: *EChr* 5/3 (2014), 313-336.
- Kee, H. C.*, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (SNTS.MS 55), Cambridge 1986.
- Klauck, H.-J.*, Von Ärzten und Wundertätern. Heil und Heilung in der Antike, in: *BiKi* 61/2 (2006), 94–98.
- Kollmann, B.*, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- Lührmann, D.*, Neutestamentliche Wundergeschichten und antike Medizin, in: *Bormann, L./ del Tredici, K./ Standhartinger, A.* (Hgg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (NT.S 74), Leiden 1994, 195–204.
- Pilch, J. J.*, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.
- Prieto, Chr.*, *Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique?* (MdB 69), Genève 2015.
- Strecker, Chr./ Kaiser, H.*, Jesus, ein Schamane und Medizinmann? Ethnologie und Exegese, in: *WUB* 20/2 (2015), 22–24.
- Welck, C.*, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT II/69) Tübingen 1994, 132–140.
- Wundererzählung im NT. Übergreifende Darstellung
- Alkier, St.*, *Wen wundert was? Einblicke in die Wunderauslegung von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, in: *ZNT* 4/1 (2001), 2–15.
- / *Weissenrieder, A.* (Hg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality* (StBR 2), Berlin/Boston 2013.
- Eltrop, B.*, *Wunder - Geschichten von Gottes Kraft. Einem neuen Verständnis der neutestamentlichen Wundertexte auf der Spur*, in: *BiKi* 61/2 (2006), 62–66.
- Keener, C. S.*, *Miracles Reports and the Argument from Analogy*, in: *BBR* 25/4 (2015), 475–495.
- Kollmann, B.*, *Jesus and Magic: The Question of the Miracles*, in: *Holmén, T. u. a.* (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 4. Individual Studies*, Leiden/Boston 2011, 3057–3085.
- Kollmann, B./ Zimmermann, R.* (Hgg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen, Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, (WUNT 339), Tübingen 2014.
- Labahn, M./ Lietaert, P., Bert, J.* (Hgg.), *Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and its Religious Environment*, (ESCOLNTS 288), London/New York 2006.
- Lindemann, A.*, *Wunder und Wirklichkeit. Anmerkungen zur gegenwärtigen exegetischen Diskussion über die Hermeneutik neutestamentlicher Wundererzählungen*, in: *Ders.*, *Die Evangelien und die Apostelgeschichte, Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte*, (WUNT 241), Tübingen 2009, 346–367.
- Lohse, E.*, *Die Wundertaten Jesu. Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche*, Stuttgart 2015.
- Marguerat, D.*, *Le miracle au feu de la critique historique et au regard de l'analyse narrative*, in: *RSR* 98/4 (2010), 525-542.

Thomas Söding

- Onuki, T.*, Urform und Entfaltungen der Heilungswundergeschichten Jesu. Zur formgeschichtlichen Verortung der ‚Semeia-Quelle‘ des Johannesevangeliums, in: ders., Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis (WUNT 165), Tübingen 2004.
- Riesner, R.*, Jesus - Jüdischer Wundertäter und epiphaner Gottessohn, in: ZNT 4/1 (2001), 54–58.
- Schindler-Wunderlich, Th.*, Kritik der neuzeitlichen Wunderkritik. Eine religionsphilosophische Studie, (BRPS 37), Bern 2008.
- Schrage, W.*, Heil und Heilung im Neuen Testament, in: Broer, I./ Werbick, J. (Hgg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute, (SBS 128), Stuttgart 1987, 95–117.
- Söding, Th.*, Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Reich-Gottes-Evangelium, in: *Communio* 36 (2007) 3–17.
- Die Verkündigung Jesu, Freiburg i.Br. 2011.
  - Berührung als Heilung. Die handfeste Gnade in den Wundern Jesu, in: *Bibel und Kirche* 47 (2012), 36–40.
- Twelftree, G. H.*, The Miraculous in the New Testament: Current Research and Issues, in: *CBibR* 12/3 (2014), 321–352.
- Weder, H.*, Wunder Jesu und Wundergeschichten, in: Ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, Göttingen 1992, 61–93.
- Weiss, W.*, „Zeichen und Wunder“. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (WMANT 67), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Wenham, D./ Blomberg, C. L. (Hgg.)*, The Miracles of Jesus, (GoPe 6), Sheffield 1986.
- Wohlers, M.*, Jesus, der Heiler, in: ZNT 4/1 (2001), 48–53.
- Zeller, D.*, Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten, in: Ders., Jesus – Logienquelle – Evangelien, (SBAB.NT 53), Stuttgart 229–247.
- Zimmermann, R. (Hg.)*, Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.
- Der Wahrheit auf der Spur. Erzählte Erinnerungen an die Heilungswunder Jesu, in: *WUB* 20/2 (2015), 12–19.
- Zumstein, J.*, Le sens du miracle dans le nouveau Testament, in : *MoBi* 208 (2014), 60–63.

#### Wundererzählung im Johannesevangelium

- Becker, M.*, Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die frührabbinische Tradition, in: J. Frey/ U. Schnelle (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, Tübingen 2004.
- Bittner, W. J.*, Jesu Zeichen im Johannesevangelium (WUNT II 26), Tübingen 1987.
- Chibici-Revneanu, N.*, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium, (WUNT II 231), Tübingen 2007.
- Hofius, O.*, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21, in: *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, (WUNT 88), Tübingen 1996, 33–80.

- Karakolis, Chr.*, Semeia Conveying Ethics in the Gospel according to John, in: J. G. van der Watt/ R. Zimmermann (Hgg.), *Rethinking the Ethics of John, „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings*, Tübingen 2012.
- Labahn, M.*, *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede*, (WUNT II 117), Tübingen 2000.
- Between Tradition and Literary Art. The Use Miracle Tradition in the Fourth Gospel, in: *Bib. 80/2* (1999), 178–203.
- Lüthgehetmann, W.*, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–11): Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte* (BU 20) Regensburg 1990.
- Lips, H. v.*, *Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses*, in: *EvTh 50* (1990), 296–311.
- Nicklas, Tobias*, *Jesu zweites Zeichen (Joh 4,43–45.46–54). Abgründe einer Glaubensgeschichte*, in: J. Verheyden/ G. Van Belle/ J. G. van der Watt (Hgg.), *Miracles and Imagery in Luke and John*. FS Ulrich Busse, (BETHL 218), Leuven/Paris/Dudley, MA 2008, 89–104.
- Van Belle, Gilbert*, *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*, Louvain 1994.
- Zumstein, Jean*, „Zeichen“ (σημείον). Philosophischer Inhalt und Gebrauch des Begriffs im Johannesevangelium, in: van der Watt, J. G./Culpepper, R. A./ Schnelle, U. (Hgg.), *The Prologue of the Gospel of John, Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013*, (WUNT 359), Tübingen 2016, 285–302.

1. Problemstellung und Überblick:

Wunder über Wunder? Fragen zu Wahrheitsgehalten und Deutungsansätzen

a. Die „Wunder“ Jesu irritieren und faszinieren.

- Sie irritieren, weil sie sich mit dem modernen Weltbild der Naturwissenschaften nicht in Einklang bringen lassen.
- Sie faszinieren, weil sie eine Ahnung von Gottes Macht im Lauf der Welt vermitteln.

Beides gehört und gehörte sei je zusammen. Die Spannung zu verstehen und die Geschichte zu vermitteln, verlangt eine theologische Exegese, die historische Kritik mit hermeneutischem Problembewusstsein vermittelt.

b. Die johanneischen „Zeichen“ stechen besonders heraus.

- Vom „Weinwunder“ über die Volksspeisung und den Seewandel bis zur Auferweckung des Lazarus spitzen sie das Problem des Wahrheitsgehaltes zu.
- Vom ersten bis zum letzten Zeichen verweisen sie auf Gottes „Herrlichkeit“ (Joh 2,11), die in menschlicher Niedrigkeit aufscheint, weil Jesus Licht in die Dunkelheit bringt (Joh 8,12: „Ich bin das Licht der Welt“).

Die johanneischen Wunder Jesu problematisieren den Wunderglauben ebenso wie die radikale Verneinung von Zeichen, die Gott in seiner Schöpfung setzt (Joh 20,30f.).

c. Wunder gehören zum Leben – ebenso wie Wunderskepsis. Schwarz-Weiß-Denken entspricht nicht der Realität.

- Martin Dibelius macht auf die unterschiedlichen Einstellungen der Antike und Gegenwart aufmerksam.
- Ludwig Wittgenstein markiert die Tautologien der naturwissenschaftlichen Wunderkritik.
- Carl Friedrich von Weizsäcker greift die biblische Idee naturwissenschaftlich auf, die Welt sei ein Wunder.

Fundamentalismus führt in die Irre; Aufklärung führt zur Erkenntnis.

1.1 Wunder und Zeichen in der Welt der Antike.

Mythos und Bibel im Wettstreit

a. Je nachdem, wie Gott und die Welt – und die Menschen in ihnen – gesehen werden, werden auch Wunder gewirkt und gedeutet: Heilungen und Exorzismen praktiziert. Immer sind Wunder Grenzphänomene, die nicht standardisiert und generalisiert werden können, sondern als Ausnahmen von der Regel anerkannt bleiben müssen.

b. Die wesentliche Differenzierung ist die zwischen Monotheismus und Polytheismus,

- weil im ersten Fall Gott der Welt gegenübersteht und in ihr durch Medien wirkt: Kräfte der Natur oder begnadete, beauftragte, bevollmächtigte Menschen,
- während im zweiten Fall die Götter Teil des Kosmos sind und in ihm osmotisch wirken können: nicht als allmächtige, wohl aber als übermächtige Kräfte, sei es direkt, als Götter oder Halbgötter in Menschengestalt, sei es indirekt, durch Menschen, die voll göttlicher Macht sind.

In beiden Fällen ist Religion ein entschiedener Antrieb, weil die Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichen jene Kräfte verleiht, die Krankheiten lindern, aber auch anderen schaden können.

c. Das Neue Testament basiert auf dem Alten; es entwickelt sich in einem hellenistischen Umfeld; es teilt die Krankheitsbilder Umwelt. Jesus zugetraut wird, nicht allein die körperlichen Gebrechen und seelischen Nöte zu heilen, sondern auch die sozialen Folgen – Stigmatisierung, Marginalisierung – nachhaltig zu überwinden.

1.1.1 *Gottes Wunder in seinem Volk und in seiner Welt*  
*Das Echo des Alten Testaments*

a. Bei aller Wunderskepsis, die gegenüber Propheten – und solchen, die es sein wollen – aufgebracht wird (Dtn 13), ist die Bibel Israels doch voll von der Überzeugung, dass das Wunder der Schöpfung, das Gott verdankt ist, auf eine Fülle von Wundern in der Geschichte verweisen, die Gott zur Rettung Israels wirkt.

- Ps 77 schildert die Geschichte Israels, auf den Exodus konzentriert, als Geschichte einer Befreiung, die ein einziges Wunder ist, weil sich die Kräfte der Schöpfung auf die Seite Israels gestellt haben.
- Ps 9 bietet das individuelle Pendant: Die Befreiung und Rettung der Armen in einer Welt der Ungerechtigkeit kann nur als Werk Gottes gelingen – und ist dann ein Wunder.
- Ps 72 eröffnet eschatologische Dimensionen: Gottes Kraft verwandelt die Welt zum Guten – ein Wunder, das die Kraft von Menschen, selbst wenn sie besten Willens sind, bei weitem übersteigt.

Gott wird nicht nur gebeten, zu helfen; ihm wird auch Dank für erfahrene Hilfe gesagt – und sei es nur, dass diejenigen, die beten, leben und Gott anrufen können.

b. Elia und Elischa sind prophetische Wundermänner in der Zeit der schwierigen Könige Israels. Beide Propheten sind Kämpfer für den Monotheismus, beide aber auch tatkräftige Helfer für Menschen in Not.

Von Elia wird überliefert:

- Nachdem König Ahab ihn exiliert hat, ernähren ihn Raben am Bach Kerit (1 Kön 17,1-7).
- Bei einer Hungersnot ernährt Elia eine Witwe im heidnischen Sarepta und erweckt ihren Sohn von den Toten (1 Kön 17,8-24).
- Auf der Flucht vor König Ahab wird Elia unter einem Ginsterstrauch in der Wüste von einem Engel ernährt (1 Kön 19,5-8), so dass er zum Gottesberg Horeb gehen kann.
- In Gottes Auftrag bringt Elia dem vom Gottesglauben abgefallenen König Ahasja den Tod (2 Kön 1).
- Bevor er stirbt, wird Elia auf einem Feuerwagen in den Himmel aufgenommen (2 Kön 2).

Von Elischa, den Elia zu seinem Schüler und Nachfolger berufen hat (1 Kön 19,19-21), wird überliefert:

- Er reinigt eine ungesunde Wasserquelle bei Jericho (2 Kön 2,19-22).
- Er lässt zwei Spötter bei Bet-El von einem Bären zerreißen (2 Kön 2,23f.).
- Er hilft einer armen Witwe, indem er all ihre Krüge mit Öl füllt (2 Kön 4,1-7).
- Er weckt den Sohn einer vornehmen Frau aus Schunem von den Toten auf (2 Kön 4,8-37).
- Er macht einen Topf gekochter Malven mit Mehl genießbar, so dass hungrige Arbeiter ihn während einer Hungersnot essen können (2 Kön 4,38-41).
- Er wirkt eine wunderbare Brotvermehrung zur Sättigung einer großen Menschenmenge (2 Kön 4,42ff.).
- Er heilt den Syrer Naaman vom Aussatz (2 Kön 5).
- Er bringt im Jordan ein Axtbeil zum Schwimmen, damit ein Arbeiter es wiederfindet (2 Kön 6,1-7).
- Er rettet eine von Feinden eingeschlossene Stadt vor dem Hungertod (2 Kön 6,24 – 7,20).

Beide Propheten bezeugen die Macht und Gewalt des Monotheismus.

1.1.2 *Göttliche Wunder in der Welt*  
*Hellenistische Heiler und ihr Image*

- a. Das Neue Testament sieht das hellenistische Wunderwirken sehr kritisch.
- Nach Apg 14,8-18 ironisiert Lukas den populären Wunderglauben, den Menschen in Lystra an den Tag legen, weil die Barnabas und Paulus nach einer Krankenheilung als Zeus und Hermes verehren wollen.
  - Nach Joh 5 gibt es in Jerusalem am Teich Bethesda eine Heilstätte, die durch Wasseraufwallungen therapiert – was Jesus durch die Heilung des Gelähmten durchbricht.

In beiden Konstellationen spiegeln sich typische Phänomene wunderbarer Heilungen.

b. In der Antike gibt es eine Reihe von – teils berühmten – Wundertätern: nicht ganz so viele, wie in populären Darstellungen oft gesagt wird, aber doch so viele, dass es Analogien zu Jesus gibt.

- Eine Generation nach Jesus tritt Apollonius von Tyana (40-120 n. Chr.) als reisender Heiler auf: eine charismatische Gestalt, die legendarisch verehrt und mythisch aufgeladen wird. Seine Geschichte hat 100 Jahre später Philostrat aufgeschrieben (170-245 n. Chr.). Dort gilt er als Sohn des Zeus (vit. Ap. 1,6).<sup>1</sup>
- Prominent ist der „Lügenfreund“ (*Philopseudes*) des Lukian von Samosata (120-180/200 n. Chr.). Das Buch ist voller Anekdoten, die ein aufgeklärter Skeptiker erzählt, der aber doch seinen Spaß an den farbenfrohen Geschichten hat, zu denen viele Heilungen gehören.<sup>2</sup>

Beide Typen können als Charismatiker beschrieben werden, wie Jesus, sind aber doch eher Magier. Sie sind von Ort zu Ort unterwegs – wie Jesus und wie manche antike Philosophen, vor allem Kyniker. Sie müssen von den Einnahmen leben, die sie mit ihren Therapien erzielen.

c. In der Antike gibt es gleichfalls Heilstätten, die eng mit Tempeln verbunden sind. Die berühmteste ist Epidauros in Griechenland. Zu diesen Heilstätten führen gern genutzte Pilgerwege. Zahlreiche Berichte von Heilungen erhöhen den Rum und die Anziehungskraft.

1.1.2.1 Magische Ärzte

a. Als „Magie“ wird eine religiöse Praxis verstanden, die auf eine göttliche Macht Einfluss erlangt, um Effekte zu erzielen, die der eigenen Erwartung entsprechen. Das griechische Wort „*Mágos*“ ist ein Lehnwort aus dem Persischen; es bezeichnet im Persischen einen Priester, der über kosmische Kenntnisse verfügt und sie lebenspraktisch anzuwenden vermag. „Magie“ ist kein Ausdruck depravierter Religion, sondern funktionaler Religiosität. In Mt 2,1 wird dieser Typ sehr anschaulich.

b. Magie ist in der Antike so etwas wie „Para“-Wissenschaft; gegenwärtige Analogien gibt es vor allem in der Esoterik. Die Magie ist gehütetes Traditionswissen, ist aber aus Erfahrung gespeist, letztlich nach dem Modell von *trial and error*, also experimentell. Was – weshalb auch immer – wirkt, setzt sich durch. „Wer heilt, hat Recht.“

---

<sup>1</sup> Zur Einordnung vgl. *Andy M. Reimer*. *Miracle and Magic. A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana*. (JStNT.SS 235). Sheffield 2002.

<sup>2</sup> Vgl. *Peter von Möllendorff*, *Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit*. Lukians „wahre Geschichten“, Tübingen 2000.

c. Magier sind in der Regel hoch geachtet und anerkannt; sie sind nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsschicht oder Region, sondern (mit Unterschieden der Intensität) mehr oder weniger für alle im gesamten Umfeld des Neuen Testaments kennzeichnend. Kein anderes religiöses Phänomen ist populärer, kein anderes mit mehr Befürchtungen und Hoffnung besetzt als die Magie.

d. Eine klassische Differenzierung der Religionswissenschaft<sup>3</sup> sieht vier Typen von Magie und Zauberei, unterschieden nach ihren intendierten Wirkungen:

- *Abwehrzauber*: Schutz vor Krankheit, Not, Gefahr und Verfolgung, sei es durch Immunisierung des Bedrohten, sei es durch Schwächung dessen, der Schaden verursachen will, Mensch oder Gott, Engel oder Dämon, Himmels- oder Erdenmacht.
- *Schadenzauber*: gezielte Schädigung eines anderen durch Schwächung seiner körperlichen und seelischen Kräfte, durch das Heraufbeschwören ungünstiger Umstände und das bewirken von Schicksalsschlägen.
- *Liebeszauber*: Erregung von Interesse, Sympathie, Begierde bei einem anderen Menschen, Bewirkung ioder Dämpfung von Eifersucht; Kurieren von Liebestollheit, Heilung gebrochener Herzen, Anstachelung oder Besänftigung von Hass.
- *Offenbarungszauber*: Gewinnung heiligen Wissens durch Manipulation der Gottheit, Überlistung der Götter zur Sicht in die Zukunft, zur Erkenntnis der Wahrheit.

In allen Varianten ist die Magie resp. die Zauberei 1. ein Krisenphänomen und 2. eine Form individueller Religiosität: Eine Not soll gelindert, eine Niederlage vereitelt, eine Liebe erlebt, eine Offenbarung erlangt werden, obwohl in der Not niemand helfen konnte, die Niederlage eigentlich nicht zu vermeiden oder der Sieg ungewiss ist, die Liebe nicht erwidert wird und der Blick über den eigenen Horizont unmöglich ist.

e. Die Typen der Magie erschließen elementare Lebensbereiche:

- der Abwehr- und Schadenzauber die soziale Welt im familiären, beruflichen, gesellschaftlichen Bereich, vor allem aber auch die medizinische Welt der Gesundheit und Krankheit,
- der Liebeszauber die Emotionen, die Leidenschaften und Begierden,
- der Offenbarungszauber die religiöse Welt als solche.

Überall zielt die Magie darauf, überirdische Mächte irdisch wirksam zu machen.

f. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem wachsenden Christentum und dem starken Judentum entwickelt der griechisch-römische Philosoph Plotin eine Philosophie der Magie, in der er – spät und defensiv, aber auf der Basis von Vordenkern – das intellektuelle Recht paganer Religiosität begründen will. Er setzt die Existenz göttlicher Mächte und deren Einfluss auf die Geschehnisse der Welt voraus. Er geht den Weg eines philosophischen Pantheismus, dass wegen der ubiquitären Präsenz des Göttlichen alles mit allem zusammenhänge und dank geistiger Kräfte Wirkungen erzielen könne (Enneaden IV 4,40-45).-Das ist recht ähnlich, wie im Judentum und Christentum das Bittgebet und die Gebeterhörnung gedacht werden, Wunder und Mystik – nur dass der qualitative Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt bleibt und mithin alles unter Gottes Regiment steht, aber niemand Gott in Kausalketten hineinziehen kann.

Literatur:

Jan Assmann – Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion, München 2010.

---

<sup>3</sup> Vgl. *Theodor Hopfner*, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 2 Bde., Leipzig 1921.1924.

### 1.1.2.2 Spirituelle Sanatorien

a. Neben den charismatischen Therapeuten, die viel mit magischen Medien arbeiten, gibt es Heilstätten, in denen aus der Präsenz und Verehrung von Göttern Heiligung und Heilung eine enge Verbindung eingehen.

b. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel, zugleich das größte, bietet Epidauros<sup>4</sup>, auf der Peloponnes gelegen. Ursprünglich ein Ort der Verehrung für Apoll, gewinnt es seine starke Anziehungskraft und sein enormes Bedeutungswachstum dadurch, dass es sich mit einem mythischen Sohn Apolls verbindet, dem Heilgott Asklepios.<sup>5</sup> Er soll dort geboren worden sein, sagen die Protagonisten des Ortes. Ab dem 5. Jh. v. Chr. nimmt der Ort einen Aufschwung, verbunden mit einer stärkeren Verehrung des Asklepios nach einer Pestepidemie in Athen. An verschiedenen anderen Orten entstehen Ableger, z.B. in Pergamon. Die Römer haben das Heiligtum ihrerseits geschätzt und renoviert.

c. Typisch ist die bauliche Anlage.

- Der Kern ist religiös. Ein Apollo-Tempel bleibt erhalten. Ins Zentrum rückt die Verehrung des Asklepios. Ein kleiner Tempel ist ihm geweiht. (Es bedarf keines großen, weil man sicher ist, den Gott hier zu finden.)
- Ein Rundbau, der in seiner Bedeutung umstritten ist, wird z.T. als Grabmal des Heroen Asklepios gedeutet; das Labyrinth unter ihm als Bild des Totenreiches (was aber junischer ist).
- Mit dem Tempel verbunden ist ein großer Schlafsaal von 21 x 24 m für die Pilger und Patienten errichtet, mit einer eindrucksvollen Säulenkonstruktion (Abaton), die bis auf das 6. Jh. v. Chr. zurückführt. Der Heilschlaf ist nicht nur medizinisch geraten, sondern *eo ipso* auch religiös codiert.
- Für die zahlreichen Pilger gibt es einen zweistöckigen Gästebau (Katagogion), das bis zu 160 Personen Platz bot. Heute stehen noch Grundmauern eines Gebäudes aus dem 4. Jh.
- Am berühmtesten ist heute das große Theater, das bis zu 15.000 Besuchern Platz bot. Damals zeigte es sich als Teil eines hochkulturellen Ensembles, in dem Medizin, Kult und Kultur eine Einheit bildeten. Auch ein Stadion und ein Gymnasium passen in dieses Bild.

Epidauros ist ein besonders stark ausgebautes Beispiel, neben dem es andere Formen religiöser Sanatorien gibt.

d. An den Heilorten gibt es keine Heilungsgarantie – aber nach dem Urteil der Zeitgenossen eine große Heilungschance, die durch die Anwesenheit des Gottes geschaffen wird. Magisches Denken spielt eine große Rolle – aber hier nicht die Magie eines Menschen oder eines Mittels, sondern eines Ortes.

e. Die johanneischen „Zeichen“ Jesu beziehen sich auf die prophetischen Gestalten Israels, wenngleich die Prophetie Jesu umstritten bleibt, und auf Heilstätten, wie Bethesda

---

<sup>4</sup> Vgl. Ferdinand Peter Moog, Epidauros. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hg.), Enzyklopädie Medizingeschichte, Berlin / New York 2005, 357.

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte, Heidelberg 2005,

## 1.2 Wunder und Zeichen in der Welt von heute.

### Kritik und Rekonstruktion

a. Die Wunder Jesu sind umstritten, seitdem sie geschehen sind bzw. erzählt werden. Die Kritik ist wie die Zustimmung immer so zeitbedingt wie die Wundertradition des Neuen Testaments selbst zeitbedingt ist. Die Exegese muss diese Umstände aufklären und mit der eigenen Urteilsfindung korrelieren.

b. Die Deutung der Wunder ist eng mit der historischen Frage verbunden, weil seit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jh. (Peter Hünemann) die Glaubwürdigkeit an Faktizität hängt – nach dem Motto: Wahr ist, was war. Die historische Frage lässt sich auf heutigem Erkenntnisstand aber differenzierter diskutieren als früher.

### 1.2.1 Das Problem der Wunder Jesu im Spiegel der Theologiegeschichte

#### 1.2.1.1 Die traditionelle Deutung: Das Wunder der Schöpfung und Geschichte

a. In der alten Welt gibt es Wunder immer wieder. Einerseits sind überall Götter; andererseits gibt es viel Unerklärliches. In der Kombination werden Wunder als göttliche Eingriffe in den Lauf der Welt verstanden.

b. Die traditionelle christliche Anschauung knüpft an das alttestamentliche Verständnis an und deutet es christologisch: Die Wunder Jesu offenbaren Gottes Macht und Liebe.

#### *Augustinus, In Johannis evangelium tractatus*

Die Wunder, die unser Herr Jesus Christus getan, sind gewiß göttliche Werke und mahnen den menschlichen Geist, Gott aus den sichtbaren Dingen zu erkennen. Denn da er keine solche Substanz ist, die mit Augen gesehen werden kann, und seine Wunder, wodurch er die ganze Welt leitet und die gesamte Kreatur in Obsorge nimmt, durch ihre Häufigkeit in der Wertschätzung sinken, so daß es beinahe niemandem mehr einfällt, die wunderbaren und erstaunlichen Werke Gottes in jedem Samenkorn zu beachten, so hat er sich nach seiner Barmherzigkeit einige vorbehalten, um sie zu gelegener Zeit gegen den gewöhnlichen Lauf und Gang der Natur zu vollbringen, damit beim Anblick zwar nicht größerer, aber ungewöhnlicherer Werke jene staunen sollten, auf welche die alltäglichen keinen Eindruck machten. (24,1)

c. Die traditionelle Deutung ist nahe an den Texten, weil sie mit dem lebendigen Gott rechnet, ist aber vom heutigen Denken entfernt, weil sie noch keinen Kontakt zu den Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften hat. Also kann nicht die Affirmation, sondern bestenfalls die Transformation des Modells eine heutige Alternative sein.

1.2.1.2 Die aufklärerische Kritik: Ammenmärchen

a. In der Zeit der Aufklärung entwickeln sich verschiedene Spielarten einer Wunderkritik. Sie versuchen, dem – mechanistischen – Weltbild der aufkommenden Naturwissenschaften gerecht zu werden und das biblische damit entweder zu versöhnen oder zu konfrontieren.

b. Eine erste Variante ist der Deismus. Danach ist für Gott unter seiner Würde, in den Lauf der Welt einzugreifen, weil er sie dann nicht perfekt konstruiert hätte. Wunder in der Bibel müssen Fälschungen sein.

*Baruch Spinoza (1632-1677),*

*Tractatus theologico-politicus (1670) VI (ed. Gawlick, Hamburg 1976)*

Wie man ein Wissen, das die menschliche Fassungskraft übersteigt, göttlich nennt, so pflegt man auch ein Werk, dessen Ursache dem gewöhnlichen Volk unbekannt ist, göttlich oder Gottes Werk zu nennen. Denn das gewöhnliche Volk meint, Gottes Macht und Vorsehung offenbare sich am klarsten, wenn ihm in der Natur etwas Ungewohntes begegnet, das der Anschauung von der Natur zuwiderläuft, die es sich bei der täglichen Gewohnheit gebildet hat, besonders wenn das Ereignis ihm einen Nutzen oder Vorteil bringt (93). ... Wir können also durchaus unbedingt den Schluß ziehen, daß alle wirklichen Geschehnisse, von denen die Schrift berichtet, sich wie überhaupt alles notwendig nach den Naturgesetzen zugetragen haben. Findet sich irgend etwas, von dem man unumstößlich beweisen kann, daß es den Naturgesetzen widerstreitet oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt, so muß man ohne weiteres annehmen, daß es von Frevelhänden in die Heilige Schrift eingefügt worden ist. Denn was gegen die Natur ist, ist auch gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist widersinnig und darum auch zu verwerfen. (106)

c. Eine zweite Variante rechnet nicht mehr mit der Unfehlbarkeit der (originalen) Bibel, aber mit der Unabänderlichkeit der Naturgesetze, ist also weniger exegetisch-theologisch denn philosophisch-physikalisch ausgerichtet und führt in der Folge zu einer starken Offenbarungs- und Bibelkritik.

*David Hume (1711-1776),*

*An Enquiry concerning Human Understanding (1748) X, p. 114*

(Ein Wunder ist) eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feste und unabänderliche Erfahrung diese Gesetze errichtet hat, ist der Beweis gegen ein Wunder aus der Natur der Sache so vollgültig, wie sich eine Begründung aus Erfahrung überhaupt denken läßt.

d. Eine dritte Variante schärft die Bibelkritik und fragt nach den Gründen für die – anscheinend – offenkundigen Fälschungen, um sie im Machtstreben der Kirche zu finden.

*Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger (ed. Lessing 1778)*

Wenn nur ein einziges Wunder, öffentlich, überzeugbar und unleugbar von Jesus vor allem Volke an den hohen Festtagen geschehen wäre, so sind die Menschen so geartet, daß ihm alle Welt würde zugefallen sein.

d. Alle Varianten haben den Vorteil, dem naturwissenschaftlichen Erklärungsdruck nicht auszuweichen und das moderne Problembewusstsein anzuschärfen. Sie setzen allesamt ein mechanistisches Weltbild voraus, das heute philosophisch wie naturwissenschaftlich überholt ist, ohne dass der Konstruktivismus die objektiven Referenzen auflösen kann. Eine heutige Erklärung kann nicht die Aufklärung kopieren, muss aber mit der Kritik konstruktiv – und kritisch – umgehen.

1.2.1.3 Philosophisch-theologische Reaktionen auf die moderne Wunderkritik

- a. In der katholischen und pietistischen Theologie des 19. Jh. herrscht eine antimodernistische Abwehrhaltung. In der evangelischen Theologie der Zeit wird, sofern sie liberal ist, versucht, auf der Basis der Wunderkritik, die Offenbarungskritik ist, einen Sinn der Wundergeschichten zu retten.
- b. Eine erste Reaktion ist die Ethisierung. Wundergeschichten sollen als Beispielgeschichten gedeutet werden, weil sie Allegorien der Barmherzigkeit sind.

*Immanuel Kant (1724-1804),*

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793.<sup>2</sup>1794)*

Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, "wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Echtheit beweist, für den alleinseligmachen erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückließ, und, was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, "er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende". - Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu tun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber, als bloß zum moralisch seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweistümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist, und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinn nach gesichert werden kann." (A 182ff; B 191ff)

- b. Eine zweite Linie ist die Psychologisierung. Weniger die ethische Nützlichkeit denn die spirituelle Erbaulichkeit steht im Vordergrund. Wunder sind Balsam für die Seele. Als Seelentrost werden sie erzählt. Ihre Wahrheit ist eine spirituelle, die im Koordinatensystem protestantischer Gnadentheologie erhellt wird.

Friedrich Daniel Schleiermacher (1724-1804), *Der christliche Glaube (1821/22)*, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960

„Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“  
„Sinn und Geschmack für das Unendliche“

d. Eine dritte Linie ist die Allegorisierung. Die Wundergeschichten werden als narrative Dogmatik gelesen. Sie geben der urchristlichen Christologie eine Form. Sie sind Theologie fürs Volk, die von den Gelehrten auf ihre wahre Bedeutung hin interpretiert werden müssen. Diese Deutung erweist die fehlende Historizität und modifiziert das traditionelle Dogma zum modernen Christentum der freien Personalität.

*David Friedrich Strauß (1808-1874), Das Leben Jesu I (1835) 71f*

Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewißheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben. ...

Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von größtentheils ungelehrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es mußte unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, so wie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei: - dieses Gerüste wurde mit den mannigfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchem die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte...."

e. Die Antwortversuche liberaler Theologie knüpfen an die alte Tradition der geistlichen Exegese an, nur dass sie deren Bezug zum kirchlichen Dogma und deren Bindung an den Literalsinn, dem eine historische Referenz (nach damaligen Maßstäben) zugesprochen wird, aufgeben. Sie sind vom Weltbild des 19. Jh. abhängig. Sie erkennen, dass die Wundergeschichte eine ethische, psychologische und allegorische Dimension haben, können sie aber nicht mit dem heutigen Weltbild vermitteln und sind in der Abrogation des Historischen ihrerseits ideologisch.

### 1.2.2 Perspektiven und Aporien der Exegese

a. Die Exegese des 20. Jh. versucht auf verschiedene Weise, die historische mit der theologischen Frage zu verbinden, ohne sie ineinzusetzen. Die Antworten führen ihrerseits zu neuen Fragen.

#### 1.2.2.1 Die didaktische Interpretation

a. Nach einer Lesart, die an Strauß anknüpft, sind die Wundergeschichte volkstümliche Beweise der Messianität Jesu.

*Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>8</sup>1970 (1921):*

Sie werden nicht als merkwürdige Begebenheiten überhaupt erzählt, sondern als Wunder Jesu. Dadurch ist es auch z.T. bedingt, daß die Heilungen überwiegen und die Naturwunder relativ selten sind. Aber ihr Zweck ist doch nicht ein im eigentlichen Sinn biographischer. Die wunderbaren Taten sind nicht Erweise des Charakters Jesu, sondern seiner messianischen Kraft bzw. seiner göttlichen Macht ... Die Wunder sind gleichsam etwas von seinem individuellen Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes ... Deshalb stehen auch die Dämonenaustreibungen an erster Stelle als Hauptbeweise der Messianität Jesu. (234)

b. Eine formgeschichtliche Alternative besteht darin, die Wundergeschichten als Illustrationen der Predigt zu sehen.

*Martin Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>6</sup>1971 (1919)*

Die Predigt wirbt für das Heil und belegt, was sie sagt, durch 'Paradigmen'. Die Novellen aber, von den Gemeinden erzählt, entfalten selbst werbende Kraft. Die eine wie die andere Art gewinnt Jesus dem "Herrn" Gläubige..." (91)

c. Diese Deutungen lösen kritische Fragen aus:

- Welche Bedeutung hat das „Wunder“, formal (als Staunen erregendes Phänomen) und material (als Exorzismus, Heilung etc.)?
- Ist es nur Mittel zum Zweck der Mission?
- Inwiefern könnte es aber überhaupt als taugliches Mittel angesehen worden sein?
- Und wäre es ein legitimes Mittel, wenn ihm die historische Basis fehlte?

#### 1.2.2.2 Die sozial-ethische Interpretation

a. Nach einer ersten Variante legen die Wundergeschichten Protest gegen das Elend ein.

*Gerd Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974*

Urchristliche Wundergeschichten sind symbolische Handlungen, in denen durch Berufung auf eine Offenbarung die konkrete Negativität menschlichen Daseins überwunden wird. ... Sie vollziehen in symbolischen Handlungen ein radikales Nicht-Einwilligen in die konkrete Negativität menschlichen Daseins, einen Protest, der sich aus der vorhandenen und erfahrbaren Welt allein nicht legitimieren läßt. (297)

b. Nach einer zweiten Variante dokumentieren die Wundergeschichten Solidarität mit den Armen.

*Wolfgang Stegemann, Das Evangelium und die Armen, München 1981*

Die Armen sind bettelarm, sie vegetieren am Rande der Überlebensgrenze, sie sind häufig identisch mit Schwerverkranken und Behinderten, nur notdürftig bekleidet und auf fremde Hilfe angewiesen. ... Die besondere Bedeutung der Armen für das Evangelium von Jesus Christus muß aus den sozio-ökonomischen und religiösen (jüdischen) Bedingungen der christlichen Bewegung verstanden werden. (12f)

c. Auch diese Deutung löst kritische Rückfragen aus.

- Weshalb „Protest“ und „Solidarität“ gerade durch „Wunder“?
- Kann die Heilung eines Menschen Mittel zum sozialen Zweck sein?
- War Jesus überhaupt ein Sozialrevolutionär?
- Wo bleibt die theologische Pointe?

#### 1.2.2.3 Die therapeutische Interpretation

a. Der tiefenpsychologische Ansatz deutet Heilung als Ich-Findung.

*Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. 2 Bde, Olten/Freiburg<sup>4</sup>1987*

In all diesen Heilungen ging es Jesus im Grunde immer wieder um das eine: daß endlich die schriftgelehrte Verteufelung des eigenen Lebens rückgängig gemacht und die Angst vor sich selbst, die Furcht vor der eigenen Freiheit, das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht, von Gott her, und zwar notfalls gegen alle Menschensatzung, überwunden werde. Daß man in der Nähe Gottes anfangen durfte, wirklich zu leben, daß die Vorstellung aufhören mußte, Gott sei gerade das Grundprinzip aller menschlichen Selbstverteufelung und Unlebendigkeit, daß man von Gott wieder in Bildern der Erfahrung, des Gefühls, der Sinne und der Anschauung, kurz: in der Poesie des Lebens selber sprechen konnte - darum ging es Jesus. (I 201).

b. Der metaphorische Ansatz deutet die Wundergeschichten als Archetypen geheilten Lebens.

*Peter Trummer, Neues Leben für die "Toten". Wie Jesus mit Kranken umging. Möglichkeiten und Grenzen einer Heilung aus dem Glauben: Publik Forum 4 (1994) 22f*

Die neutestamentlichen Wundergeschichten bieten keine moderne medizinische Diagnostik, sondern beschreiben in einzigartiger Bildhaftigkeit, wie sich unglückliches, eingeschränktes Menschsein äußert: Jede seelische Einstellung oder geistige Haltung gestaltet und verfestigt sich in Körperhaltungen, und ebenso muß jede wirklich heilsame Veränderung im Menschen auch leibhaftig sichtbar werden. (22)

c. Die Rückfragen sind gleichfalls groß.

- Weshalb werden die Therapien als „Wunder“ erzählt?
- Kann die historische Frage ausgeblendet werden?
- Taugen die tiefenpsychologischen Erklärungsansätze?

### 1.2.3 Historische Rückfrage

#### 1.2.3.1 Die Historizität des Wunderwirkens Jesu

a. Dass Jesus (in den Augen seiner Zeitgenossen) „Wunder“ gewirkt hat, steht nicht in Zweifel. Das innere Zeugnis der Evangelien spricht ebenso wie das äußere Zeugnis religionsgeschichtlicher Parallelen dafür, dass er Heilungen vollbracht und Exorzismen gewirkt hat. Deren Zahl und Art ist allerdings ganz außergewöhnlich.

- Das Zeugnis der Evangelien ist klar: Die Überlieferungen ist vielfältig, vielsträngig und vielzählig.
- Das Zeugnis der anderen neutestamentlichen Schriften unterstützt den Eindruck. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe berichten und besprechen Wunder.
- Das Zeugnis der Umwelt erzeugt Plausibilität. Sowohl im Alten Testament und Frühjudentum als auch im Hellenismus gibt es eine ganze Anzahl von Wundertätern und Wundergeschichten.
- Das Zeugnis außereuropäischer Kulturen unterstützt das Analogieprinzip. Charismatische Wunderheiler treten auf, Wunderglaube ist populär.

Die skeptischen Rückfragen hören deshalb nicht auf, haben aber einen Anhaltspunkt.

b. Welche Wunder Jesu (in den Augen seiner Zeitgenossen) getan hat und wie, ist mit dieser prinzipiellen Klärung nicht gesagt.

#### 1.2.3.2 Wundertaten und Wundergeschichten

a. Die neutestamentlichen Wundergeschichten sind (wie die gesamten Evangelien) christologisch interessiert und nachösterlich orientiert. Auf Lk 17,11-19 projiziert: Die Evangelien sind in der Perspektive des einen erzählt, der umkehrt, weil sie überzeugt sind, dass (ausgerechnet) der Samariter die Wahrheit erkannt hat.

b. Philologisch kann man zwischen Wort- und Erzählüberlieferung unterscheiden. Zwischen beidem gibt es Übereinstimmungen und Abweichungen.

- Von Heilungen, Dämonenaustreibungen (Exorzismen) und Totenerweckungen ist in der Wort- und der Erzählüberlieferung der Evangelien die Rede, und in der Wortüberlieferung so, dass sie ohne historischen Anhalt in der Luft hingen.
- Die sog. „Naturwunder“ (Brotvermehrung, Seewandel, Sturmstillung, Weinwunder) spielen hingegen in Jesu Reden keine Rolle.

Aus diesem Befund lässt sie eine erste Differenzierung ableiten, welche Wunder Jesus getan hat.

- Beim Großteil der Exorzismus- und Heilungserzählungen kann mit großem Vertrauen ein historischer Haftpunkt angenommen werden, insbesondere wenn Namen, Orte und Zeiten genannt werden (Personal- und Lokaltraditionen). Die meisten Wundererzählungen sind allerdings so stark stilisiert, dass sie den Rückgang auf ein bestimmtes historisches Ereignis nur schwer erlauben.
- Die sog. „Naturwunder“ (Weinwunder; Brotwunder; Seewandel; Sturmstillung etc.) entziehen sich einer historischen Rückfrage, die an Details interessiert ist. Wohl aber ist in allen Fällen die Erinnerung an die Geschichte Jesu, seine Person und sein Wirken, leitend. Es muss also auch hier nach historischen Referenzen gefragt werden, jenseits von Positivismus und Historismus.

Die Jesusportraits der Evangelien lassen sich ohne historische Reminiszenzen nicht erklären, so gewiss sie den Christusglauben bezeugen und fördern wollen.

c. Aus dieser Beobachtung und Schlussfolgerung ergibt sich die hermeneutische Konsequenz, dass zwischen Wundergeschehen und Wunderbericht unterschieden und dass durchgängig die Glaubens-Perspektive der Tradenten berücksichtigt werden muss. Die historische Frage muss neu als Frage nach der Erinnerung an Jesus formuliert werden.

Literatur:

Thomas Söding, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien  
2012

2. Hintergrund und Zusammenhang:

Das Evangelium für Fortgeschrittene?

Einleitungsfragen zum Johannesevangelium

a. Clemens Alexandrinus (nach Euseb., H.E. VI 14,7) bringt die Überzeugung der Alten Kirche auf den Punkt: „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.“ So ähnlich wird das Evangelium bis heute gelesen. Es setzt die synoptischen Evangelien (wenigstens ihren Traditionen nach voraus) und baut auf ihnen auf. Es entwickelt die Christologie weiter. Es gehört zu den Spitzentexten biblischer Theologie.

b. Ein integraler Bestandteil des öffentlichen Wirkens Jesu sind die „Zeichen“. Sie haben eine präzise Bezeichnung und eine markante Komposition.

2.1 Das Zeugnis des Lieblingsjüngers.

Zur Genese des Vierten Evangeliums

2.1.1 Die Person des Autors

a. 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 (Joh 19,35) und „Autor“ des Evangeliums (Joh 20,30f.) identifiziert (Joh 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 (Joh 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.

b. 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).

c. 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.

#### *2.1.2 Die johanneische Gemeinde*

a. 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.

b. 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.

c. 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.

### 2.1.3 Zeit und Ort

- a. Das Evangelium ist älter als die Briefe (vgl. Klauck gegen Schnelle).
- b. Die kirchliche Tradition ortet die johanneischen Schriften in Ephesus. Der Überlieferungsstrang ist weit stärker als bei den anderen Evangelien. Das spricht für historische Zuverlässigkeit.
- c. Hypothetisch bleibt die Lokalisierung der „Grundschrift“ im Ostjordanland (Wengst u.a.) – mit der Hilfhypothese einer späteren Migration nach Kleinasien.
- d. 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 (P<sup>52</sup>), Rezeption (Justin) und Zitate breit bezeugt. Eine Spätdatierung nach 130 (F.C. Baur) scheidet deshalb aus.
- e. 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.

### 2.1.4 Literarische Integrität

- a. 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.
- b. Als Erklärungsmodell bietet sich Fortschreibung an: passend zur idealen Autorschaft des Lieblingsjägers, der einer Gemeinschaft angehört.

### 2.1.5 Traditionen

a. 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?<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 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.

### 2.1.6 Horizonte

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 Kanonliste<sup>7</sup>; es wird zwar auch von Gnostikern in ihrem Sinne kommentiert<sup>8</sup>, 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.<sup>9</sup> 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).<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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).

---

<sup>7</sup> Zur Geschichte der Kanonbildung vgl. *Hermann von Lips*, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

<sup>8</sup> Der älteste Johanneskommentar stammt von dem Gnostiker Heracleon; vgl. *Ansgar Wucherpfennig*, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im 2. Jahrhundert* (WUNT 142), Tübingen 2002.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Vgl. *Johanna Rahner*, *Vergegenwärtigende Erinnerung: die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums* in: ZNW 91 (2000) 72-90

<sup>11</sup> Das ist das Postulat von *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, *Wort Gottes. Schrift - Tradition - Amt*, Freiburg - Basel - Wien 2005.

### 2.1.6.1 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.<sup>12</sup>
- 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.<sup>13</sup>

Das Verhältnis zu klären, ist eine der zentralen Aufgaben der Johannesexegese von entscheidender Bedeutung für die Ausrichtung der christlichen Theologie im jüdisch-christlichen Dialog.<sup>14</sup> 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.

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> *Päpstliche Bibelkommission*, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

#### 2.1.6.2 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.
- b. Welche es sind, lässt sich nicht mehr endgültig klären. Aber klassisch wird das Verhältnis im Gegenüber zu den Synoptikern diskutiert.

##### 2.1.6.2.1 Beobachtungen am Text

- a. 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.

- b. 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.

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

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

### 2.1.6.2.2 Synoptisches Vorwissen

a. Johannes beginnt sein Schreiben 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.

Die Vorkenntnisse, an die appelliert wird, ziehen sich durch das gesamte Evangelium hindurch. Sie betreffen nicht nur Einzelheiten, sondern viele Aspekte.

b. Umgekehrt gibt es nicht eine einzige johanneische Spezialszene, deren Kenntnis eines der synoptischen Evangelien voraussetzte. Dieses Gefälle ist eindeutig: Johannes setzt synoptische Kenntnisse, die Synoptiker setzen keine johanneischen Kenntnisse voraus.

### 2.1.6.2.3 Erklärungsansätze

a. Sprachliche Gründe lassen es als wahrscheinlich erachten, dass Johannes mindestens das Markusevangelium gekannt hat, aber bei seinen Lesern weitere synoptische Kenntnisse voraussetzt.

b. 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 Erstzeuge 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.

c. 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).

Die Ergänzungen verneinen nicht die synoptischen Galerien, sondern erweitern sie.

d. 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).

Die Vertiefung ist nicht die Verfälschung der synoptischen Christologie, sondern deren Variante und Transformation.

e. 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.

#### 2.1.6.3 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 sind<sup>15</sup> oder das Evangelium älter<sup>16</sup> 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.

---

<sup>15</sup> So *Georg Strecker*, *Die Johannesbriefe* [KEK 14], Göttingen 1989; *Udo Schnelle*, Einleitung 468ff.

<sup>16</sup> So *Hans-Josef Klauck*, *Die Johannesbriefe* (EdF 276), Darmstadt 1991, 105-109.

#### 2.1.6.4. 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 Jesusbüchern<sup>17</sup> 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.

---

<sup>17</sup> Vgl. nur *Gerd Theißen – Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen* <sup>3</sup>2001 (<sup>1</sup>1996). 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*.

d. 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.

2.2 Die Werke Jesu im Heilsplan Gottes.

Worte und Taten in der Komposition des Johannesevangeliums

a. Nach dem Johannesevangelium wirkt Jesus sieben Zeichen.

- Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-12)
- Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapharnaum (Joh 4,43-54)
- Die Heilung des Gelähmten am Sabbat beim Teich Bethesda (Joh 5,1-18)
- Die Speisung des Volkes am See von Tiberias (Joh 6,1-15)
- Der Seewandel (Joh 6,16-21)
- Die Heilung des Blindgeborenen beim Teich Schiloach (Joh 9,1-12)
- Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-57)

Die beiden ersten Zeichen werden gezählt (Joh 2,11; 4,54). Joh 20,30f. spricht von einer gezielten Auswahl.

b. Die Abfolge Speisung - Seewandel (Joh 6) entspricht der synoptischen (Mk 6). Alle anderen Erzählungen sind johanneische Sondertraditionen.

c. Vier Geschichten spielen in Galiläa, drei in Jerusalem und Umgebung, Zwei handeln von Speis und Trank: Wein (Kana 2,1-12) und Brot (6,1-15) ermöglichen ein Fest. Eine indirekt sakramentale Deutung liegt nahe.

Drei sind Heilungen (es fehlen Exorzismen); am Ende steht das größte Zeichen: die Auferweckung des Lazarus.

d. Die Werke Jesu ereignen sich in elementaren menschlichen Beziehungen

- Mann – Frau; Gastgeber – Gast: Joh 2,1-11;
- Eltern – Kind: Joh 4,43-54; 9,1-12;
- Bruder – Schwester: Joh 11,1-57;
- Mensch – Mensch Joh 5,1-18;
- Volk: Joh 6,1-15;
- Einzelner – Menge: Joh 9,1-12,
- Jünger – Meister: Joh 6,16-21.

Sie retten diese Beziehungen – indem sie sie mit Leben erfüllen.

### 2.2.1 Die Bezeichnungen

a. Die „Wunder“ heißen im Johannesevangelium „Zeichen“ (griech.: σημεῖα) - *semeia*; lat.: *signa*).

- Den üblichen Bezeichnungen für „Wunder“ – θαῦμα (*thauma*) und τέρας (*teras*; lat.: *miraculum*) – steht das Neue Testament reserviert gegenüber. Das Spektakuläre, Unerklärliche, Irrationale ist – entgegen manchem Vorurteil – nicht die Pointe. Über das „Wie“ des Wunders erfährt man bei Johannes nichts. Alles kommt auf Jesu Wort und Willen, auf sein Können an.
- Die Synoptiker (z.B. Mk 6,2 parr.) bevorzugen den Ausdruck „Machtthaten“ (δυνάμεις – *dynameis*; lat.: *virtutes*). Sie ordnen die Wunder Jesu der Kraft Gottes zu, in dieser Welt Heil zu schaffen und so seine Herrschaft nahezubringen (Lk 11,20); sie betonen zugleich die Vollmacht Jesu, diesen Heildienst zu leisten.

b. Johannes nennt die Wunder Jesu „Zeichen“, weil er sie dem Offenbarungsauftrag Jesu (1,18) zuordnet. Sie machen die „Herrlichkeit“ Jesu sichtbar (2,11; vgl. 6,16-21), die Herrlichkeit Gottes (11,4.40). Die „Herrlichkeit“ ist der Glanz des Gottseins Gottes, der auf und durch Jesus ausstrahlt in die Welt (1,14). Der Begriff der „Zeichen“ ist für die Wunder Jesu nahezu reserviert (vgl. 6,26; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.38), wird aber zum Schluss auf die österlichen Erscheinungen ausgeweitet (20,30). Das Wunder aller Wunder ist die Auferstehung. Wunder und Gleichnis nähern sich einander, ohne in einander überführt zu werden.

*2.2.2 Die Offenbarungen der Zeichen*

- a. Die „Herrlichkeit Gottes“, die Jesu Zeichen offenbaren, ist die Liebe, die seine Macht ausmacht, die Welt zu erschaffen, zu erhalten und zu erlösen.
- b. Das Weinwunder zu Kana (2,1-11) rettet eine Hochzeit als Feier des Lebens; es zeigt die Liebe zwischen Mann und Frau als Wirkung der Gnade Gottes und als Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben.
- c. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,43-54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung Vater – Sohn (Eltern – Kinder) als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerschneiden bewahrt.
- d. Die Heilung des Gelähmten (5,1-18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung.
- e. Die Speisung der Menge (6,1-15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung.
- f. Der Seewandel (6,16-21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott „für uns“ (Ex 3,14).
- g. Die Heilung des Blindgeborenen (9,1-12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe zu erleiden; sie zeigt Jesus als „Licht der Welt“ (9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig.
- h. Die Auferweckung des Lazarus (11,1-57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (11,25).

### 2.2.3 Wunderglaube und Wunderkritik

- a. Die Wunder Jesu wecken den Glauben – der oberflächlich bleibt, wenn er die Wunder nur als Wunder sieht, und in die Tiefe geht, wenn er sie als Zeichen zu lesen versteht.
- b. Da die „Zeichen“ die Herrlichkeit Gottes offenbaren, faszinieren sie (7,31; 9,16; 10,41; 12,18) und führen auf die Spur des Glaubens (2,11).
- c. Wer nur aufgrund der Wunder glaubt, spürt zwar eine Ahnung der Göttlichkeit Jesu und der Herrlichkeit Gottes (3,2), bleibt aber auf die Befriedigung seiner (religiösen) Bedürfnisse fixiert (6,14f.26) und kommt deshalb nicht erst in der Passion, sondern schon der offenen Glaubensrede Jesu in eine Krise (4,48; 6,26.57-66). Diese Krise führt zur Vertiefung des Glaubens, zum wahren Glauben, wenn die Wunder als Zeichen mit der Person, der Botschaft und dem Geschick Jesu zusammengedacht werden (20,30f).
- c. Wer hingegen ein „Zeichen“ zur Beglaubigung des göttlichen Anspruchs Jesu fordert (2,18; 4,48; 6,30), verweigert sich ihm mit tödlicher Konsequenz (11,47-52), weil er den Zeichencharakter derjenigen Wunder nicht wahrhaben will, die Jesus aus reiner Liebe wirkt (12,37). Darauf antwortet Jesus mit der Bekräftigung seines Sendungsauftrages: „Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten (12,47).

*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	<b>(1. Zeichen)</b>
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	<b>(2. Zeichen)</b>
Jerusalem	5,1-9	Heilung des Gelähmten von Bethesda	<b>(3. Zeichen)</b>
	5,10-47	Selbstoffenbarung Jesu als Sohn Gottes	
Galiläa	6,1-15	Speisung der Fünftausend	<b>(4. Zeichen)</b>
	6,16-21	Seewandel	<b>(5. Zeichen)</b>
	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	<b>(6. Zeichen)</b>
	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 des Lazarus in Bethanien	<b>(7. Zeichen)</b>
	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. Das erste Zeichen: Auftakt nach Maß:  
Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11)

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 ein „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.<sup>18</sup>

3.1 Kontext, Struktur und Genese

Die literarische Inszenierung des Wirkens Jesu

a. 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.

---

<sup>18</sup> 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.

b. 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 Genezareth) 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.

### *3.1.1 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.

### 3.1.2 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.

- 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 Geschenks. Der Wein gehört zu einem zünftigen Fest.

Die Einfachheit dient der Intensität. Sie ist aber plastisch. Es fällt leicht, sich die Szenerie auszumalen.

b. 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

c. 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 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 Reden sind Rollenprosa, charakteristisch geprägt.

d. 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 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 „Auftritt“ 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.

e. Das „Wunder“ wird überhaupt 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 in der Perspektive des Glaubens erhellt. 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.

f. 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.

### 3.1.3 Gattung

a. Am nächsten sind die Speisungswunder Jesu verwandt (Joh 6,1-13; Mk 6,30-44 par.,; 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. Der Bezug zu Elija und Elischa (2Kön 4,42ff.; vgl. 2Kön 17,14f.) liegt auf der Hand, wird aber kontrovers diskutiert. 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.

b. 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 handle<sup>19</sup>.
- 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)<sup>20</sup>
  - sei es, dass eine Moral begründet werde (Jesus als Helfer in der Not)<sup>21</sup>.

Die Wege führen jedoch auf steilen Pfaden zu unsicheren Zielen. Während die patristische Exegese die allegorische Bedeutung auf den buchstäblichen Sinn gründete, aber im Rahmen ihres Weltbildes 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. In beiden Fällen kommt die Erzählung nicht als Erzählung zur Geltung.

Die Deutung im Bann des mythischen Weltbildes führt zu Widersprüchen.

---

<sup>19</sup> Vgl. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verteidiger des Glaubens III.3 §1 hg. Alexander 1972, 207f.

<sup>20</sup> Vgl. David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu I (1835) 71f.

<sup>21</sup> Vgl: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

c. 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 feiern<sup>22</sup>,
- oder als „Novelle“, die aus einem Jesuswort herausgesponnen und für die Predigt gedichtet worden sei<sup>23</sup>.

Die neuere Formgeschichte kennt den Typ „Geschenkwunder“ und interpretiert es nicht nur unter theologischen, sondern mehr noch unter soziologischen Gesichtspunkten: den Armen werde geholfen, besser zu leben.<sup>24</sup>

- 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.

d. 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 (ἐφάνηρωσεν - *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 schöpferisches Akt..

Deshalb gehört die Erzählung zur Gattung der Epiphaniegeschichten. 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.

---

<sup>22</sup> Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, hg. v. G. Theißen (FRLANT 29), Göttingen <sup>10</sup>1995 (1921), 223-260.

<sup>23</sup> 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 (<sup>1</sup>1919.<sup>2</sup>1933), 66-100.

<sup>24</sup> Vgl. Gerd Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.

### 3.1.3 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 zielt<sup>25</sup>, 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 Aufgabe, 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.

b. 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.

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

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

---

<sup>25</sup> 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.

d. 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.

e. 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).

### 3.2 Rollen und Gespräche.

Die Bedeutungsperspektiven des Wein-Zeichens Jesu

a. 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.

b. Ziel ist die Erschließung von Bedeutungsperspektiven als Interpretationsmöglichkeiten.

#### 3.2.1 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.

c. 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).

c. Zeit- und Ortsangabe sind kongruent, weil sie Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde verbinden. Das ist der Horizont der Christologie.

### 3.2.2 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.

c. 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.).

d. 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.

e. 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.

### 3.2.3 Die Handlung: Das Drama um den fehlenden Wein

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.

c. Die Absage 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.

d. 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.

Die Lösung aber gibt neue Rätsel auf.

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)<sup>26</sup>. 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 Wein 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)<sup>27</sup>, ist weniger ein Sprichwort oder die Charaktisierung 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.

---

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Vergleichstexte zitiert *H. Windisch*, Die johanneische Weinregel, in: ZNW 14 (1913), 248-257.

### 3.2.4 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 Heilsmittlerin. 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).
- Diese Parallele 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 Johannesevangelium die Konsequenz des Glaubens an Gott.

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

c. 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.

d. 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).

### 3.3 Geheimnisvolle Erscheinung Das Problem der Historizität

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

- „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 – so wie er Geschichte gesehen hat: 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.

c. Deshalb 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.

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.

e. Das Weinwunder von Kana lässt sich nicht so wie die Therapien und Exorzismen erklären. Alle „Machtat“ 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“<sup>28</sup> 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.

d. 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.

---

<sup>28</sup> Klaus Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002.

4. Das zweite Zeichen:

Von Kana nach Kapharnaum:

Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43-54)

a. So einzigartig das Zeichen ist, das Jesus auf der Hochzeit zu Kana setzt, so gut passt die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in das Bild des synoptischen Heilungswirkens Jesu:

- Kinder stehen im Blick, auch bei der Tochter des Jäirus (Mk 5,21-43 par.), bei der Tochter Kanaanäerin/Syrophönizierin (Mk 7,24-30 par.) und beim besessenen Sohn des ungläubig gläubigen Vaters (Mk 9,14-29 par.),
- Jesus wirkt nicht nur durch direkten Kontakt, sondern auch über Distanzen, so beim Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10) und bei der Tochter der Kanaanäerin/Syrophönizierin (Mk 7,24-30 par.),
- Jesus heilt auch Sterbenskranke, so wie das besessene Kind (Mk 9,14-29 par.) – und ruft sogar Tote ins Leben zurück, wie die Tochter des Jäirus (Mk 5,21-43 par.), den Jüngling von Naïn (Lk 7,11-17).

Die johanneische Variante ist weder weiter ausgeführt noch christologisch stärker geformt als die synoptischen Versionen.

b. Besonders signifikant ist der erweiterte synoptische Vergleich mit der Heilung des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10).

4.1 Kontext und Struktur.

Jesus zwischen Samaria und Galiläa

a. Die Episode gehört in die Zeit der aktiven Wanderschaft Jesu.

- Die Szene spielt in Galiläa, und zwar wie das Weinwunder in Kana (Joh 4,43); Signifikant ist die Verbindung mit Kapharnaum,
  - vorher Ort einer kurzen Wegnotiz (Joh 2,12),
  - später Schauplatz der langen Synagogenpredigt Jesu (Joh 6,22-72), die durch die Speisung der Fünftausend (Joh 6,1-15) ausgelöst wird, auf die der Seewandel folgt (Joh 6,16-21).

Hintergrund entsteht durch den Ort eine Verbindung von Hochzeit und Kind, Wein und Brot.

- Vorher war Jesus zum Paschafest in Jerusalem (Joh 2,13 – 3,21), worauf auch angespielt wird (Joh 4,44). Nachher wird Jesus wieder in Jerusalem sein: bei der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5,1-9).

Nicht direkt erwähnt wird die unmittelbar vorangehende Samaria-Perikope (Joh 4,1-42). Aber ist die Frau am Jakobsbrunnen eine Gestalt, der Jesus ebenso überraschend wie charakteristisch begegnet, so der Beamte in Kana, der ihn en passant anspricht der nächste, auch wenn bei Johannes nicht steht, dass es sich um einen Heiden handle. Aber der Herrscher, dem der Mann dient, ist Herodes Antipas, der synoptischen Tradition zufolge ein übler Geselle (Lk 13,32), bei Johannes allerdings nicht ins Bild gesetzt.

b. Die Strukturanalyse zeigt eine typische Heilungsgeschichte, die Johannes intensiv eingepasst hat, damit sie stimmig im Kontext steht.

Joh 4,43ff.	Der Vorspann
43	Die Reisenotiz
44	Das Prophetenwort
45	Die gute Aufnahme durch die Galiläer
Joh 4,46-53	Die Heilungserzählung
46-50	Die Begegnung des Beamten mit Jesus
46f.	Die Bitte des Beamten an Jesus um Heilung
48	Die Reflexion Jesu: Glaube durch Wunder
49	Die Wiederholung der Heilungsbitte
50a	Die Heilungszusage Jesu
50b	Der Glaube des Mannes
51-53	Die Feststellung der Heilung
51	Der Bericht der Knechte
52-53	Die Klärung des Zeitpunktes
52a	Die Frage des Beamten
52b	Die Antwort der Knechte
53	Die Erkenntnis des Beamten
Joh 4,54	Der Nachspann
	Die Einordnung in das Heilswirken Jesu

Die Struktur zeigt die Akzente:

- Die Macht Jesu ist nicht Thema, sondern Hintergrund und Anlass der Erzählung.
- Im Vordergrund steht der Eindruck, den Jesus macht.
  - Die Heilung wäre nicht passiert, wenn Jesus nicht Eindruck gemacht und Interesse ausgelöst hätte.
  - Die Heilung löst freudige Überraschung, gute Nachricht, klärendes Reden und freudigen Glauben aus.
- Es kommt auf das Zeichen an, das Jesus setzt – und das verstanden werden soll.

Die Struktur passt zum Kontext.

- Der Vorspann rückt das Prophetenwort in den Vordergrund.
- Der Nachspann verbindet dieses mit anderen Zeichen.

Das erste Zeichen von Kana markiert die Hochzeit, das zweite die Eltern- und Kindschaft. Der Zusammenhang verdeutlicht das Gewicht der primären Sozialbeziehungen im Glaubensleben.

#### 4.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.

Der Hauptmann von Kapharnaum (Mk 8,5-13; Lk 7,1-10) als Verwandter

##### a. Die Heilungsgeschichte ist dreifach überliefert:

- Die Versionen bei Matthäus (Mt 8,5-13) und bei Lukas (Lk 7,1-10) gehen auf die Logienquelle zurück. Deren genauer Wortlaut ist strittig. Das Motivgerüst stammt von dort.
- Die Version bei Johannes (Joh 4,43-53) verdankt sich einer vorjohanneischen Tradition – nicht unbedingt einer Semeia-Quelle (wie Bultmann vermutete), wohl aber einer parallelen Überlieferung zu Q.

Die synoptisch-johanneische Dreifachüberlieferung verweist auf ein sehr hohes Alter der Erinnerung.

##### b. Alle Erzählungen haben durch redaktionelle Bearbeitungen eine eigene Färbung erhalten.

- Matthäus problematisiert, dass mit dem Hauptmann ein Heide Jesus um Hilfe bittet, der doch nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24) gesandt ist; Matthäus zeigt aber, wie Jesus selbst diese Hürde überwindet, weil er den Glauben eines Heiden inspiriert und so die Wallfahrt der Völker zum Zion antizipiert – die der Evangelist mit einer anderen Q-Tradition (vgl. Lk 13,28f.) einspielt.
- Lukas zeichnet den Hauptmann als heidnischen Mäzen der Juden von Kapharnaum, der auf verlässliche Mittelleute zurückgreifen kann und gleichwohl seine Demut wahrt.
- Johannes hat nicht einen Hauptmann, sondern einen Beamten des Königs – Herodes Antipas, des Landesvaters Jesu in Galiläa – im Blick und nicht erkennbar einen Heiden, sondern eher einen Juden, der überdies nicht für seinen Knecht, sondern für seinen Sohn bittet. Die Szene dient als Beispiel, dass Jesus zwar in Nazareth auf Ablehnung stößt, aber sonst durchaus willkommen geheißen wird. Johannes wertet Kana auf, nach dem Hochzeitswunder (Joh 2,1-12).

Alle Bearbeitungen passen die Geschichte ins Konzept der Evangelien ein.

##### c. Bei allen Unterschieden bleiben basale Gemeinsamkeiten.

- Der Mann bittet nicht für sich selbst, sondern für einen anderen, der ihm wichtig ist: für seinen Sohn (Johannes) oder seinen Knecht (Synoptiker), der zu seinem Haus gehört.
- Die Erkrankung ist schwer.
  - Matthäus betont die Lähmung, so dass er die Distanz plausibilisiert.
  - Lukas und Johannes betonen die tödliche Schwere der Krankheit, so dass Jesu Eingreifen von höchster Dringlichkeit ist.
- In allen Varianten bedarf es einer Fürsprache – durch den Vater resp. Herrn.
- In allen Varianten handelt es sich um eine Fernheilung.
  - Bei Matthäus und Lukas ist Jesus in Kapharnaum, betritt aber das Haus nicht, indem der Kranke liegt.
    - Bei Matthäus wird die Distanz heilsgeschichtlich markiert,
    - Bei Lukas wird die kulturgeschichtlich markiert.
  - Bei beiden ist die jüdisch-heidnische Thematik präsent.
  - Bei Johannes ist Jesus in Kana und heilt über die Distanz von zig Kilometern in Kapharnaum.

Die Fernheilung ist nicht einzigartig, aber signifikant zur Problemlösung.

d. In allen Varianten geht es zentral um den Glauben.

- Glaube heißt: auf Jesus zu setzen, zu ihm zu kommen oder zu ihm zu schicken;
  - nach den Synoptikern heißt es: als Heide den heilsgeschichtlichen Primat Israels und die Zugehörigkeit Jesu zum Gottesvolk anzuerkennen – und gleichwohl auf Hilfe zu hoffen;
  - nach Johannes heißt es: die Heilszeichen, die Jesus setzt, als Fingerzeige Gottes zu sehen. Die Thomas-Geschichte geht einen Schritt weiter: glauben, ohne zu sehen (Joh 20,24-29). Dies geht, wenn das Buch der Zeichen als Glaubensbuch gelesen werden kann (Joh 20,30f.).

Der Glaube ist im Kern Vertrauensglaube, der aber in der Ahnung begründet ist, dass Jesus der Messias Israels ist.

- Der Glaube des Mannes wird kontextualisiert und plausibilisiert:
  - Bei Matthäus und bei Lukas wird ein Kontrast mit dem Glauben von Juden aufgebaut,
    - bei Matthäus im Modus der Gegenüberstellung (Mt 8,10f.),
    - bei Lukas im Modus der Steigerung (Lk 7,9).

Beide Male wird deutlich, dass der Glaube die Grenze zwischen Juden und Heiden transzendieren kann.

Beide Male wird der Glaube durch Bilder aus dem Soldatenberuf konkretisiert (Mt 8,9 par. Lk 7,8). Die Kommandogewalt des Hauptmanns ist ein schwaches Abbild des machtvollen Wortes Jesu. Der militärische Befehl wirkt über Entfernung – so noch viel mehr das Wort Jesu.

- Bei Johannes wird der Gegensatz zu dem „Wunderglauben“ aufgebaut, der letztlich zur Ablehnung Jesu führt (vgl. Joh 2,23ff.).

Diese Veranschaulichungen werden bei den Synoptikern weiter ausgebaut.

- Nach beiden Fassungen erklärt der Hauptmann, der Aufmerksamkeit Jesu nicht „würdig“ zu sein (als Heide), aber ihrer zu bedürfen und auf sie zu vertrauen.
- Bei Matthäus verweist Jesus auf die Völker, die nach alten prophetischen Verheißungen am Ende aller Zeiten zum Zion ziehen werden, um Gott die Ehre zu geben (Mt 8,11f.; vgl. Lk 13,28f.).
- Bei Lukas verweisen die – Jesus und dem Hauptmann freundlich gesonnenen – Repräsentanten der Synagoge auf das religionsfriedliche Mäzenatentum des Hauptmanns, der damit zu den Vorboten der Gottesfürchtigen wird (Lk 7,4f.).

Die Veranschaulichungen zeigen, wie weitblickend der Glaube des Hauptmannes ist.

Das Glaubensmotiv gehört zum Inventar der Heilungsgeschichten, gewinnt hier aber eine spezifisch biographische Färbung – gerade durch die Stilisierung.

e. Der Glaube reagiert auf Jesus und wird durch ihn wirkungsstark – augenblicklich und über die Entfernung hinweg. Die Fernheilung löst ein Problem, das in den Augen Jesu keines ist: den Besuch eines Juden in einem heidnischen Haus. Jesus konzentriert sich auf die Macht seines Wortes, weil er nicht körperlich anwesend zu sein braucht, um wirken zu können. Johannes hat diese Konstellation in Reinkultur.

#### 4.3 Überwindung der Distanz.

Bedeutungsperspektiven der Heilung des Kindes durch Jesus

a. Die Gattung des Fernwunders entspricht dem Thema der Geschichte: Distanzen werden überwunden. Sie sind nicht Grenzen, die Menschen von Gott und von einander abschotten, sondern Brücken, die verbinden. Verbunden werden

- geographisch in Galiläa Kana und Kapharnaum,  
in Israel Galiläa und Jerusalem,
- personal Jesus und der Beamte,  
Jesus und das sterbenskranke Kind,  
die Knechte und ihr Herr,  
der Mann und sein Kind,
- soteriologisch Glaube und Heilung  
Leben und Tod

Diese Verbindungen sind für das Heilswirken Jesu nach Johannes schlechterdings typisch.

b. Der Auftakt (Joh 4,43f.) verbindet Geographie und Christologie.

- Galiläa ist die Heimat Jesu – in Spannung zu der Erwartung, der Messias müsse aus Bethlehem kommen (Joh 7,25ff..41ff.52; vgl. 1,45ff.).
- Jesus ist ein Prophet – auch nach Johannes.
  - Er ist ein Mann des Wortes, nämlich des Wortes Gottes.
  - Er bringt Kunde von Gott (Joh 1,18).
  - Er sagt, was an der Zeit ist.

Jesus ist allerdings im Johannesevangelium nicht nur ein, er ist der Prophet, weil er Gottes Wort nicht nur verkündet, sondern verkörpert (Joh 4,19; 6,14; 7,40).

- Der Prophet wird verfolgt – nach alter jüdischer Überlieferung und Geschichtsdeutung: am intensivsten von den Seinen (Neh 9,26). Sie erklärt sich aus der kritischen Kraft des Wortes Gottes. Selbst wer einen Propheten anerkennt, ist vor Widerspruch nicht gefeit, der auch aus Überschwang erwachsen kann (Joh 6,14).

Jesus geht nach Galiläa – wozu Kana und Kapharnaum gehören. Denn als Prophet geht er in den Widerspruch zu Gott hinein und durch ihn hindurch. Er verzichtet auf jedes Prestige, um als er selbst Gottes Wort zu bezeugen. Er deckt den Widerstand auf, um ihn zu überwinden.

b. In Galiläa stößt Jesus auf Wohlwollen (Joh 4,45) – kein Widerspruch zu seiner Charakterisierung der prophetischen Sendung. Denn die Krise wird kommen – aus der Zustimmung heraus. Das Thema, die Heilung eines Sterbenskranken spiegelt die Dramatik der Herausforderung.

#### 4.3.1 Die Bitte – und ihre Erfüllung

a. Das neue Zeichen ist in diesem Horizont platziert (vgl. Joh 4,54). Es handelt sich um eine Krankenheilung, mit der Jesus eine Bitte erfüllt (Joh 4,46b).

- Der Vater kommt von Kapharnaum, vom See Genezareth, hoch ins Hügelland nach Kana, wo Jesus ist. (Joh 4,46b)
- Dass Jesus wieder sich in Kana aufhält, wird nicht erklärt. An das erste Zeichen wird erinnert: „Wasser zu Wein“ (Joh 4,46a). Die Deutungspointe ist also die Wandlung – so wie jetzt Krankheit in Gesundheit, Tod in Leben.

Der Bittsteller ist geachtet. Er steht im Dienst von Herodes Antipas, der die politische Macht hat. Kapharnaum ist ein Außenposten, an der Grenze. Der Mann hat einen wichtigen, wenngleich keinen zentralen Posten. In der Geschichte ist der Vater.

b. Der Mann agiert vorbildlich als Bittsteller für sein Kind (Joh 4,47).

- Er macht sich auf den gut 40 km langen Weg.
- Er setzt seine Hoffnung auf Jesus, weil er von ihm „gehört“ hat.
- Er bittet ihn, zu kommen, weil er aus der körperlichen Nähe auf die körperliche Heilung hofft.

Die Größe der Krankheit erklärt die Dringlichkeit der Bitte. Es geht um Leben und Tod.

e. Jesus sieht ihn – aber nicht nur ihn, sondern auch die vielen Anderen, die in ihm einen Propheten sehen. Er reflektiert die Bitte – und die Reaktion auf das, was Jesus macht: Es ist eine Glaubensfrage (Joh 4,48).

- Das Verhältnis von Sehen und Glauben ist zentral.
  - Nikodemus kommt als Vertreter, die nur aufgrund der Zeichen glauben, zu Jesus – der weiß, dass Wunderglaube nicht trägt (Joh 2,23ff.).
  - Thomas kann nicht glauben, wenn er nicht sieht und berührt (Joh 20,25).
  - Jesus preist diejenigen selig, die nicht sehen, aber glauben (Joh 20,29).Im Schlusssatz wird das Glauben ohne Zeichen, die man selbst sieht, medial konkretisiert: durch das Buch des Glaubens, das der Evangelist schreibt (Joh 20,30f.).

- Was Jesus sagt, spiegelt die Situation, wird aber kontrovers gedeutet.
  - Häufig wird dem Satz ein negativer Sinn unterstellt. Aber dann kann die Fortsetzung nicht erklärt werden: Jesus müsste sich verweigern, hilft aber.
  - Dem Kontext entspricht eine positive Deutung im Sinn einer Feststellung: Glaube gründet sich auf Zeichen. Dann ist darzustellen, wie Jesus die Dialektik der Glaubenshermeneutik aufarbeitet.

Jesus hilft aus Barmherzigkeit – mit dem Vater und seinem Kind, all diejenigen im Blick, die Zeichen brauchen, um an Jesus glauben zu können.

Jesus steht zu seiner Sendung, zu der Zeichen gehören: die über sich selbst hinausdeuten.

f. Der Mann fühlt sich nicht abgestoßen, sondern ermuntert. Er erneuert seine Bitte – und integriert den Glauben: Er bittet, weil er glaubt. Er bitte als Vater, der weiß, dass sein Kind sonst stirbt (Joh 4,49).

g. Jesus erfüllt die Bitte ohne weitere Worte. Er sagt das Leben des Kindes zu: und bewirkt es dadurch, wie sich herausstellen wird (Joh 4,50).

#### 4.3.2 Die Erfüllung – und ihre Perspektive

a. Zu einer regelrechten Heilungsgeschichte gehört die Feststellung des Erfolges. Sie wird hier zu einer Geschichte in der Geschichte – passend zum Zeichen-Charakter der Heilung.

b. Der Erfolg der Gesundung wird dem Vater, der Jesu Wort folgt, schon auf dem Weg von Kana nach Kapharnaum mitgeteilt (Joh 4,51). Die „Knechte“, die sich zu Boten machen, sind die Hausangestellten, auch die Sklaven. Dass es Knechte gibt, zeigt, dass der Beamte zu einer höheren Schichte gehört. Sein Haus, in dem er das Kind zurückgelassen hat, um Hilfe bei Jesus zu suchen, ist traditionell strukturiert; die Botschaft der Knechte ist revolutionär: ein Lichtschein der Auferstehung mitten im Leben – wie später stark ausgeführt bei der Auferweckung des Lazarus.

c. Das Bild der Menschen ist sehr hell. Alle hatten Angst, dass das Kind stirbt; alle freuen sich, dass es lebt. Sie ziehen dem Vater entgegen, damit er schneller die gute Nachricht erfährt.

d. Der Blick der Erzählung richtet sich nicht auf die Freude des Vaters (die vorausgesetzt ist), sondern auf den Zeitpunkt, da die Heilung eingetreten ist (Joh 4,52)

- Die siebte Stunde ist 13 Uhr.
- Der Fußweg von Kapharnaum nach Kana kann mit gut 7 Stunden berechnet werden.

Warum es erst zu Begegnung am folgenden Tag gekommen ist, bleibt offen.

- Offenbar sind die Boten in der Welt der Erzählung nicht losgezogen, bevor sich das Zurückgehen des Fiebers stabilisiert hat. Sie haben, wie es klug ist, noch die Nacht abgewartet und sind dann losgezogen.
- Eine offene Frage der narrativen Chronologie ist aber, warum der Vater nicht direkt nach der Begegnung mit Jesus losgezogen ist. Er wäre nachts noch bei seinem Kind angekommen. Wahrscheinlich hat Johannes gedacht: Der Glaube des Mannes war so groß, dass er nicht sofort losgehen musste, um sich zu überzeugen.

Die Grenzen der historisierenden Plausibilisierung sind deutlich. Sie lassen sich nicht wegdeuten. Die Frage nach dem Zeitpunkt zielt auf die Vollmacht Jesu, die Distanz zu überbrücken.

e. Beim Vater vollzieht sich ein Erkennen, das zum Glauben gehört. Diese Erkenntnis betrifft hier das zeitliche Zusammentreffen: Das Kind beginnt in demselben Moment aus dem Fieber zu erwachen, da Jesus spricht. Jesu Wort hat Wirkung. Er hat der Erzählung zufolge kein regelrechtes Heilungswort ausgesprochen, sondern dem Beamten, dem Vater, eine Zusage gemacht – die trägt. Jesu Wort hat schöpferische Kraft. Es ist das Wort Gottes selbst.

f. Die Wirkung der Erkenntnis ist der Glaube (Joh 4,53) – wie Jesus es vorausgesagt hat (Joh 4,48). Das Glauben hat hier kein Objekt – es bezieht sich auf Jesus und seine Heilssendung, die von Gott autorisiert ist. Dem Glauben des Vaters schließt sich das gesamte Haus an, auch die „Knechte“, die zu Boten geworden waren, sind einbezogen. Das „Haus“ ist die elementare soziale Größe der antiken Gesellschaft; es wird auch zum elementaren Lebensraum derer, die an Jesus glauben. Der Glaube wird nicht als Wunderglaube diskreditiert; vielmehr wird er vom Erzähler identifiziert: Jesus hat Anhänger und Verbündete in Kapharnaum. Später wird von ihnen nicht mehr erzählt – aber nur deshalb nicht, weil das Interesse Jesus gilt und der Glücksmoment, der eingefangen wird, zeigt, welche Heilswirkung Jesus insgesamt ausübt.

#### 4.3.3 Der Kommentar des Erzählers

- a. Der Evangelist kommentiert die Szene, indem er sie dem gesamten Wirken zuordnet.
- Erst nennt die Heilung ein „Zeichen“.
  - Er zählt nach dem „ersten“ Zeichen bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,11; vgl. 4,46) ein zweites, baut also eine Verbindung auf und eröffnet die Serie der sieben Zeichen, die aber nicht weiter aufgelistet werden.
  - Er markiert Galiläa als Ort des Wirkens – im Unterschied zu, aber auch in Verbindung mit „Judäa“, wo er zuvor Jerusalem-Perikopen geschaltet hat: die Tempelaktion (Joh 2,13-23) und das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1-21).

Die Notiz erschließt Bedeutungsperspektiven.

- Das „Zeichen“ ist die Gegenwart des Lebens mitten im Tod, die sich im Leben des Sohnes wie im Glauben des Vaters und seines ganzen Hauses zeigt.
- Die Verbindung mit dem Wunder zu Kana ist die Erschließung elementaren Lebensformen und -wenden (Hochzeit – Elternschaft) mit dem Evangelium.
- Die Platzierung in Galiläa steht für die Öffnung ganz Israels für die lebenspendende Gottesbotschaft, die Jesus bringt.

Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten ist ein weniger stark beleuchtetes, aber leuchtendes Zeichen der Heilssendung Jesu.

- b. Deutungsperspektiven ergeben sich durch die Fokussierung auf Personen.

- Der Sohn lebt, weil Jesus sei tödliche Fieberkrankheit heilt.
- Der Vater glaubt, zusammen mit seinem ganzen Haus: weil Jesus ihm sein Kind zurückgegeben hat.
- Die Knechte finden sich in einer Hausgemeinschaft wieder, die durch den Glauben an Jesus geprägt wird – weil das Kind nicht gestorben ist, sondern lebt.

Im Zentrum steht Jesus. Die Erzählung ist Christologie – ohne Hoheitstitel, aber mit dem starken Zeichen des Lebens.

5. Das dritte Zeichen: Arbeit im Sinne Gottes?

Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5)

a. Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda ist im Johannesevangelium nach der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten das zweite Heilungswunder Jesu. Es ist das erste, das in Jerusalem spielt.

b. Die Heilung löst anhaltende Debatten aus, die ihrerseits zu einer programmatischen Erklärung Jesu führen – der ersten öffentlichen Darlegung seines Anspruchs in Jerusalem.

5.1 Kontext und Struktur.

Jesus jenseits der magischen Therapien

a. Der Schauplatz ist prominent. Lange Zeit gab es keinerlei archäologische Spuren. Inzwischen hat sich dies geändert, durch Ausgrabung der Weißen Väter Anfang des 20. Jh. nahe einer romanischen Kreuzfahrerkerche beim Schaftor, unweit des Tempels. Auch in der Kupferrolle aus Qumran wird der Ort erwähnt. Johannes beschreibt ihn als eine Art Wasserkurort. Nach einer sekundären Textüberlieferung bewegt ein Engel das Wasser, in das dann die Kranken so schnell wie möglich eintauchen müssen, um gesund zu werden. In hasmonäischer Zeit war eine Zisterne entstanden. Später wurde sie ausgebaut und Teil eines kleinen Wassersystems. Nach der Zerstörung von Jerusalem 70 n. Chr. wurde an der Stelle ein Serapis-Heiligtum errichtet. Das könnte ein Indiz dafür sein, dass auch zur Zeit Jesu ein Kurort bestanden hat.

b. Die Heilung ist, wie bei Johannes üblich, Teil eines großen Szenarios, der von erzählten Taten zu erzählten Reden führt. Eine Schlüsselpassage bildet die Befragung des Geheilten durch „die Juden“. Sie knüpft an die Zeitangabe Sabbat an und gibt der Geschichte eine ungeheure Schärfe.

Joh 5,1-9 Die Heilung

Joh 5,10-15 Das Verhör des Geheilten durch „die Juden“

Joh 5,16-18 Das Verhör Jesu durch „die Juden“

Joh 5,19-47 Die Offenbarungsrede Jesu

In den Dialogen und Reden wird das Gewicht der Taten, die Bedeutung der Zeichen, ausgelotet. Hier wird deutlich, dass es sich um die Frage göttlicher Vollmacht handelt.

5.2 Konkurrenzlose Hilfe durch Jesus.

Bedeutungsperspektiven der Heilung Jesu (Joh 5,1-18)

a. Schon die johanneische Komposition zeigt die Vielschichtigkeit der Bedeutungen, die mit der Geschichte verbunden werden können.

b. Problematisiert werden der Geheilte und der Heiler – das Problem sind für den Erzähler die Problematisierer. Ihnen fehlt der Sinn für den Kranken und seine Heilung, auch der Sinn für den Sabbat – und nicht zuletzt der Sinn für Jesus, also auch für den Messias Israels: So stellt Johannes es dar, damit das Handeln Jesu als Zeichen für Gott gedeutet werden kann.

### 5.5.1 Die Heilung (Joh 5,1-9)

a. Die Heilungsgeschichte<sup>29</sup> läuft nach einem Schema ab, das genau zum Aufbau synoptischer Wundergeschichten passt.

Joh 5,1	Die Einleitung
Joh 5,2f.	Der Ort
Joh 5,5	Der Patient
Joh 5,6ff.	Das Therapiegespräch
Joh 5,9	Der Heilungserfolg

Charakteristisch ist, wie ausführlich der Ort beschrieben wird. Er zeigt das Problem des Mannes an – und bildet den Hintergrund der Heilung. Beides wird im Heilungsgespräch besprochen.

b. Der Ort wird – mit dem Zusatz von V. 4 und im Reflex des Problembereiches von V. 7 – nach dem Muster einer antiken Heilstätte beschrieben.

- Die Therapie ist streng orts- und zeitgebunden.
- Die Bewegung des Wassers gibt die Heilungschance: dem ersten, der ins Wasser taucht. Die Vorstellung ist magisch. Durch die (sekundäre) Engelnotiz soll sie theologisch eingeordnet werden.

Die Parallelen weisen eher nach Epidauros und zum Asklepios-Kult als zur Gottesverehrung in Jerusalem. Das spricht eher für als gegen historische Plausibilität.

c. Dass der Mann bereits achtunddreißig Jahre krank ist, zeigt ihn als hoffnungslosen Fall. Jesus ergreift von sich aus die Initiative zur Heilung.

Joh 5,6	Die Frage Jesu
Joh 5,7	Die Krankengeschichte des Menschen im Selbstbericht
Joh 5,8	Das Heilungswort Jesu

Jesus fragt präzise; der Mann antwortet wahrheitsgemäß; Jesus handelt prompt, wie gewünscht. Insoweit scheint die Heilung problemlos zu funktionieren.

d. Durch den Bezug auf den Ort gewinnt die Geschichte Farbe.

- Der Mann beklagt, keinen „Menschen“ zu haben, der ihm hilft. Jesus tritt als dieser Mensch in Erscheinung.
- Das Heilungsgeschehen in Bethesda läuft als Verdrängungswettbewerb. Wer zuerst kommt, mahlt zu erst. Wer zu spät kommt, hat das Nachsehen. Therapie basiert auf gesundem Egoismus.  
Jesus durchbricht diese Konkurrenz. Er heilt den Mann, ohne einem anderen einen Therapieplatz streitig zu machen. Er heilt von den vielen nur diesen einen: *pars pro toto*. Er heilt ihn, weil er es will und weil er es besonders dringend braucht. Die Heilung hängt allein an ihm und seinem Wort.

Anders als in Joh 4 und vielen synoptischen Heilungsgeschichten rekurriert Jesus nicht auf den Glauben des Gelähmten. Sein machtvolleres Wort reicht – nicht unähnlich dem, das er nach Mk 2,11 parr. an den Gelähmten richtet.

---

<sup>29</sup> Vgl. M. Labahn, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin 1999.

5.5.2 *Das Verhör des Geheilten (Joh 5,10-15)*

a. Ähnlich wie in Joh 9 ziehen „die Juden“ den Geheilten ins Verhör. Sie wollen bei Johannes durchweg die Heilung problematisieren. Hier gibt ihnen der Zeitpunkt einen Vorwand: Es war Sabbat. Zuerst wird der Geheilte mit dem Vorwurf belegt, das Ruhegebot am Sabbat zu verletzen, indem er seine Bahre trägt. Das sei verbotene Arbeit. Danach wird Jesus selbst mit dem Vorwurf belegt. Er habe als Arzt gewirkt.

b. Das Verhalten des Geheilten wird unterschiedlich bewertet. Teils gilt er als Denunziant, der Jesus ans Messer liefert, um seine eigene Haut zu retten<sup>30</sup>; teils als Zeuge, der sich nicht wegduckt, sondern zu Jesus steht.<sup>31</sup>

Die Frage ist aber, ob den Evangelisten diese Frage überhaupt näher interessiert. Ihm kommt es darauf an, dass es eine Bindung zu Jesus gibt, der die Sache klärt. Der Gelähmte erkennt Jesus zunächst nicht – woher auch? Erst als Jesus ihm im Tempel begegnet und ihn anspricht, offenbart er sich.

c. *En passant* trifft Jesus den Geheilten wieder und mahnt ihn, nicht mehr zu sündigen (vgl. Joh 8,1-11). Damit ist seine Krankheit nicht auf eine Sünde zurückgeführt (anders als in Mk 2,1-12 parr. beim Gelähmten in Kapharnaum). Vielmehr soll er eine Konsequenz aus seiner Heilung ziehen. Das spricht nicht für einen Verrat, sondern für eine Identifizierung Jesu, die ihm Gelegenheit gibt, auf den Punkt zu kommen.

d. In der Serie der Kranken, die Jesus heilt, werden unterschiedliche Rollen deutlich:

- Der Sohn des königlichen Beamten ist sterbenskrank, wird aber vor dem Sterben bewahrt: durch das Fernwunder der Heilung, die Jesus allein durch sein Wort vollzieht (Joh 4,43-54).
- Lazarus ist bereits gestorben, wird aber von Jesus aus dem Grab herausgerufen, damit er personifiziert wird, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern dass es eine Gegenwart des ewigen Lebens schon hier und jetzt gibt (Joh 11).
- Der Blindgeborene wird mit dem Verdacht konfrontiert, nicht er selbst zu sein, um muss eine aktive Rolle spielen, die ihn Jesus erkennen und sich zu Jesus bekennen lässt (Joh 9).
- Der Gelähmte vom Teich Bethesda ist zur Passivität verurteilt, vor seiner Heilung, aber insofern auch nach ihr, als die Kritiker Jesu ihm keine Möglichkeit bieten, seine neue Beweglichkeit zu genießen: Sie wollen ihn anklagen; er muss sich verteidigen – Jesus bleibt der einzige, der ihm geholfen hat.

So unterschiedlich die Szenarien sind, so groß ist die Spannweite der punktuell sichtbar werdenden Biographien.

---

<sup>30</sup> Vgl. Rainer Metzner, Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens, in: ZNW 90 (1999) 177-193.

<sup>31</sup> Vgl. Johannes Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 191

### 5.5.3 Das Verhör Jesu (Joh 5,16ff.)

a. Im Verhör mit Jesus spitzt sich ein Konflikt zu, der der Grundkonflikt des gesamten Evangeliums ist. Er macht sich, wie z.T. auch in der synoptischen Tradition (Mk 3,1-6 parr.), an einer Sabbatheilung fest. Heilungstätigkeit wird als Arbeit gesehen, die als verboten gilt, wenn nicht akute Notfälle versorgt werden. In Joh 5 verschiebt sich der Fokus vom geheilten Gelähmten, der seine Liege trägt, zu Jesus, der zuerst – ohne namentlich bereits bekannt zu sein – den Mann diese körperliche Tätigkeit zu verrichten befohlen habe und schließlich am Sabbat geheilt, also selbst gearbeitet habe.

b. Vor dem Hintergrund der Erzählung erweist sich der Vorwurf als absurd. Jesus hat ja keinerlei körperliche Anstrengung unternommen, sondern allein durch sein Wort die Krankheit vorgenommen. Aber genau diese performative Kraft zeigt das Problem: Jesus agiert in der Macht Gottes. So klärt er es in V. 17. Im Hintergrund steht die Genesis: Gott hat die Welt durch sein Wort geschaffen. Er ruhte am Sabbat – aber er segnete und erklärt für heilig. So hält er die Welt am Leben. Eben dies, so Johannes, macht Jesus.

c. Die Gegner Jesu verstehen genau, welchen Anspruch Jesus erhebt – und verkennen ihn vollständig, so dass sie ihn aus ihrer Sicht unbedingt ablehnen müssen. Sie sehen Jesus als Blasphemiker, der ein Vorrecht Gottes usurpiert (schärfer noch als in Mk 2,6ff. formuliert). Was sie laut Johannes nicht sehen, dass Jesus nicht etwa Gottes Macht beansprucht, sondern ausübt, weil der Vater und der Sohn in Liebe eins sind (Joh 10,30). Die anschließende Offenbarungsrede (Joh 5,19-47) wird dies offenlegen.

### 5.3 Vollmacht im Widerstreit.

Die Kontroverse über die Heilung Jesu am Sabbat (Joh 5,19-47)

a. Auf das Verhör Jesu (Joh 5,16ff.) folgt direkt eine lange Erklärung, in der Jesus nach dem Johannesevangelium erstmals in freier Rede und voller Öffentlichkeit gegenüber einem kritischen Auditorium seinen Anspruch, seine Sendung und seine Verheißung reflektiert.

- Gegenüber Nikodemus hatte Jesus bereits auf demselben Reflexionsniveau argumentiert – aber nicht in der Öffentlichkeit, sondern in einem nächtlichen Vier-Augen-Gespräch (Joh 3,1-22).
- Der Samariterin am Jakobusbrunnen hatte Jesus gleichfalls den vollen Anspruch und die ungeteilte Heilsverheißung Gottes mitgeteilt – aber abseits der Öffentlichkeit und jenseits der theologischen Kritik (Joh 4,1-42).

Hier wird die Kritik, die im Widerspruch etwas Wichtiges verstanden hat, aufgenommen und dialektisch gewendet.

- Später wird die Erklärung der Volksspeisung in der Synagoge von Kapharnaum folgen – gleichfalls *coram publico* (Joh 6,22-69).
- Überdies wird Jesus nach der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) in immer wieder neuen Anläufen seine Sendung in starken Kontroversen erläutern (Joh 10).

Das theologisch-christologische Niveau ist identisch; die Varianten der Ausführung erklären sich aus der Reflexion der Situationen, in denen Jesus spricht, nachdem er sie selbst herbeigeführt hat.

b. Die Form zeigt die Streitigkeit der Zeichen, die sich aus den Grundfragen des Glaubens ergibt. Nach Johannes provoziert Jesus die Kontroverse, um den Konflikt austragen zu können, wie sich seine Person und Sendung zum Gottsein Gottes und seinem Heilswillen verhalten.

c. Während Jesus sich nach Johannes meist dialogisch äußert, wird hier ein Monolog gestaltet – der aber einen Dialog im Kopf einschließt.

d. Der Gedankengang entwickelt sich in drei großen Schritten.

Joh 5,19-30	Das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn
Joh 5,31-40	Das Zeugnis für Jesus
Joh 5,41-47	Der fehlende Glaube an Jesus

Der zweite Teil verhält sich wie ein Metatext zum ersten: Zuerst klärt Jesus, wie sein Verhältnis zu Gott aussieht, das mit dem Blasphemie-Vorwurf angefragt wird, dann klärt er, wie der Wahrheitsanspruch begründet sein kann und begründet ist, den Jesus im ersten Teil erhebt. Der dritte Teil führt das Kommunikationsproblem weiter, indem die Glaubensfrage gestellt und – *via negationis* – beantwortet wird.

#### 5.3.1 Das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn (Joh 5,19-30)

a. Im ersten Teil seiner Erklärungsrede greift Jesus nach Johannes direkt das Thema auf, das sich nach der kritischen Reflexion seiner Zeichenhandlung stellt. Es geht nicht nur um das Verständnis und die Praxis des Sabbats, sondern in Verbindung damit auch um die Rolle, die Jesus spielt: die Rolle Gottes selbst, wie die Gegner richtig erkennen.

b. Die Auseinandersetzung führt Jesus so, dass er zunächst das Verhältnis selbst und dann seine Wirkungen reflektiert, und zwar dies in derjenigen eschatologischen Perspektive, die seine Zeichen öffnen.

Joh 5,19f.	Die Liebesbeziehung zwischen dem Vater und dem Sohn 19 Die Ohnmacht und Vollmacht des Sohnes 20 Die Liebe des Vaters
Joh 5,21-29	Die eschatologische Wirkung der Liebesbeziehung: Lebensvermittlung durch das Gericht 21 Der Grundsatz: Die Lebensvermittlung durch den Sohn wie durch den Vater 22f. Die Übergabe des Gerichtes durch den Vater an den Sohn – Aspekt: Ehre Jesu 22 Die Übergabe 23 Die Konsequenz: Ehre des Sohnes im Vater 24f. Das ewige Leben im Wort Jesu 24 Die Verheißung des ewigen Lebens 25 Die Verheißung der Auferstehung 26f. Die Gabe des ewigen Lebens durch den Vater an den Sohn - Aspekt: Menschensohn 26 Die Macht des Lebens 27 Die Macht des Gerichtes durch den Menschensohn 28f. Die Vision der Auferstehung aus den Gräbern
Joh 5,30	Die Ohnmacht und Vollmacht des Sohnes im Blick auf das Gericht

Der Gedankengang führt von der theozentrischen Christologie zur christologisch vermittelten Soteriologie, die ihrerseits theozentrisch ist.

#### 5.3.1.1 Die Grundlage des Verhältnisses (Joh 5,19f.30)

a. Auftakt (Joh 5,19f.) und Ausklang (Joh 5,30) bilden einen Rahmen.

b. Jesus markiert die Dialektik seiner Ohnmacht und Macht, die aus seiner Gottesbeziehung resultiert. Der aus sich selbst heraus nichts kann, wirkt durch Gott in dessen Macht (Joh 5,19).

c. Diese Anteilgabe ist in der Liebe des Vaters zum Sohn begründet (Joh 5,20). Liebe (Agape) ist Bejahung: Ich will, dass du bist – und zwar du, nicht ich. Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn ist die Kehrseite der Einheit (Joh 5,20).

d. Zum Schluss wiederholt Jesus diese für die Auseinandersetzung schlechterdings entscheidende Dialektik – mit Bezug auf das zwischenzeitlich eingeführt Thema: das Gericht, das zum ewigen Leben führt – das ewige Leben, das zum Gericht wird und über das Gericht hinausführt (Joh 5,30).

d. Dieser Rahmen verbindet die Rede mit dem Anlass, dem Streit ob der Sabbatheilung, weil direkt die Kritik an einer möglicher Usurpation Gottes aufgenommen wird.

5.3.1.2 Die Wirkung des Verhältnisses: Eschatologie des ewigen Lebens aus dem Gericht

a. Die Liebe des Vaters zum Sohn (Joh 5,20) strahlt aus – durch Jesus. Dies führt zur Vermittlung des ewigen Lebens: durch das Gericht hindurch bereits hier und jetzt. Dieses Lebensmotiv im Schatten und jenseits des Todes spiegelt das Zeichen, das Jesus mit der Heilung des Blindgeborenen gesetzt hat: Dass der Mann laufen kann, wird zum Bild für die Auferstehung von den Toten mitten im Leben. Dass Jesus am Sabbat handelt, greift die jüdische Tradition des eschatologischen Sabbats auf, der das kommende Paradies vorwegnimmt, indem er an das verlorene Paradies erinnert.

b. Die Theozentrik der Macht und Ohnmacht (Joh 5,19f.) bleibt voll erhalten. Sie wird auf die Macht der Auferstehung übertragen (Joh 5,21), weil sie die Spitze der Lebensvermittlung zeigt, die am Teich Bethesda gerade stattgefunden hat. Der „Sohn“ handelt nach dem Vorbild des Vaters, denn er handelt in seinem Namen, in seinem Auftrag, in seiner Macht.

c. Die Vollmacht des Sohnes folgt aus der Übertragung der Gerichtsmacht an den Sohn (Joh 5,22) – entsprechend den eschatologischen Mittlergestalten der jüdischen Apokalyptik, wie der „Menschensohn“ in Dan 7 und Dan 12 beispielhaft zeigt. Der Aspekt ist hier, vom vorhergehenden Kontext abgeleitet und auf die erzählte Situation bezogen, die Ehre, die dem Sohn wie dem Vater gegeben werden soll, also seine Anerkennung als Sohn Gottes, die sich zum Bekenntnis aussprechen soll. Die „Ehre“ ist der Glanz, den die Person ausstrahlt, so dass sie Anerkennung findet. Jesus strahlt den Glanz Gottes aus und soll, ganz Mensch, als Gott Anerkennung finden (Joh 20,28: „Mein Herr und mein Gott“).

d. In der Aufnahme der grundlegenden Zusage wird variiert (Joh 5,26ff.):

- Es bleibt bei der theozentrischen Übergabe der Macht des Vaters an den Sohn, deren Grund Liebe ist (Joh 5,20).
- Es verschiebt sich der Fokus vom Gericht (Joh 5,22) zuerst auf das ewige Leben (Joh 5,26), in der das Gericht eine Schlüsselrolle spielt, entsprechend der johanneischen Heilsdramatik: Gericht im Horizont des Lebens, Leben nicht ohne Gericht, Gericht um des Lebens willen.
- Die Notwendigkeit, Jesus die Ehre Gottes zu erweisen (Joh 5,23), wird in die Bekenntnisaussage überführt, dass Jesus der „Menschensohn“ ist.

- Die Gestalt hat eine doppelte Wurzel:

- bei Ezechiel der Prophet als Mensch,
- bei Daniel der göttliche Richter menschengleich.

Diese Prägung bestimmt bereits die synoptische Tradition des vollmächtigen, leidenden, auferstandenen und wiederkommenden Menschensohnes.

- Bei Johannes ist der Menschensohn Mittler zwischen Himmel und Erde (Joh 1,51; 3,13f. – 6,27.62f. – 9,35 – 12,24; 13,1).

Der „Menschensohn“, dem das Gericht übertragen wird, ist im Johannesevangelium Jesus als Gesandter Gottes, der einerseits von Gott herabkommt, um Gottes Gaben zu spenden, andererseits zu Gott hinaufsteigt, um den Menschen einen Platz bei Gott zu bereiten.

Die Variation dient der christologischen Fundierung der Eschatologie.

e. Den Mittelteil bilden christologische Spitzensätze Jesu, die Konsequenz aus der Macht-Übertragung durch Gott, den Vater, ziehen und Konsequenzen der eschatologischen Heilsvermittlung vorbereiten (Joh 5,24f.). Zwei Amen-Worte markieren die zentralen Aussagen.

- Das erste Wort (Joh 5,24) markiert die präsentische Eschatologie:
  - Schon vor dem physischen Tod, mitten im irdischen gibt es ewiges Leben.
  - Das Endgericht, das mit der apokalyptischen Tradition des Judentums und der synoptischen Tradition Jesu eingespielt wird, ist für diejenigen, die bereits jetzt das ewige Leben haben, kein Ort der Unterscheidung von Gut und Böse mehr, sondern dieses Gerichts ist bereits im Rahmen der Heilsvermittlung vorverlegt.

Das Medium, am ewigen Leben Anteil zu erlangen, ist der Glaube: weil er bejaht, dass Gott Jesus liebt und ihm, dem Menschen, alles, also auch das Gericht in die Hand gegeben hat, das dem ewigen Leben dient.

- Das zweite Wort (Joh 5,25) baut eine für das Johannesevangelium typische Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft auf (vgl. Joh 5,28f.). Die „Stunde“, die angekündigt wird, ist traditionell die des Jüngsten Tages. Hier aber hat die Stunde bereits geschlagen: Die Auferstehung, von der Jesus hier spricht, ist bereits geschehen. Die Antizipation in der Gegenwart negiert jedoch nicht das kommende Ereignis in der transzendentalen Zukunft. Aber die johanneische Eschatologie lässt sich nicht ohne weiteres auf einer Zeitskala abbilden. Das Gericht vollzieht sich vielmehr in der Zeit.

Die christologische Selbstoffenbarung als Mittler des Lebens, der von Gott selbst in diese Position und Aufgabe gestellt worden ist, begründet den Anspruch Jesu, am Sabbat so zu wirken, wie Gott wirkt: nämlich zugunsten des Lebens und gegen den Tod (Joh 5,17).

e. Der eschatologische Ausblick (Joh 5,28f.) wird nicht selten als Nachtrag einer Redaktion gesehen, die angetreten sei, die präsentische Eschatologie futurisch-eschatologisch aufzubrechen. Aber er passt komplementär zur früheren Erklärung in der christologischen Selbstoffenbarung Jesu (Joh 5,24f.). Wird dort im Horizont der Zukunft die Gegenwart beleuchtet, so hier im Horizont der Gegenwart die Zukunft.

- Käme es nur auf den Glauben hier und jetzt an, würde dies Tod für die allermeisten Menschen bedeuten – im Widerspruch zur Liebe Gottes.
- Käme es nur auf die zukünftige Auferstehung an, bliebe unklar, was der Glaube jetzt schon bewirkt.

Die Heilszusage gilt dem Glauben nicht exklusiv, sondern positiv. Wer glaubt, darf jetzt schon hoffen – und wird sich nicht wundern, wenn der Jüngste Tag kommt und diejenigen, die – so das archaische Bild – aus den Gräbern erstehen, denselben kritischen Prozess der Heilsvermittlung durchlaufen wie diejenigen, die es mitten in ihrem Leben bereits erfahren haben.

### 5.3.2 Das Zeugnis für den Sohn (Joh 5,31-40)

a. Im zweiten Teil der erzählten Rede wird die Glaubwürdigkeitsfrage angesprochen, die notwendig beantwortet werden muss, wenn wahr, gut und hoffnungsvoll sein soll, was Jesus im ersten Teil über seine Heilssendung, das ewige Leben (bereits hier und jetzt) zu vermittelt, ausgesagt hat.

b. Eines Zeugnisses bedarf es, wenn eine wichtige Angelegenheit weder durch eine stringente Beweisführung aufgrund geklärt und anerkannter Voraussetzungen durchgeführt werden kann noch eine Behauptung stehen bleiben kann, weil ihr andere Aussagen widersprechen. Ein Zeugnis besteht in einer Aussage, die durch Erfahrung gesättigt ist und durch die Richtigkeit die Wahrheit des Bezeugten beweist. Die Zeugenvereinnahmung vor Gericht ist der typische Fall.

Wenn es um Gott geht, kann kein Beweis aufgrund von Voraussetzungen geführt werden, die unabhängig von Gott bestehen würden, weil Gott, wenn es ihn gibt, alles bestimmt, auf das Zeugnis und den Zeugen resp. die Zeugin.

c. Der Redeteil ist dadurch strukturiert, dass die mögliche, erwünschte und faktische Zeugniskraft verschiedener Personen und Instanzen differenziert diskutiert werden.

Joh 5,31f.	Grundsatz und Grundproblem: Selbstzeugnis und Gotteszeugnis
Joh 5,33ff.	Problemlösung – Schritt 1: Johannes der Täufer als Zeuge
Joh 5,36	Problemlösung – Schritt 2: Das Zeugnis der Werke
Joh 5,37f:	Problemlösung – Schritt 3: Das Zeugnis des Vaters
Joh 5,39f.	Medium Das Zeugnis der Schriften

Das Problem ist klar: Jesus redet so von Gott, wie nur Gott es verifizieren kann. Das Problem ist jedoch kein Dilemma, weil es Zeugenaussagen gibt, die zwar keine Beweise, aber Indizien liefern.

d. Der Grundsatz: Jesus muss von Gott reden – und kann es nur, wenn er Gottes Autorität in Anspruch nimmt. Er ist der Exeget Gott (Joh 1,18). Er weiß, wer Gott ist und was er zu sagen hat – aber wer weiß, dass er weiß und nicht nur behauptet, in Gottes Namen zu sprechen? Zu Beginn markiert Jesus das Grundproblem. Er muss sprechen – als Zeuge. Steht er allein und spricht er nur im eigenen Namen, ist sein Zeugnis *eo ipso* falsch.

e. Der erste Zeuge, den Jesus anführt, ist der Täufer Johannes.

- Bereits im Prolog wird er als „Zeuge“ eingeführt, der nicht selbst „das Licht“ ist, das die Dunkelheit erhellt, aber auf dieses Licht verweist (Joh 1,6ff.).
- Das öffentliche Wirken Jesu wird durch die Verkündigung des Täufers vorbereitet, die als „Zeugnis“ ausgewiesen ist (Joh 1,19-34). Das Bekenntnis zu Jesus, dem „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29), und „Sohn Gottes“ (Joh 1,34) kulminiert dieses Zeugnis.
- Im Anschluss an das nächtliche Glaubensgespräch mit Nikodemus steht bei Johannes ein Zeugnis, in dem Johannes sich als „Freund“ des Bräutigams darstellt (Joh 3,22-26). Es gibt keine Konkurrenz zu Jesus, aber eine sehr enge menschliche und theologische Beziehung.

Der Täufer ist für den Evangelisten die Speerspitze der Glaubensgeschichte Israels.

f. Jesus kann sich nicht von Menschen abhängig machen, selbst vom Täufer nicht, weil er von Gott zu sprechen hat. Deshalb verweist er jetzt, ohne zu dementieren, was er zuvor gesagt hat, auf seine „Werke“ (Joh 5,21 – 7,3; 9,4). Auch die Jünger haben das Glaubensproblem – auch sie werden von Jesus auf seine „Werke“ verwiesen (Joh 14,10ff.). Gemeint sind in erster Linie die „Zeichen“, die er setzt, als Verdichtungen seines gesamten Tuns. Sie verifizieren seine Worte, in denen die Zeichen als Werke Gottes gedeutet werden. Nur Jesus kann die Zeichen setzen, aber sie verweisen nicht nur auf ihn selbst, sondern beziehen die Menschen ein, die von ihnen profitieren und die sie beobachten, diskutieren, deuten können. Die Zeichen dienen nicht der Selbstdarstellung, sondern der Verherrlichung Gottes.

g. Schritt 3 der Problemlösung führt deshalb konsequent zu Gott selbst.

- Die positive Aussage: Gott, der Vater, der Jesus gesandt hat, ist der Zeuge Jesu. Dieses Zeugnis besteht in genau dem Zeugnis, das Jesus ablegt. Das eingangs markierte Problem ist also notwendig exakt die Kehrseite seiner Lösung (Joh 5,37).
- Christologischer Hintergrund ist Joh 1,18: Selbst Mose hat nicht Gott selbst, sondern nur seine Stimme gehört und Gott nicht gesehen, sondern nur seinen Rücken, sein verborgenes Angesicht. Für Jesus aber, als Eingeborener selbst Gott, wird das Sehen und Hören Gottes in Anspruch genommen – Ausdruck seiner Einheit mit dem Vater (Joh 10,33).
- Die Abgrenzung mit „ihr“ bezieht sich nicht auf ganz Israel, sondern auf diejenigen, die Jesus zur Rechenschaft ziehen wollen, aber ihrerseits Rechenschaft vor Gott ablegen müssen. Keiner kann sich auf Privatoffenbarungen beziehen; deshalb steht ihnen kein recht zu, Jesus die Offenbarung des Vaters abzusprechen.

Der Verweis auf Gott löst die Paradoxie der Offenbarung nicht auf, sondern deckt sie auf.

h. Der abschließende Verweis auf die Schriften (Joh 5,39f.) benennt ein Medium, das eine Verständigung ermöglichte, aber strittig bleibt, weil der hermeneutische Schlüssel fraglich ist.

- Diejenigen, die Jesus wegen seiner Sabbatpraxis und seines Christus-Anspruchs kritisieren, sehen sich als Sachwalter Heiliger Schrift, der Bibel Israels. Sie erforschen sie, weil sie – nach Johannes: zu recht – überzeugt sind, „in ihnen das ewige Leben“ zu finden, nämlich das lebendige Wort Gottes, das ihnen in den Worten von Menschen begegnet.
- Jesus qualifiziert die Schriften als Gotteswort im Modus der Verheißung, die auf den Messias und damit auf ihn selbst verweisen. So legt er selbst die Schrift aus: Sie kann nicht aufgelöst werden (Joh 10,35).

Die Schrift wird allerdings für Jesus gemäß dem Johannesevangelium missverstanden, wenn sie nicht als Zeugin einer Hoffnung gelesen wird, die Jesus bewahrheitet.

i. Die Hermeneutik des Zeugnisses ist ein hermeneutischer Zirkel – es kommt darauf an, in die Kreise des Verstehens hineinzukommen. Dies gelingt durch den Glauben, der das Wort Gottes im Munde Jesu hört. Indikatoren sind: das Zeugnis des Johannes und das Zeugnis der „Werke“.

5.3.3 *Der fehlende Glaube an Jesus (Joh 5,41-47)*

- a. Die Gottesfrage wird als Glaubensfrage gestellt – und dadurch beantwortet, dass der Unglaube, den Jesus offenbart, analysiert wird.
- b. Der Passus ist so aufgebaut, dass zentrale Motive aus den vorhergehenden Redepartien aufgenommen und gebündelt werden.

Joh 5,41-44	Eine Frage der Ehre
41	Die Ehre Jesu
42-44	Die Ehrsucht der Kritiker Jesu
42	Das Fehlen der Liebe Gottes
43	Die Ablehnung der Ehre Jesu
44	Das Suchen nach eigener Ehre
Joh 5,45ff.	Eine Frage des Glaubens
45	Die Anklage nicht durch Jesus, sondern durch Mose
46	Das Vertrauen auf Mose
47	Das Zeugnis des Mose für Christus

Wieder ist es so, dass der zweite Teil den ersten reflektiert:

- Der erste Teil nimmt eine kritische anthropologische Analyse vor, die verheerende Fehleinstellungen im Gottesverhältnis gerade bei denen aufdeckt, die sich auf Gott berufen, wenn sie Jesus und seine Heilungstätigkeit am Sabbat (Joh 5,1-9) ablehnen (Joh 5,10-16).
- Der zweite Teil begründet die Problematik im Selbstbild in Problemen der Schrifthermeneutik, die an der Person des Mose festgemacht werden (vgl. Joh 5,39f.).

Es bleibt bei der Kritik, die die Kritik an Jesus spiegelt und dadurch verschärft wird, dass Gott ins Soiel gebracht wird, verbunden mit der unstrittigen Autorität des Mose.

5.3.3.1 Ehre, wem Ehre gebührt

- a. Ehre ist eine basale Kategorie des antiken (und modernen) Menschenbildes.
  - Ehre ist nicht nur Respekt, der gezollt, und Anerkennung, die gewährt wird. Ehre ist jene Würde, die mit dem Personsein verbunden ist und nach sozialer Resonanz sucht.
  - Aus der Spannung zwischen der Würde und dem Image der Person resultieren massive Konflikte, die aggressiv werden, wenn die Spannung nicht analysiert wird und entweder überzogenes Selbstwertgefühl verändert oder mangelnde gesellschaftliche Reputation hergestellt wird.

Ehre gewinnt transzendente Dimensionen im Rahmen des biblischen Welt- und Menschenbildes: Gott begründet die Ehre.

b. Das Gegenteil ist Schande: verweigerte Anerkennung oder selbstverschuldete Würdelosigkeit. Schande zu erleiden, ist grausam – ob verdient oder unverdient (nach den herrschenden Maßstäben).

c. Jesus soll in Schande geraten – wollen seine Kontrahenten. Aber er hat Ehre – nämlich jene, die Gott selbst eignet. Von Menschen kann sie verkannt werden. Aber sie wird deshalb nicht zerstört. Jesus bezieht sich in seiner Ehre exklusiv auf die Anerkennung, den Respekt durch Gott, mehr noch; auf die Liebe Gottes zu ihm. Dies macht ihn von Menschen unabhängig.

d. Was Jesus seinen Kontrahenten laut Johannes vorwirft, ist, nicht selbst-, sondern fremdbestimmt in ihrem Reden von Ehre zu sein.

- Sie haben insofern Gottes Liebe „nicht in“ sich, als sie zwar von ihm gehört, sie aber nicht internalisiert haben – was sie an der Ablehnung Jesu zeigt (Joh 5,42).
- Sie nehmen Jesus genau deshalb nicht an, weil er seine Ehre bei Gott sucht – die sie bei sich selbst suchen: weshalb jeden von ihresgleichen eher als Messias anerkennen würden als den, der es ist (Joh 5,43).
- Glaube setzt voraus, Ehre bei Gott einzulegen; daran fehlt es. Deshalb trübt sich der Blick für Jesus nicht (Joh 5,44).

Die Vorwürfe sind massiv und radikal – wie die gegen Jesus selbst.

#### 5.3.3.2 Glaubwürdigkeit auf dem Prüfstand

a. Die Glaubensverweigerung zieht das Gericht auf sich. Aber Jesus klagt nicht an: Er ist nicht gekommen, zu richten, sondern zu retten. Freilich ist deshalb das Gericht nicht obsolet; es ist heilsnotwendig.

b. Mose selbst, auf die Ankläger Jesu sich berufen, ist der Ankläger der Ankläger. Vorausgesetzt ist die *interpretatio Christiana*, die Jesus nach Johannes sich selbst zu eigen macht.

c. Es ist richtig, die Hoffnung „auf Mose“ zu setzen. Aber dann muss man Mose folgen: der seinerseits auf Jesus Christus hinweist. Dies ist die – von den Gegnern abgelehnte – christologische Deutung der Bibel Israels. Sie entspricht der Verwurzelung Jesu im Judentum, in Israel, in der Schrift.

d. Die gesamte Rede endet mit einer rhetorischen Frage – die das Glaubensproblem anspricht und aufdeckt, dass es nur im Glauben gelöst werden kann.

6. Das vierte Zeichen:

Mehr als genug für alle. Die Speisung des Volkes (Joh 6,1-15)

a. Die „wunderbare Brotvermehrung“, wie sie traditionell heißt, gehört zu den beliebtesten, aber auch zu den am meisten umstrittenen Erzählungen, die Jesu Macht ins Bild setzen: seine Sorge um die Menschen, seine Fähigkeit, echte Hilfe zu leisten, seinen Willen, die Jünger zu etwas zu befähigen, was sie von sich aus nicht können.

b. Das Johannesevangelium baut einen eigenen Kontext auf, um das Zeichen zu platzieren. Dieser Kontext ist allerdings außergewöhnlich nahe an der synoptischen Komposition, weil auch bei Markus, Matthäus und Lukas auf die Speisung der Seewandel folgt. Der Vergleich spiegelt die Besonderheiten des Evangeliums.

6.1 Kontext und Struktur.

Der See von Tiberias als Schauplatz des Wirkens Jesu

a. In der Perikope zuvor war Jesus in Jerusalem, am Teich Bethesda (Joh 5,1-40). Der Schnitt in Joh 6,1 ist hart – insbesondere im Blick auf „das andere Ufer“. Aus diesem Bruch hat die ältere Exegese teils eine Kapitelumstellung abgeleitet. :Joh 6 soll vor Joh 5 gestanden haben. Aber das bleibt spekulativ.

b. Jesus agiert am See von Tiberias, mitten in Galiläa –wie zuvor in Kana (Joh 2,1-11) und von Kana aus über eine Fernwirkung in Kapharnaum (Joh 4,43-54). Es ist das am intensivsten auserzählte Beispiel für sein Wirken in Galiläa. Es ergibt sich eine hintergründige Verbindung zum Osterevangelium in Joh 21, das gleichfalls am See von Tiberias spielt und den Fischerberuf der Jünger aufruft.

c. Die Struktur lässt drei Hauptteile erkennen:

Joh 6,1-4	Die Situation
6,1	Der Weg Jesu
6,2	Die Nachfolge des Volkes
6,3	Der Rückzug Jesu und seiner Jünger auf den Berg
6,4	Die Zeit: Die Nähe zum Paschafest
Joh 6,5-13	Die Handlung Jesu
6,5a	Der Blick Jesu
6,5-9	Das Gespräch mit den Jüngern
6,5b-7	Das Gespräch mit Philippus
5b	Die Frage Jesu Blick
6	Der Kommentar des Evangelisten
7	Die zweifelnde Gegenfrage des Philippus
6,8f.	Der Hinweis des Andreas
6,10	Die Gabe Jesu für das Volk
6,10	Die Anweisung Jesu an das Volk, sich zu setzen
6,11	Das Gebet Jesu und die Verteilung des Brotes
6,12f.	Die Anweisung Jesu, das Brot zu sammeln: 12 Körbe
Joh 6,14f.	Die Reaktion des Volkes und die Gegenreaktion Jesu
14	Die Anerkennung Jesu als Prophet durch das Volk
15	Der Rückzug Jesu

d. Die Erzählung ist so aufgebaut, dass die Beziehung zwischen Jesus und dem Volk im Vordergrund steht.

- Zuerst ist sie von der Begeisterung des Volkes für Jesus und der Sorge Jesu um das Volk geprägt,
- dann vom Willen des Volkes, aus Begeisterung Jesu habhaft zu werden, und dem Entschluss Jesu, sich diesem Zugriff zu entziehen.

Im Zentrum der Erzählung wird die Beziehung zwischen den Jüngern und Jesus thematisiert, die nicht unproblematisch, aber kooperativ ist.

e. Die Gedankenführung zeigt, dass nicht das *Wie*, noch nicht einmal das *Dass* der Speisung im Fokus steht, sondern ihre Wirkung

- Sie erzeugt eine Zustimmung, die in Aggressivität umzuschlagen droht: Jesus entzieht sich.
- Sie erzeugt Fragen, insbesondere bei den Jüngern, die offen bleiben.

Das „Zeichen“ schreit nach einer Deutung – sie wird vor dem Hintergrund der problematischen Zustimmung des Volkes im Dialog Jesu mit diesem Volk in der Synagoge von Kapharnaum gegeben, löst aber dramatische neue Fragen aus.

## 6.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.

Varianten der gleichen Geschichte (Mk 6,30-44 par.; 8,1-10 par.)

- a. Keine Erzählung ist im Neuen Testament häufiger überliefert als die Volksspeisung.
- Bei Markus finden sich zwei Varianten (Mk 6,30-44; 8,1-10),
  - bei Matthäus ebenso (Mt 14,13-21; 15,32-39).
  - Lukas überliefert eine einzige: die der ersten bei Markus und Matthäus entspricht (Lk 9,10-17).
  - Johannes hat gleichfalls eine, die der bei allen drei Synoptikern entspricht.

Die Vielfalt der Überlieferung spricht nicht unbedingt für die Historizität des Geschehens, wohl aber für die Intensität der vom Glauben inspirierten Erinnerung an das Brot und den Fisch, die Jesus im Überfluss an die Menschen aus dem Volk Israels verteilt, die ihn hören.

- b. Alle Überlieferungen haben ihre je eigene Charakteristik.

- *Typ 1*

*Mk 6,32-44 par. Mt 14,13-21; Lk 9,10-17*

Jesus macht die Menschen, die als verlorene Schafe zu ihm kommen, durch sein Gebet aus freien Stücken zur Mahlgemeinschaft des eschatologischen Gottesvolkes, indem er ihnen durch seine Jünger 5 Brote und 2 Fische austeilte, um 5000 Männer mit ihren Familien zu speisen, so dass mehr als genug da ist und noch 12 Körbe voll Brot von den Jüngern eingesammelt werden.

- *Typ 2*

*Mk 8,1-10 par. Mt 15,32-39*

Jesus erbarmt sich der Not der Menschen, indem er durch seine Jünger, obwohl sie es nicht glauben können, die 7 Brote und einige Fische, indem er betete, an 4000 Menschen austeilte, so dass mehr als genug für alle da ist und noch 7 Körbe übrig bleiben, die von den Jüngern aufgesammelt werden.

Typ 1 passt zur Speisung von Juden am Westufer, Typ 2 zur Speisung von Heiden am Ostufer des Sees – wenn man von einem israelitischen, jüdischen Standpunkt aus das Evangelium Jesu betrachtet.

- c. Johannes variiert Typ 1:

- Jesus schenkt den vielen Menschen, die er vom Berg aus inmitten seiner Jünger anschaut,
- Nach seinem Dankgebet
- aus freien Stücken Nahrung in Hülle und Fülle,
- indem er trotz der Skepsis, die Philippus ausdrückt
- 5 Brote und 2 Fische,
- die ihm durch ein Kind gebracht werden, auf das ihn Andreas aufmerksam macht,
- an 5000 Männer mit ihren Familien austeilte, artikuliert,
- so dass von seinen Jüngern 12 Körbe voll Brot eingesammelt werden können.

Die johanneische Variante hebt am stärksten die Souveränität Jesu hervor.

### 6.3 Fünf Brote und zwei Fische.

Bedeutungsperspektiven des Speisungswunders (Joh 6,1-15)

a. Wegen ihrer Popularität zieht die Speisungsgeschichte – in allen Varianten – das besondere Interesse der Forschung auf sich. Verschiedene Deutungen werden zur Diskussion gestellt.

- Die patristische Exegese sieht das *Wunder der Eucharistie* dargestellt: Das Brot, von dem immer mehr als genug für alle da ist, ist die Eucharistie. Wer vom irdischen Brot isst, soll auf den Hunger nach dem ewigen kommen; wer vom eucharistischen Brot isst, wird nie mehr Hunger auf Gott haben, ohne dass der irdische Hunger sakralisiert würde.

In der Synagogenpredigt Jesu wird der Bezug zum eucharistischen Brot hergestellt (Joh 6,56ff.). Aber vom Brot, das Jesus am See von Tiberias austeilte, ist es qualitativ unterschieden, wie die Rede sagte: Die Volksspeisung ist etwas anderes als die Eucharistie. Das Verhältnis gilt es eigens zu klären.

- Die Theologie nach der Aufklärung präferiert ein *Wunder der Moral*: „Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt.  
So richtig allerdings der Aufruf zum Teilen ist, so wenig wird aus der Geschichte, die den festlichen Moment feiert, ein Imperativ.
- Die evangelische und katholische Apologetik des 19. Jh. rechnet mit einem *Wunder der Natur*: Jesus durchbreche ein Naturgesetz – was er nur als Gott könne.

Für die Evangelisten ist Jesus der Sohn Gottes – aber er wirkt als solcher nicht, indem er Naturgesetze temporär außer Kraft setzt, sondern so, dass er nimmt, was da ist, und durch sein Gebet Überfülle schafft.

Deutungen, die diese Aporien vermeiden, laufen über die Narrationen. Sie rücken Jesus ins Bild

- als Hirte seines Volkes (Mk 6,32-44 par. Mt 14,13-21; Lk 9,10-17),
- als Retter in der Not (Mk 8,1-10 par. Mt 15,32-39),
- als Brot des Lebens (Joh 6).

Die narrative Christologie ist unterschiedlich ausgeformt., aber durchweg profiliert.

b. Wie ein Gleichnis ist auch die symbolträchtige Speisungsgeschichte nicht auf eine einzige Deutung festzulegen, die alle anderen Deutungen falsifizierte. Ähnlich wie bei Gleichnissen ist die Deutung aber auch nicht beliebig. Kriterien sind vielmehr: der Bezug auf Jesus, die Passung zur Story, die Integration der Motive.

### 6.3.1 Die Situation (Joh 6,1-4)

a. Die Situation entsteht durch die Wanderungen Jesu, die Johannes noch intensiver als die Synoptiker ausgestaltet hat.

- In Jerusalem führt Jesus theologisch hoch komplexe Gespräche, immer wieder auf mit führenden Vertretern des Judentums, wie den Pharisäern.  
In Galiläa ist immer auch Volkes Stimme gefragt, schon bei der Hochzeit zu Kana.
- In Jerusalem kreisen die Taten und Worte Jesu um den Tempel; sie sind an prominenten Orten mit hohem Symbolwert platziert.  
In Galiläa agiert Jesus zum einen auf offenem Feld und im ländlichen Raum, zum anderen in der Synagoge.

Durch die starke Fiktion entsteht eine hohe Plausibilität.

b. Es folgt viel Volk: Denn die Attraktivität Jesu ist sehr groß. Die Motivation ist in Galiläa wie in Jerusalem (Joh 2,23ff.): Die Zeichen Jesu ziehen an. Im Text steht Plural. Der Brückenschlag rückwärts nach Kana (und Kapharnaum) gelingt mit wenigen Worten. Gegen Wunderglauben ist nichts einzuwenden – wenn er nicht lediglich Wunderglauben bleibt. Das Problem wird sich im Lauf der Geschichte vertiefen.

c. Die Szene – Jesus mit seinen Jüngern auf dem Berg, das Volk am Fuß – erinnert zwar an die Bergpredigt (Mt 5,1f.). Aber die engeren Spuren führen zu Mk 6,31f. Dort wird erzählt, dass Jesus sich mit seinen Jüngern zurückgezogen habe, damit sie nach der Missionswanderschaft ausruhen. Hier hingegen baut Jesus eine Distanz auf, die wohlbegründet ist: Er zögert nicht, zu schauen und zu schenken (Joh 3,5). Aber er weiß um die Problematik des Fanatismus.

d. Die Zeitangabe – Pascha – lenkt den Blick zurück und nach vorn.

- Der Blick zurück blendet die Tempelaktion Jesu ein (Joh 2,13-22.23ff.).
- Der Blick voraus reicht bis zu Lazarus (Joh 11,35) und weiter bis zum letzten Wirken Jesu in Jerusalem (Joh 12,1-11).

In der Nähe des jetzt gemeinten Paschafestes ist Jesus nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa. Jerusalem besucht er erst wieder beim Laubhüttenfest (Sukkot), einem Herbstfest (Joh 7,2). Dass er nicht zum Paschafest, das im Frühjahr gefeiert wird, nach Jerusalem gezogen ist, spricht nicht für eine innere Distanz, wie die anderen Pilgerbesuche beweisen. Vielmehr ist es eher umgekehrt: Jesus bringt Galiläa das Pascha nahe. Der Genitiv „der Juden“ spiegelt nicht eine Distanz der Christen zu den Juden, die ihr Paschafest feiern würden, während die Christen auf Ostern umgeschwenkt wären. Vielmehr ist es eine Zuordnung, die den religiösen Gehalt des Festes betont, seine zentrale Bedeutung für das Judentum, die vom Johannesevangelium geteilt wird. Das Speisungswunder verlagert das Paschafest ins Freie.

### 6.3.2 Die Handlung Jesu (Joh 6,5-13)

a. Jesus stellt dadurch eine Situation her, dass er auf die Menschen schaut, die nicht mit ihm und den Jüngern zusammen in der Einsamkeit sind, sondern weiterhin auf „Zeichen“ hoffen, um ihrem Glauben Nahrung geben zu können. Dieser Blick ist nicht nur Diagnose, sondern auch Erwählung.

b. Entscheidend ist das Gespräch mit seinen Jüngern, das nicht zu einem Ergebnis führt und dennoch den Ansatz einer Lösung bringt.

### 6.3.2.1 Das Gespräch mit Philippus und Andreas (Joh 6,5-9)

a. Philippus und Andreas sind Jünger im Johannesevangelium mit eigenen Charakteristika, auch wenn sie keine Biographie bekommen.

b. Philippus darf nicht mit dem Evangelisten Philippus verwechselt werden.

- Er kommt – wie Andreas und Simon (Petrus) – aus Betsaida, am Nordufer des Sees gelegen.
- Er ist Jünger des zweiten Tages (Joh 1,43f.). Jesus ruft ihn auf dem Weg vom Jordan nach Galiläa in die Nachfolge. Er seinerseits verbindet Nathanaël mit Jesus (Joh 1,45-49).
- Nach Joh 12,21f. ist er ein Brückenbauer zu den „Griechen“, die Jesus sehen wollen – auch wenn sie sich bis Ostern gedulden müssen, um aktiv mit dem Evangelium bekannt gemacht zu werden.
- Nach Joh 14,8 äußert er die fromme Bitte, Jesus möge ihm und den Jüngern Gott zeigen – ohne gemerkt zu haben, dass er ihn im Menschen Jesus schon sieht.

Philippus ist kein „ungläubiger Thomas“, aber ein Apostel – nach den Synoptikern gehört er zu den Zwölfen – mit zwar viel gutem Willen, aber auch viel Bedenken, die ihn blockieren.

c. Andreas ist ein Jünger Jesu des ersten Tages (Joh 1,40), zusammen mit einem geheimnisvollen „anderen“ Jünger, dem Lieblingsjünger vermutlich (Joh 19,35 u.ö.).

- Beide sind Jünger des Täufers Johannes gewesen, der aber in Jesus, den er getauft hat, das „Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29), erkannt hat und deshalb seine Jünger zu Jesus führt (Joh 1,35ff.)
- An Andreas wendet sich Philippus, um den Griechen einen Weg zu Jesus zu bahnen (Joh 12,22).

Andreas ist nach dem Johannesevangelium der Erstberufene, nicht Simon Petrus. Er folgt dem Aufruf Jesu: „Kommt und seht“ (Joh 1,39).

d. Beide Jünger sind Juden, die griechische Namen tragen. Für Johannes macht sie dieser Umstand als Kommunikatoren interessant.

6.3.2.1.1 *Der Dialog mit Philippus (Joh 6,5b-7)*

a. Philippus wird von Jesus zuerst gefragt. Die Voranstellung dreht die Reihenfolge der Berufung um. Sie folgt dem Prinzip der Steigerung: Andreas ist näher an der Lösung als Philippus.

b. Jesu Frage zielt auf das „Woher“ – nicht auf das Ob. Diese Fragerichtung spielt Gott ein, indirekt.

- Der Evangelist klärt, dass Jesus nicht aus Unsicherheit gefragt hat, sondern um seinen Jünger zu prüfen (πειράζω). Das Wort heißt hier nicht: „versuchen“ (was es sonst heißen kann). Vielmehr gibt Jesus Philippus die Chance, sich in einer Krise zu beweisen. Dies ist ein Strukturprinzip der johanneischen Nachfolge. Die große Probe wird die Passion sein.
- Philippus antwortet sehr vernünftig: Die Speisung würde Jesus und seine Jünger überfordern, wenn sie finanziert werden müsste. 200 Denare sind 200 Tageslöhne eines einfachen Arbeiters (vgl. Mt 20,1-16); sie würden nur reichen, den ersten Hunger zu stillen. Gebraucht würde mehr. Von Luxus könnte keine Rede sein.

Die Frage zielt nicht darauf, Philippus zu desavouieren. Sie hebt vielmehr die Unmöglichkeit einer natürlichen wie einer ökonomischen Lösung der Aufgabe hervor. Philippus ist in der Schule Jesu, um zu lernen, wie geht, was nicht geht: wenn Gott seine Hand im Spiel hat.

6.3.2.1.2 *Das Angebot des Andreas (Joh 6,8f.)*

a. Andreas meldet sich von sich aus – und weist die Lösung, indem er das Problem zu markieren meint. Auch er hat die Frage Jesu an Philippus im Ohr – und beweist seine Solidarität mit seinem Kollegen, indem er ein Angebot macht.

b. Das Kind, das Andreas ins Licht holt, gehört zu den Vielen, die Jesus nachfolgen – offenbar Eltern mit ihren Kindern. Woher Andreas das Kind – Junge oder Mädchen – kennt, wird nicht gesagt. Die Figur zeichnet sich in die sehr positiven Kinderportraits aller Evangelien ein.

- Brot und Fisch sind Alltagsnahrung der Menschen an See von Galiläa.
- Fünf Brote und zwei können der Proviant für eine Familie gewesen sein.

Dass das Kind als Einziges ein wenig Nahrung dabei hatte, ist nicht gesagt. Der steht vermutlich *pars pro toto*. Es droht nach Johannes ja auch keine Hungersnot. Jesus will vielmehr von sich aus das Volk speisen.

c. Andreas meint: Viel zu wenig für die Vielen. Er hat damit Recht. Jesus tadelt ihn nicht im Mindesten – so wie auch Philippus nicht kritisiert wird. Aber Jesus wird aus dem, was zu wenig ist, mehr als genug für alle machen.

6.3.2.2 *Die Gabe Jesu für das Volk (Joh 6,10f.)*

a. Jesus fordert die Jünger auf, das Volk sich lagern zu lassen. Sie haben eine Mittlerfunktion – aber anders als nach den Synoptikern. Sie teilen nicht direkt das Brot aus, sondern teilen Jesu Weisung mit.

b. Der Ort ist keine Wüste – im Gegenteil: Er ist ein kleines Paradies. Das grüne Gras erinnert an die Augen, in die Gott, der Hirte, sein Volk führen wird (Ps 23). Durch den Verweis auf das Gras entsteht eine ebenso subtile wie sublimale Verbindung mit dem Exodus – was wiederum zum Pascha fast. Die Oase ist der *locus amoenus*.

c. Die Zahl 5000 entspricht dem Typ 1 der synoptischen Tradition: 5 x 1000 ist die Pointe, angelehnt an die Zahl der Brote. Es gibt keinen signifikanten Symbolwert. Die Assoziation: sehr viele. Gezählt werden nur die Männer. Es kommen nach johanneischer Zählung leicht 20.000 Menschen zusammen: Wichtig ist nur, dass die Dimension markiert wird.

d. Jesus handelt, indem er nach Johannes zweierlei tut, nachdem er das Brot – hernach die Fische – genommen hat:

- Er betet: Das griechische Wort hat mit der Eucharistie zu tun, der Danksagung, die zum jüdischen Tischgebet gehört (und hier keine sakramentale Bedeutung hat). Im Rückblick von Joh 6,23 ist das Dankgebet Jesu das Entscheidende.
- Er verteilt das Brot: Er teilt es auf. Das Geheimnis der Fülle ist das Teilen. Seine Jünger werden nicht erwähnt: Alle Menschen, erzählt Johannes, werden von Jesus direkt bedient.

Das geteilte Brot, für das er Gott dankt, verweist auf Jesus selbst – wie die anschließende Rede in der Synagoge von Kapharnaum zeigen wird. Die Identifizierung ist aber schon in der Erzählung selbst angelegt.

e. Die Menschen essen vom Brot und von den Fischen „so viel sie wollten“. Es wird nicht nur dem Mangel abgeholfen, sondern Überfluss geschaffen. Das Teile ist ein Luxus, weil mehr als genug für alle da ist. Niemand muss darben, weil auch andere etwas haben sollen. Vielmehr können alle, die essen, auch die anderen gesättigt sehen: Es ist die Lebensfülle des Gottesreiches, die Jesus ins Werk setzt.

f. Nicht nur die johanneische Geschichte, sondern auch die synoptische Tradition lässt die Erinnerung an das Brotwunder des Elischa (2 Kön 4,42ff.). In einer ganzen Serie von prophetischen Machttaten. 20 Gerstenbrote nähren 100 Mann: Auch hier wird die Unmöglichkeit beschworen, die dann aber doch zur Wirklichkeit wird. Im Vergleich wirken die neutestamentlichen Erzählungen gesteigert, ohne dass von christologischen Kopien gesprochen werden dürfte.

#### 6.3.2.3 Die Einsammlung (Joh 6,12f.)

a. Jesus beauftragt die Jünger, zu sammeln, was übriggeblieben ist.

- Die Jünger sind Jesu Helfer. Sie können nichts von sich aus tun, aber Jesus unterstützen.
- Der Auftrag spiegelt den Überfluss der Gabe.
- Das Sammeln respektiert die Kostbarkeit der Speise.

Der Grund des Sammelns: Das Brot soll nicht verderben. Es ist also nicht das Himmelsbrot der Ewigkeit, sondern das irdische Brot der Zeitlichkeit. Das Sammeln dient – unausgesprochen – dem weiteren Konsum: Die Brotkörbe werden zu Brotkammern, aus denen die Hungernden genährt werden können.

b. Die Jünger tun vorbildlich, was Jesus ihnen aufgetragen hat.

- Die 12 Körbe stehen für die 12 Stämme Israels – ein Bild der Ganzheit.
- Die Körbe werden gefüllt, ohne dass irgendjemand von der Festgesellschaft auf irgendetwas hätte Verzicht geleistet haben müssen.

Der Kontrast zu den 5 Broten wird eigens hervorgehoben. Eine natürliche Erklärung gibt es nicht. Das markiert die Erzählung.

### 6.3.2 Speisung des Volkes und Eucharistie

- a. Es gibt eine alte Auslegung, die eine Verbindung zur Eucharistie knüpft.
- Die Spur ist im Johannesevangelium gelegt, das nach der Volksspeisung und dem Seewandel von einem intensiven Gespräch berichtet, das Jesus in der Synagoge von Kapharnaum mit jüdischen Landsleuten über das Manna und das Brot vom Himmel führt, am Ende über sein Fleisch und Blut (Joh 6,51-59).
  - Eucharistische Züge finden aber viele auch schon in der Erzählung selbst: hier wie dort ein festliches Mahl, hier wie dort gesegnetes Brot, hier wie dort der Gastgeber Jesus,  
von dem es nach Markus bei der ersten Speisung heißt „Er nahm ... und schaute zum Himmel und segnete und brach die Brote und gab sie ...“ (Mk 6,41),  
nach der zweiten: „Er nahm die sieben Brote und dankte und brach sie und gab sie...“, ähnlich wie beim Letzten Abendmahl.
- Das Abendmahl ist ein Mahl – wie die Volksspeisung. Daraus erklären sich kulturell, auch religiös, die Gemeinsamkeiten.

Die Auslegung braucht nicht exklusiv gemeint zu sein; sie setzt aber bei der Symbolik des erzählten Geschehens an.

- b. Allerdings gibt es gravierende Unterschiede.
- Beim Letzten Abendmahl werden Brot und Wein gereicht, hier Brot und Fisch – wie sonst nur noch beim österlichen Morgenmahl nach dem reichen Fischfang im Johannesevangelium (Joh 21,9-14).
  - Das Letzte Abendmahl feiert Jesus „in der Nacht, da er ausgeliefert wurde“ (1Kor 1,23), das galiläische Festmahl an einem Abend nach erfüllten Tagen der Verkündigung.
  - Das Letzte Abendmahl hält Jesus mit den Zwölf, die ihm trotz ihres schwachen Fleisches wegen ihres willigen Geistes auf dem Weg der Jüngerschaft bis nach Jerusalem gefolgt sind, die Speisung aber auf freiem Feld mit der unübersehbaren Zahl aller, Männer, Frauen und Kinder, die sich von Jesus anziehen, zum Teil aber auch wieder abschrecken lassen.
  - Beim Letzten Abendmahl empfangen seine Jünger Brot und Wein, um selbst zu essen und zu trinken; hier empfangen sie nach Markus, Matthäus und Lukas die Gaben, um sie weiter auszuteilen, während Jesus nach Johannes selbst das Verteilen übernimmt.
  - Beim Letzten Abendmahl und in der Eucharistie der Kirche gibt es nur ein Brot (1Kor 10,16f.), bei der Speisung aber fünf und sieben Brote, von denen schließlich zwölf und sieben Körbe eingesammelt werden.

Die Unterschiede erklären sich aus dem Kontext. In der Sprache der Dogmatik: Das Letzte Abendmahl hat sakramentalen Charakter, die Volksspeisung symbolischen.

- c. Die Volksspeisung und das Letzte Abendmahl sind also nicht in eins zu setzen; so ist auch das Brot, das Jesus am See Genesareth allen schenkt, nicht der eucharistische Leib Christi. Es bleibt eine Spannung zwischen dem Mahl der tausende und dem Mahl der Zwölf. Aber diese Spannung reißt nicht auseinander, sondern baut ein starkes Energiefeld auf, in dem beides besser zu verstehen ist: das Letzte Abendmahl und die Speisung der Menge. Der Weiße Sonntag hängt mit Ostern und Pfingsten zusammen, mit jedem Sonntag und mit jedem Alltag. Die Volksspeisung zeigt, dass es auch liturgisch noch andere Mahlformen geben kann (und sollte) als die Hochform der Eucharistiefeier.

### 6.3.3 Die Reaktion des Volkes und die Gegenreaktion Jesu

a. Eine typisch johanneische Variante entwickelt der Zug. Zunächst scheint es, dass Jesus mit der Speisung einen triumphalen Erfolg erzielen würde, der ihn aufs Podest hieven würde; dann zeigt sich, dass genau dieser Erfolg in den Abgrund führte, wenn Jesus sich nicht entzöge.

b. Das Volk reagiert in genau dem Modus, der die Menschen zur Nachfolge Jesu geführt hatte: Glaube aufgrund von Zeichen. So hat Jesus das Volk ins Auge gefasst und gespeist, so muss er sich aber auch entziehen.

c. Dass die Menschen in Jesus den Propheten sehen. Die Bezeichnung ist kein eingeschränktes Bekenntnis.

- Die Samariterin erkennt, dass Jesus „Prophet“, weil er ihr die Wahrheit ihres Lebens gesagt hat (Joh 4,19).
- Jesus nennt sich einen Propheten – im Blick auf seine Ablehnung in seiner Heimat (Joh 4,44).
- Später nennen Jesus die Menschen in Jerusalem, die auf seiner Seite stehen, einen Propheten (Joh 7,40; vgl. 7,52).
- Der Blindgeborene bekennt Jesus als Propheten (Joh 9,17).

Jesus ist Prophet als der Messias, der Gottes Wort verkündet. Insofern sind die Galiläer auf der richtigen Spur.

d. Desto härter ist die Wende. Jesus entzieht sich denen, die meinen, ihm die denkbar größte Ehre zu geben. Der Grund besteht darin, dass sie seiner habhaft werden wollen, indem sie als Prophet identifizieren. Jesus kennt sie aber nach Johannes besser, als sie sich selbst kennen.

- König ist der Messias.
- Der Königstitel wird bis in die Passionsgeschichte hinein zu einem (Joh 12,13.15; 18,33.37.39; 19,3.12.14f.19.21).

Der Prophet als König – der König als Prophet: In der jüdischen Messias Hoffnung kann beides zusammenpassen. Die Vermischung kann aber auch tödlich werden.

e. Jesus entzieht sich, um sich neu zuwenden zu können. Beides führt zum Disput in der Synagoge von Kapharnaum.

#### 6.4 Brot vom Himmel

Debatten in der Synagoge von Kapharnaum (Joh 6,22-59)

a. Nach dem Zwischenstück des Seewandels (Joh 6,16.21) nimmt Jesus die Spannungen zwischen der Erwartung des Volkes, ihn zum König zu machen (Joh 6,15), und seiner eigenen Sendung auf, die ihn das Brot vom Himmel schenken und der König von Israels sein lässt. Diese Spannung wird in der Synagoge von Kapharnaum aufgearbeitet.

b. Die Perikope ordnet sich in die heilsdramatische Architektur des Evangeliums ein: Jesus löst tiefe Krisen aus, weil er unverhüllt seinen Anspruch artikuliert. Dies führt zum Widerspruch, der nicht zu-, sondern aufgedeckt wird. Die Kontroversen führen zur Scheidung. Diese Scheidung zielt aber nicht auf die ewige Verdammung, sondern auf das ewige Leben. Die Krise wird dadurch aufgelöst, dass die Unglaublichkeit der Lebensverheißung Gottes zur Sprache kommt, deren Größe und Tiefe Fassungslosigkeit auslösen, gerade bei denen, die von Gott überzeugt sind. Aus demselben Grund zielt die eschatologische Krise aber auf eine eschatologische Lösung, die das ewige Leben bedeutet.

##### 6.4.1 Der Kontext

a. Die vorherstehenden Erzählungen sind doppelt präsent:

- der Seewandel einleitend unter dem Aspekt, wo Jesus sein mag und kann – und dass der Zustrom des Volkes ungebrochen ist (Joh 6,22-25), dem Jesus sich nach der Speisung des Volkes entzogen hat (Joh 6,14f.),
- die Volksspeisung durchgehend, weil das Brotmotiv prägend ist, das von Jesus selbst aufgegriffen wird, indem er die Problematik sowohl der Motivation aufdeckt, ihn zu suchen (Joh 6,26f.)

Das verbindende Meta-Thema ist die Spannung zwischen dem Zuspruch, den Jesus auslöst, und dem Glauben, den er finden will.

b. Im Anschluss an das Gespräch in der Synagoge wird die Krise des Glaubens Schritt für Schritt zugespitzt.

- In der Synagoge selbst wird der Widerspruch herausgearbeitet, den Jesus Anspruch, Brot des Lebens zu sein, bei den Juden auslöst.
- Nach der inkarnationstheologischen Zuspitzung (Joh 6,51: „Fleisch“) dringt das Murren in den Jüngerkreis vor: Die Härte der Rede Jesu stößt ab; es kommt zur Abwendung vieler (Joh 6,60-64).
- Die Frage, die deren Antwort in die verbliebenen Jünger hineinspiegelt, führt zum Messiasbekenntnis, das Petrus bei Johannes nicht in Caesarea Philippi, sondern mitten in Galiläa spricht. Es ist nicht auf die Person allein gerichtet („Du bist der Messias“), sondern auch auf sein Wort („Du hast Worte ewigen Lebens“).

Jesus löst eine Krise im Jüngerkreis aus – die reflektiert, wie hart die Herausforderung des Glaubens ist. Petrus stellt sich auf die richtige Seite, die Seite Jesu.

c. Wer auf Seiten Jesu stehen will, muss sich deshalb auf die Seite Petri stellen. Dessen Krise kommt bei Johannes erst in der Passion.

- Auch diejenigen wenigen, die sich jetzt auf die Seite Jesu stellen, werden kein geschlossener Block bleiben. Für diese Scheidung steht Judas Iskarioth.
- Johannes zeichnet ihn als Verräter (Joh 13,26-30), in den der Teufel gefahren ist (Joh 6,70f.; vgl. Joh 13,2), so dass er zum Betrüger geworden ist (Joh 124ff.; vgl. 13,29). Er ist der „Sohn des Verderbens“ (Joh 17,12). Ob darauf nach Johann es folgt, dass er ewiglich verloren ist, ist allerdings nicht so klar, wie es vielen scheint, weil Judas Verderben bringt, Jesus aber Heil.

#### 6.4.2 Die Textstruktur

- a. Die Szene in der Synagoge von Kapharnaum ist ein Dialog. Jesus hält keine Predigt, sondern stellt sich dem Zuspruch, dessen Ambivalenz er aufdeckt.
- b. In der Kontroverse zeichnet sich der Anspruch Jesu ab, der zur Debatte steht.

Joh 6,22ff.	Der Vorspann: Das Volk auf der Suche nach Jesus
Joh 6,25ff.	Der erste Gesprächsgang: Die Suche nach Jesus und die Speise zum ewigen Leben
25	Die Frage der Suchenden
26f.	Die Antwort Jesu
26	Die Problematisierung der Suche nach Zeichen
27	Die Alternative: Gottes Werk
Joh 6,28f.	Der zweite Gesprächsgang: Gottes Werk: Der Glaube an Jesus
28	Die Frage des Volkes nach den Werken Gottes
29	Die Antwort Jesu: Der Glaube
Joh 6,30-33	Der dritte Gesprächsgang: Das Manna und das Brot vom Himmel
30f.	Die Frage des Volkes nach dem Manna (Ps 78,24)
32f.	Die Antwort Jesu: Das Brot vom Himmel
Joh 6,34-40	Der vierte Gesprächsgang: „Ich bin das Brot“
34	Die Bitte des Volkes um das Brot vom Himmel
35-40	Die Antwort Jesu: Selbstoffenbarung als Brot
Joh 6,41-51	Der fünfte Gesprächsgang Das ewige Leben als Geschenk Gottes
41f.	Das Murren der Juden wegen der Person Jesu
43-51	Die Antwort Jesu: Die Anziehungskraft Gottes
Joh 6,52-58	Der sechste Gesprächsgang: Das Fleisch Jesu für das Leben der Welt
52	Der Protest der Juden wegen des Fleisches Jesu
53-58	Die Antwort Jesu: Das Fleisch des ewigen Lebens
Joh 6,59	Die redaktionelle Ausleitung

Der Gesprächsgang intensiviert die Auseinandersetzung. Jesus reagiert auf Wünsche und Bitten des Volkes, die sich in Erwartungen und Vorbehalte verwandeln, weil Jesus nicht tut, was die Menschen wollen, sondern ausdrückt, was er will. Das Problem entsteht dadurch, dass Jesus unendlich mehr gibt, als die Menschen sich erhoffen. Sie meinen, klare Horizonte des Heiles mit Hilfe der Bibel ermessen zu können und machen mit dem Verweis auf den Exodus auch das Wichtigste geltend, was Israel zum Volk Gottes macht, stellen sich aber nicht vor, dass Jesus den Horizont unendlich ausweitet, um das ewige Leben schenken zu können. Schritt für Schritt wird deshalb das Problem herausgearbeitet, wie Jesus, ein Mensch von Fleisch und Blut, der Retter sein kann, der das ewige Leben verkörpert und vermittelt.

6.4.3 *Der Vorspann: Das Volk auf der Suche nach Jesus (Joh 6,22ff.)*

- a. Der Evangelist spielt mit dem Wissen und Nichtwissen, wenn er die Volksmenge beschreibt, die nach wie vor Jesus sucht, der sich ihr aber entzogen hat. Der Evangelist setzt voraus, dass sich die Menschen nach wie vor am Ort der Volksspeisung befinden. Sie wird von einigen Kommentaren am Ostufer ausgemacht, aber nach V. 23 hat sie in der Nähe von Tiberias am Westufer stattgefunden. Mithin ist bei der Überquerung nicht an eine West-Ost, sondern eher eine Süd—Nord-Passage gedacht.
- b. Die Menge hat alles genau beobachtet, sowohl das Wegfahren der Boote der Jünger als auch, dass Jesus nicht mitgefahren ist. Sie sieht auch, dass noch ein Boot frei ist – Zeichen, dass Jesus nicht mit dem Boot gefahren ist. Ihr bleibt jedoch das Wesentliche, der Seewandel (Joh 6,16-21), verborgen.
- c. Es kommt zu einer wunderbaren Bootvermehrung wie zuvor zu einer wunderbaren Brotvermehrung. Es sind genug Boote für alle da, die sich aus der Gegen von Tibers über den See, weil es schneller geht, auf den Weg nach Kapharnaum machen, wie sie – zu Recht – Jesus vermuten, der von Kana aus den Sohn des königlichen Beamten in Kapharnaum geheilt hat (Joh 4,43-54).
- d. Das Ziel des Vorspanns ist die Begegnung. Jesus hat sich dem Volk nicht entzogen, um sich von ihm abzuwenden, sondern um sich ihm als er selbst zuzuwenden. Deshalb ist die verstärkte Anziehung die dialektische Wirkung des Rückzugs, den Jesus ermöglicht und mit dem Seewandel ausfüllt.

6.4.4 *Der erste Gesprächsgang (Joh 6,25ff.):*

*Die Suche nach Jesus und die Speise zum ewigen Leben*

- a. Das Volk bringt sein Unverständnis zum Ausdruck (Joh 6,25) – das aber die Anziehungskraft Jesu nicht mindert, sondern eher steigert. Die Leute fragen nicht nach dem Wie, sondern dem Wann, weil ihnen das Glaubensgeheimnis des Lebens Jesu verborgen geblieben ist.
- b. Jesus geht nicht auf das Niveau der Frage ein, sondern leuchtet deren Hintergrund aus. Dies geschieht doppelt.
  - Zuerst problematisiert Jesus die Suche des Volkes (Joh 6,26). Ihr Grund besteht nicht darin, dass die Leute das „Zeichen“ der Speisung als Zeichen gesehen haben, mithin als Hinweis auf Gottes Herrlichkeit mitten in der menschlichen Mittelmäßigkeit; vielmehr wollen sie irdisches Brot in Hülle und Fülle haben, also umfassend und immer ihre elementaren Bedürfnisse befriedigen.
  - Sodann weist Jesus die Alternative (Joh 6,27): Es gibt eine Speise „zum ewigen Leben“; diese Speise ist eine Gabe: ein Lohn. Es gibt sie der Menschensohn – und es wird sich herausstellen, dass der Geber die Gabe selbst ist.

Für die himmlische Speise soll gearbeitet werden, nicht nur für die irdische.

- c. Mit der Eröffnung ist das Thema der Debatte gesetzt:
  - Jesus übt nicht nur Kritik, sondern wird konstruktiv.
  - Jesus will den Menschen zeigen, was sie suchen, wenn sie Jesus suchen, um ihm zu ihrem König zu machen.

Die populäre Zustimmung zu Jesus ist dialektisch ambivalent, so ist auch die Zusage Jesu dialektisch – aber nicht ambivalent, sondern transzendent.

6.4.5 *Der zweite Gesprächsgang: (Joh 6,28f.)  
Gottes Werk: Der Glaube an Jesus*

a. Das Volk will verständig sein und greift das Motiv der Arbeit auf (Joh 6,28). Es bezieht sie konsequent auf das Werk Gottes: also sein Wirken, die Welt zu erschaffen, zu erhalten und zu retten. Dieses „Werk“ – diese Arbeit – Gottes braucht die menschliche Mitarbeit. Mit jener Leistungsgerechtigkeit, die in der Reformation – zu Recht – problematisiert worden ist, hat die Frage nichts zu tun. Sie wird sich deshalb als problematisch erweisen, weil die Leute das Werk Gottes zu kennen meinen und nur nach ihrer eigenen Arbeit fragen. Das Werk Gottes aber wird ihnen Jesus erst offenbaren.

b. Die Antwort Jesu dreht die Perspektive um: Die Menschen können nur deshalb für und mit Gott arbeiten, weil Gott an, in und mit ihnen arbeitet. Diese Arbeit Gottes ist der Glaube: Er ist zu 100 % Gnade und zu 100 % Freiheit. Er ist jene Antwort von Menschen auf Gottes Wort, die Gott selbst wirkt. Der Glaube öffnet die Augen für die Zeichen Gottes. Mit Glaubensfrage ist die Gottesfrage gestellt – die sich als Frage nach der Identität Jesu, des Menschensohnes stellt.

6.4.6 *Der dritte Gesprächsgang (Joh 6,30-33):  
Das Manna und das Brot vom Himmel*

a. Das Volk will den Hinweis Jesu konstruktiv aufgreifen, baut aber dadurch ein Widerspruchspotential auf, dass die Leute Jesus auf ihre eigenen Erwartungen festlegen wollen.

- Jesus hatte von ihnen erwartet, dass sie seine „Zeichen“ als solche sehen lernen – was im Glauben geschieht (Joh 6,26). Daraus wird eine Zeichenforderung – wie sie auch in der synoptischen Tradition überliefert und von Jesus immer strikt abgelehnt wird (Mk 8,11ff. parr.): denn Jesus wirkt kein Legitimationswunder, weiß er doch, dass Wunder gar nichts beweisen und dass ein Spektakel alles zeigen würde, nur nicht in selbst. .
- Jesus hat von einer Speise gesprochen, die keinen Hunger mehr aufkommen lässt (Joh 6,27). Das Volk erinnert sich an das Manna in der Wüste (Ex 16) und deutet es mit Ps 78,24 als „Brot vom Himmel“.

In der Kombination beider Reaktionen verschärft sich die Frage der Glaubwürdigkeit Jesu im Horizont der Glaubensgeschichte Israels.

b. Die Antwort Jesu leugnet nicht die Bedeutung des Manna-Wunders für die Befreiung Israels unterscheidet aber das, was es bewirkt, von dem, was es bedeutet.

- Das Brot in der Wüste ist dadurch von Mose gegeben worden, dass er es erbeten hat. Also ist nicht Mose selbst der Geber, sondern Gott, der Vater. Deshalb kann nicht Gott von Mose, sondern nur Mose von Gott her verstanden werden.
- Das „wahre“ Brot, auf das die Exodusgeschichte verweist, ist Jesus selbst, der Menschensohn. Im Griechischen ist das Bild klarer als im Deutschen, weil dort „Brot“ männlich ist. Das „Was“ wird zum „Wer“.

Jesus entwickelt Schritt für Schritt seine persönliche Offenbarung. Er greift dadurch die Faszination, die ihm entgegenschlägt auf, und wendet sie ins Christologische.

6.4.7 Der vierte Gesprächsgang (Joh 6,34-40:  
„Ich bin das Brot“

a. Erneut will das Volk sehr positiv und konstruktiv reagieren (Joh 6,34): Jesus hat ihm gezeigt, dass es nicht nur das Manna gibt, an das sich die Menschen aus Israel erinnern, sondern auch die Hoffnung auf das „wahre Brot“. Diese Verheißung will das Volk erfüllt sehen. Es hat verstanden, dass Jesus der Geber, aber nicht, dass er zugleich die Gabe ist.

b. Die Antwort Jesu ist hoch komplex: Er offenbart sich selbst als Brot vom Himmel.

Joh 6,35-40 Die Antwort Jesu: Selbstoffenbarung als Brot	
35	Das Ich-Bin-Wort: Die Zusage des Brotes mit der Verheißung für die Glaubenden
36-40	Die Auslegung des Ich-bin-Wortes
36	Der negative Fall: Unglaube
37-40	Der positive Fall: Glaube
37	Die Gabe des Vaters und die Annahme durch Jesus
38f.	Der Heilswille Gottes in der Sendung Jesu
38	Der Gehorsam Jesu
39	Der Wille Gottes
40	Die Heilsverheißung des Glaubens

Die Verse sind ein kleines „Kompendium joh Theologie“ (Schnelle, Joh 172). Sie handeln davon, wie Jesus als Brot vom Himmel das Leben schenkt.

6.4.7.1 Das Ich-bin-Wort (Joh 6,35)

a. Die sieben Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind Spitzensätze neutestamentlicher Christologie, als Bildworte.

6,35	„Ich bin das Brot des Lebens“ (vgl. 6,41.48.51).
8,12; 9,5	„Ich bin das Licht der Welt.“
10,7.9	„Ich bin die Tür.“
10,11.14	„Ich bin der gute Hirt.“
11,25	„Ich bin die Auferstehung und das Leben.
14,6	„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“
15,1	„Ich bin der wahre Weinstock.“

Überdies findet sich absolutes *ego eimi* in 6,20; 8,24.58; 13,19; 18,5.6.8.

b. Die Basis der Ich-bin-Worte ist die alttestamentliche Offenbarungsformel Gottes: „Ich bin“. Sie begegnet entweder in der absoluten Form oder in einer kennzeichnenden Ergänzung. Das Pathos der alttestamentlichen Offenbarungsformel liegt darin: dass Gott sich offenbart (was alles andere als selbstverständlich ist), also sich erkennbar, ansprechbar, auch verwundbar macht; dass er seinen Namen, sein Ich, seine Identität offenbart (Ex 3,14).

Im griechischen Judentum ist aus der alttestamentlichen Offenbarungsformel abgeleitet worden, dass Gott allein alles Sein gebührt, dass nur er im vollen Sinn des Wortes „Ich“ sagen kann.

c. Schon vorjohanneisch ist die Ich-bin-Formel – gerade in ihrer absoluten Form – christologisch appliziert worden, so in der Selbstoffenbarung Jesu beim Seewandel Mk 6,52 (im Griechischen steht nur *ego eimi*). Die Pointe: Jesus ist die Epiphanie Gottes. In Jesus offenbart Gott sich selbst.

d. Die Ich-bin-Worte sind eminente Selbst-Identifikationen Jesu, die seine Gottessohnschaft voraussetzen und seine absolute Heilsbedeutung zur Sprache bringen. Sie offenbaren sowohl seine Einheit mit dem Vater (Joh 10,30) als auch die radikale Hingabe seines ganzen Lebens für die Rettung der Verlorenen und, mehr noch: für ihre Anteilgabe am ewigen Leben Gottes.

e. Im Gegensatz zu den Gleichnissen Jesu, die mit einer Fülle farbiger Bilder aus der Alltagswelt arbeiten, konzentriert sich die Metaphorik des Johannesevangeliums und speziell der Ich-bin-Worte auf ganz wenige, aber zentrale Symbole wie „Brot“, „Licht“, „Tür“, „Hirt“, „Weg“, „Weinstock“ und Urworte wie „Leben“ und „Wahrheit“. Diese Symbole sind als Archetypen tief in der Religionsgeschichte verwurzelt, haben aber allesamt auch starke Anklänge in der alttestamentlichen Theologie. Die Archetypik macht die Ich-bin-Worte zu Brücken zwischen Religionsgeschichte und Biblischer Theologie; sie schafft Anknüpfungspunkte zum Verstehen für Menschen, die nicht schon durch die Schule biblischer und neutestamentlicher Theologie gegangen sind, lässt sie aber nicht im „Vorhof der Heiden“ stehen, sondern geleitet sie bis ins „Allerheiligste“ des Neuen Testaments.

f. Die Ich-bin-Worte sind jeweils genau auf den Kontext und in ihrer Abfolge auf das Gesamt des Evangeliums abgestimmt.

- „Brot“ (6,35.52) nimmt nicht nur die „wunderbare Brotvermehrung“, d.h. die Speisung des Gottesvolkes mit den überreichen Lebensgaben Gottes auf (6,1-15), sondern auch die Brotrede, die beim Hunger des Volkes beginnt und über das Manna (6,49) bei der Eucharistie endet (6,52-58). Jesus gibt nicht nur etwas, sondern sich selbst - zum Leben der Welt.
- „Licht“ (8,12) bereitet nicht nur die Offenbarungsrede über die Blindheit des Unglaubens wie der Sünde und die Helligkeit des Glaubens wie der Liebe vor (8,12-59), sondern auch das Wunder der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Jesus stößt diejenigen, die die Finsternis mehr lieben als das Licht (3,19; vgl. 1,5), nicht in die absolute Dunkelheit zurück, sondern spendet ihnen das Lebens-Licht Gottes.
- „Tür“ und „Hirte“ (10,7.9.11) ist Jesus als derjenige, der Juden wie Heiden das Tor zum Reich Gottes öffnet und ihnen seine Gemeinschaft schenkt. Er öffnet nicht nur die Tür, sondern ist diese Tür, weil er das Heil nicht nur zeigt, sondern bringt.
- „Auferstehung“ und „Leben“ (11,25) ist Jesus als derjenige, der Lazarus aus dem Grabe holt und damit nicht nur die endzeitliche Auferstehung der Toten antizipiert, sondern die Gegenwart des Heiles mitten im Leben der Glaubenden verheißt: Der Tod hat schon jetzt keine Macht mehr über sie, weil Jesus die Glaubenden und Liebenden auf die Seite des Lebens zieht.
- „Weg“ (14,6) ist Jesus als derjenige, der seine irdische Sendung durch den Weg ans Kreuz und über das Kreuz durch seinen Hinübergang zum Vater vollendet (vgl. 13,1f). Als „Weg“ ist Jesus „Wahrheit“, weil er nicht nur mit seinen Worten, sondern mit seinem ganzen Lebens-Geschick Zeugnis ablegt von der Liebe Gottes; als „Weg“ ist Jesus Leben, weil er zum Vater geht, um die Jünger durch seinen Tod und seiner Auferstehung Anteil nehmen zu lassen an jener Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die zur Sendung Jesu geführt hat (3,16) und alles Heil in sich birgt.
- „Weinstock“ (15,1) ist Jesus als derjenige, der in Gemeinschaft mit den Jüngern, seinen „Freunden“ lebt (15,1); so wenig die Jünger, losgelöst von Jesus irgend etwas tun können, so sehr gibt Jesus ihnen die Lebenskraft, die sie brauchen.

#### 6.4.7.2 Die Auslegung des Ich-Bin-Wortes

a. Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums sind allesamt einladend und anspruchsvoll zugleich. Sie geben zu erkennen, dass Jesus von Gott her und auf Gott hin mehr als genug, nämlich alles zum Heil der Welt getan hat und dass er davon in einer klaren, einfachen, verständlichen Sprache handelt, die durch sein Tun gedeckt ist. Sie fordern aber auch heraus, diesem Jesus Folge zu leisten und sich von ihm die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, schenken zu lassen.

b. Dieser Anspruch wird in seiner Heilsdramatik durch die Auslegung herausgearbeitet.

- zuerst – kurz – negativ (Joh 6,36),
- dann positiv (Joh 6,37-40).

Allein der Umfang zeigt das Gewicht: Jesus ist nicht gekommen, um zu richten, sondern um zu retten (Joh 3,16; 12,47; vgl. 5,22f.27.30).

c. Das Problem des Volkes wird darin gesehen, dass es trotz der Zeichen, die es gesehen hat, nicht glaubt (Joh 6,36). Der Unglaube ist nicht selbsterklärend, sondern braucht eine Erklärung, da Jesus es an nichts hat fehlen lassen, was Gott in der Welt sichtbar macht.

d. Jesus gibt die Erklärung – aber nicht, indem er den Unglauben, sondern indem er die Genese des Glaubens (Joh 6,40) erklärt. Diese Erklärung erfolgt in drei Schritten.

- Schritt 1 (Joh 6,37): Gott wartet nicht, bis Menschen zu ihm kommen, sondern gibt selbst – und zwar so, dass er zu Jesus kommen lassen wird, der seinerseits niemanden abweist.
- Schritt 2 (Joh 6,38f.): Jesus stößt deshalb niemanden ab, weil er den Willen Gottes tut. Dieser Wille ist universaler Heilswille. Jesus befolgt ihn, indem er die Kraft seiner eigenen Auferstehung wirken lässt – im Vorgriff und im Rückgriff. Meist wird mit „auferwecken“ übersetzt, was nicht falsch ist. Aber präziser ist: aufstehen lassen.
- Schritt 3 (Joh 6,40): Der universale Heilswille Gottes ist christologisch orientiert: Jesus ist derjenige, der Gott aus Liebe in die Welt gesandt hat, um sie zu retten (Joh 3,16). Deshalb ist die Beziehung zu ihm der Weg des Heiles. Für diese Beziehung steht der Glaube.

Entgegen einer langen (vor allem protestantischen, im Kern auf Augustinus zurückgehenden) Auslegungstradition werden die Verse oft prädestinatorisch gedeutet. Aber es gibt keine göttliche Vorbestimmung, die menschliche Freiheit überformt. Schon gar nicht gibt es eine negative Prädestination, die Menschen zur Verdammung verurteilt. Vielmehr gibt es eine Heilsvoraussicht Gottes, die keine Zwangsbeglückung bedeutet, sondern den Glauben freisetzt. Dieser Glaube ist denen verschlossen, die meinen, nur das Beste mit Jesus im Sinn zu haben.

#### 6.4.8 *Der fünfte Gesprächsgang (Joh 6,41-51): Das ewige Leben als Geschenk Gottes*

a. Der bisher positive Ansatz der Juden, der freilich hintergründig problematisch war, wird vordergründig ablehnend, wobei im Widerspruch hintergründig die Wahrheit aufscheint.

- Das „Murren“ erinnert an die Unzufriedenheit des Volkes beim Exodus mit Gott, der sie angeblich nicht so unterstützt, wie sie es brauchen.
- Der Widerspruch bricht beim Gegensatz zwischen der irdischen und der himmlischen Existenz Jesu auf: wie bei den Synoptikern (Mk 6,1-6a).

Die inkarnationstheologische Zuspitzung ist signifikant.

b. Jesus antwortet im zweiten längeren Passus.

Joh 6,43ff.	Der Weg zu Jesus
43	Die Zurückweisung des Murrens
44	Das Ziehen des Vaters hin zu Jesus
45	Die Verheißung der Gottesdidaktik (Jes 54,13)
Joh 6,46-51	Die Vermittlung des Heiles
46	Die Quelle der Offenbarung: Das Sehen des Vaters
47	Die Lebensverheißung des Glaubens
48	Das (zweite) Ich-bin-Wort
49ff.	Das Lebensbrot vom Himmel
49	Das Manna in der Wüste und der Tod
50	Das Brot Jesu und das Leben
51	Das Brot als Fleisch Jesu

Der erste Teil der Antwort beschreibt den Weg, der zweite das Ziel.

c. Der Weg zu Jesus steht nicht einfach offen, wie das Murren beweist. Vielmehr müssen Menschen verstehen, dass er geöffnet werden muss.

- Das „Ziehen“ Gottes ist kein Zwang, sondern die Anziehungskraft der Liebe.
- Die Unmittelbarkeit, von Gott belehrt zu werden, ist eine prophetische Verheißung des Neuen Bundes, die alle Abhängigkeit im Gottesverhältnis von menschlichen Instanzen überwindet und die Unmittelbarkeit zu Gott vermittelt (Jes 54,13). Hier ist das Lehren Gottes die Weise, wie er „zieht“. Darauf folgt, dass von reiner Passivität der Menschen keine Rede sein kann, wohl aber davon, dass sie lebenslang Gott lernen müssen.

Die Glaubensfrage, die Jesus stellt, lautet mithin, ob seine Gesprächspartner ihm zutrauen, die Gottesunmittelbarkeit zu vermitteln. Der „Vater“ lehrt, zu Jesus zu kommen – das ist die wichtigste Lektion in der Schule Gottes.

d. Das Ziel des Weges ist Jesus selbst.

- Anders als alle anderen sieht er Gott (Joh 6,46; vgl. 1,18).
- Typisch für das Neue Testament bindet er das Heil an den Glauben (Joh 6,47).
- Er wiederholt das Ich-bin-Wort (Joh 6,48; vgl. 6,41).

Mit der Selbstoffenbarung verbindet sich der Vergleich mit der Manna-Geschichte, den die kritischen Gesprächspartner eingeführt hatten (Joh 6,31). Jetzt wird die qualitative Differenz herausgearbeitet:

- Wer das Manna gegessen hat, ist gestorben.
- Wer das Himmelsbrot isst, wird nicht sterben – im soteriologischen Sinn des Wortes.

So positiv diese Zusage ist, so provokativ ist der Schluss, der auf das „Fleisch“ verweist und damit die nächste Stufe der Auseinandersetzung anzeigt.

7. Das fünfte Zeichen:

Die Epiphanie Gottes

Der Seewandel Jesu (Joh 6,16-21)

a. Der Seewandel Jesu gehört zu den Geheimnissen seines Lebens, die sich einer rationalisierenden Ausdeutung (Sinnestäuschung; flaches Ufergewässer ...) entziehen und einer symbolischen Deutung öffnen, ohne deshalb zu einem Mythos zu werden. In dieser Offenheit gehört die Erzählung zu den populärsten Jesusgeschichten („übers Wasser gehen“), sie wird freilich meist nur ironisch zitiert, nicht aber ernstgenommen.

b. In den Evangelien gehört der Seewandel zu den „Epiphanien“, den Offenbarungsgeschichten, die in der irdischen Gestalt Jesu seine Göttlichkeit durchscheinen lassen. Wie dies geschieht, wird nie aufgeschlüsselt; dass es geschieht, ist unglaublich – und gleichwohl (oder darin) ein Zeugnis des Glaubens.

7.1 Kontext und Struktur.

Vision im Zwischenraum

a. Der Seewandel Jesu schließt wie bei den Synoptikern an die Volksspeisung an – wahrscheinlich aufgrund einer Traditionsvariante.

b. Der Kontext ändert sich durch den langen Disput in der Synagoge von Kapharnaum, der an das Brot, das Jesus schenkt, anknüpft und es als Brot des Himmels erklärt. Durch diesen Rahmen wird deutlich, wer erscheint. Gleichzeitig dient der Seewandel bei Johannes nicht nur dazu, das Verhältnis seiner Jünger zu ihm zu klären; er bestimmt auch das Verhältnis Jesu zu den Leuten, die ihn zu ihrem König machen wollen (Joh 6,15): Der Rückzug wahrt die Freiheit Jesu, der Seewandel konkretisiert seine Proexistenz. Er ist also keine reine Machtdemonstration Jesu, die seinen Jüngern Mut machen soll, sondern auch eine Manifestation seiner Liebe, die seine Heilssendung ausmacht.

c. Der Text ist so aufgebaut, dass die Außenseite beleuchtet, die Innenseite aber verhüllt bleibt.

Joh 6,16ff.	Die Situation:	Trennung
	16.17a Die Jünger (allein) im Boot	
	17b. Die Dunkelheit – ohne Jesus	
	18 Das aufgewühlte Meer	
Joh 6,19f.	Der Moment:	Begegnung
	19 Der Weg Jesus über das Meer	
	20 Die Selbstoffenbarung Jesu	
Joh 6,21	Die Wirkung:	Verbindung
	21a Der Wunsch der Jünger: Jesus mit ihnen im Boot	
	21b Das Geschehen: Das Erreichen des Zieles	

Die Erzählung ist so komponiert, dass Wesentliches nicht erzählt wird, vor allem auch nicht, *wie* Jesus über das Wasser gegangen ist, und *warum*. Ebensovienig werden der Grund für die zwischenzeitliche Trennung zwischen Jesus und seinen Jüngern genannt und das Ziel des Weges. In diesen offenen Stellen können sich kreative Deutungen entwickeln.

## 7.2 Synoptisch-johanneischer Vergleich.

Das Geheimnis Jesu in diversen Perspektiven (Mk 6,45-52 parr.)

a. Der Seewandel wird auch von Markus und Matthäus (nicht jedoch von Lukas) erzählt. Er ist auch der synoptischen Tradition narrative Christologie. Immer wird das Geheimnis Jesu gewahrt. Aber immer werden die Umstände und Wirkungen plastisch, freilich unterschiedlich.

b. Der Kontext ist jeweils sehr ähnlich: Der Seewandel findet nach der (ersten) Volksspeisung statt, auf dem See Genezareth, mitten im galiläischen Wirken Jesu, verbunden mit den Jüngern. Der Seewandel lässt aufscheinen, wer Jesus ist, mitten in seiner messianischen Alltagsarbeit.

c. Bei Markus (Mk 6,45-52) dient die Seewandelgeschichte nicht zuletzt dazu, das Unverständnis der Jünger aufzudecken. Sie sind „verstockt“. Diese Verstockung deckt Jesu auf, indem er an ihnen vorüberzieht, Gott auf der Höhe des Sinai an Mose vorüberzieht (Ex 33,19-23) und auf dem Karmel an Elija (1 Kön 19,11ff.). Markus kann „die überlieferte Geschichte aus der Zeit Jesu in Galiläa für die Zeit seiner Lesergemeinde aufschließen. Die Symbolik der Erzählung hört nicht auf zu sprechen: Die Jünger sind immer noch auf großer Fahrt; sie haben immer noch mit Gegenwind zu kämpfen; sie müssen immer noch ohne Jesus in ihrer Mitte zurechtkommen. Sie können aber immer wieder Jesus in seiner Einheit mit dem Vater sehen, immer wieder auf dem Weg zu ihnen, immer wieder im göttlichen Glanz, immer wieder auch in ihrer Mitte. Das Gebet ist das Medium“ (Thomas Söding, Das Evangelium nach Markus, Leipzig 2022, .197f.).

g. Bei Matthäus wird der Seewandel Jesu vom Seewandel des Petrus gespiegelt (Mt 14,22-33).

- Petrus versteht, wer Jesus ist und was er tut – und will seinerseits Jesus entgegenkommen, über das Wasser und auf sein Wort hin. Petrus weiß, dass er es allein nicht kann; deshalb bittet er um einen „Befehl“ Jesu – der zugleich das Wasser zum Gehweg machen wird.
- Jesus geht auf den Wunsch seines Jüngers ein: Mit seinem „Komm!“, will er nicht einen Testlauf veranstalten, sondern seinen Nachfolgeruf erneuern. Petrus kann über das Wasser gehen – wenn er auf Jesus schaut und hört. Er versinkt, wenn er sich auf den Gegenwind fokussiert. Aber er wird gerettet und von Jesus ins sichere Boot geholt.

Die Symbolik der Geschichte ist unübersehbar. Sie ist auch von Matthäus ausgebaut worden. Was immer im historischen Hintergrund gestanden haben mag – eine mystische Erfahrung der Jünger, eine Begebenheit zwischen Himmel und Erde: Matthäus hat die Belastbarkeit des Vertrauens auf Jesus gezeigt und einen Begriff in den Mittelpunkt gestellt, den er aus der Redenquelle kennengelernt hat: Kleinglaube. Dieser Kleinglaube ist der Glaube der Jünger. Wer kleingläubig ist, glaubt, weil er glauben will; aber der Glaube ist klein, weil er sich an der Menschlichkeit der Menschen bricht. Dieser Glaube wird von Jesus provoziert und kritisiert, gehalten und gestärkt.

h. Im Johannesevangelium wirkt die Erzählung hoch verdichtet. Die Jünger sind weniger im Fokus als Jesus – von dem aber nur wenig erzählt wird. Das, was erzählt wird, ist desto wichtiger.

### 7.3 Gottes Ich im Munde Jesu

#### Bedeutungsperspektiven in Kommen Jesu über dem Wasser

a. Johannes erzählt von einer Trennung, die zu einer Wiedervereinigung wird: durch eine Begegnung, die Jesu Kommen, die Grundbewegung seiner Sendung, aufs intensivste gestaltet.

b. Jesus zieht sich nach der Volkspeisung von der Menge zurück (Joh 6,15) – und offenbar auch von seinen Jüngern (ohne dass dies erzählt worden wäre). Der Aspekt ist nicht, dass die Jünger die Meinung der Menge teilten, sondern dass Jesus allein sein will. (Die Synoptiker bauen hier das Beten Jesu ein, Zeichen seines wahren Menschseins, anders als Johannes, der anderenorts das Beten Jesu sehr stark betont; vgl. Joh 17). Zur Ausgangssituation gehört auch Joh 6,17: Jesus ist nicht bei seinen Jüngern, als sie starten. Der Erzähler weiß aber mehr als die Jünger; deshalb setzt er das „noch“. Von Anfang an steht die Geschichte im Zeichen der Begegnung – die Trennung dient ihr.

c. Die Jünger wollen übers Meer nach Kapharnaum fahren (Joh 6,17).

- Kapharnaum ist bei Johannes die Heimat der Jünger, die Jesus Gastfreundschaft erweisen (Joh 2,11). In Kapharnaum lebt der königliche Beamte, dessen Sohn Jesus heilt (Joh 4,43-54). In Kapharnaum wird Jesus das Glaubensgespräch in der Synagoge führen (Joh 6,22-59).
- Die Volkspeisung fand nach Joh 6,23 bei Tiberias statt.

Die Jünger wollen also, anders als nach den Synoptikern, nicht den See queren, sondern die Bucht zwischen Tiberias und Kapharnaum durchmessen. Der See ist ca. 12-13 km breit, die Bucht zwischen Tiberias und Kapharnaum ist ähnlich lang. 25-30 Stadien (1 Stadium = 188) sind ca. 5 km. Das Boot befindet sich also mehr oder weniger auf halber Strecke.

d. Der Weg fällt ihnen schwer. Es stürmt; sie müssen rudern und kommen nur schwer vorwärts. Eine Todesnot wird bei nicht beschrieben, aber eine stürmische Alltagsherausforderung, die sie bestehen müssen – und dank Jesu bestehen werden.

e. Jesus, der über das Wasser geht, wie er sonst auf fester Erde geht, will in die Nähe seiner Jünger. Er hatte sich zurückziehen müssen, um Luft zum Atmen zu behalten. Er hat seine Jünger nicht vorgeschickt – die waren, ohne ihn, auf eigene Faust nach Kapharnaum gefahren, in ihre Heimat. Zur Ausgangssituation gehört auch Joh 6,17: Jesus ist nicht bei seinen Jüngern, als sie starten. Der Erzähler weiß aber mehr als die Jünger; deshalb setzt er das „noch“. Von Anfang an steht die Geschichte im Zeichen der Begegnung – die Trennung dient ihr. Dass Jesus übers bewegte Wasser geht, offenbart ihn als Gott – nicht als eine der griechischen Gottheiten, die Macht über die Elementarkräfte gewinnen, sondern als Sohn des Vaters, als inkarnierten Logos, der Gottes Herrlichkeit offenbart (Joh 1,14).

e. Jesus offenbart sich als er selbst. Das absolute ἐγώ εἰμι.

- Identifiziert ihn, der in Gottes Macht kommt, als den Jesus, den sie zu kennen meinen, aber nicht verstehen,
- Identifiziert Jesus mit Gott, der kommt, weil das absolute „Ich“ personal konkretisiert wird, in der Beziehung zu seinen Jüngern.

Jesus tut und sagt als der, der übers Wasser geht, nicht anderes als sonst. Er ist ganz und gar Jesus.

f. Das „Fürchte dich nicht“ ist topisch: Menschen sind überfordert, wenn sie Gott oder dem Göttlichen begegnen; denn sie wissen, dass sie nicht bestehen können. Dass es nicht Furcht, sondern Freude geben soll, ist besonders dem Osterevangelium eingeschrieben.

g. Die Jünger spielen weiter eine gute Rolle – ohne jedoch die Jesu zu verstehen. Sie lassen sich von ihm ansprechen. Im Unterschied zu Markus und Matthäus ist weder von Un- noch von Kleinglauben die Rede. Vielmehr wollen die Jünger mit Jesus zusammen – mitten auf dem See – im Boot sein (Joh 6,21). Aber sie unterschätzen die Präsenz Jesu: Sie sind schon am Land. Indem Jesus ihnen nahekommmt, haben sie das Ziel ihrer Reise erreicht. Von Kapharnaum ist *expressis verbis* nicht mehr die Rede. Aber die nächste Szene wird dort spielen (Joh 6,59).

h. Die Erzählung vom Seewandel (Mk 6,45-52 par. Mt 14,22-33; Joh 6,16-21) soll nicht die göttliche Vollmacht Jesu demonstrieren, die Gesetze der Schwerkraft zu überwinden. Schon gar nicht greifen die rationalistischen „Erklärungen“, die auf eine Sinnestäuschung der Jünger setzen. Im Zentrum steht vielmehr das Wort Jesu: „Ich bin's“ (Mk 6,50; Mt 14,27; Joh 6,20). Es ist mehr als eine Identifikation („Ich bin es“), sondern ein Zitat der alttestamentlichen Offenbarungsformel Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“). Dazu passt bei Markus das „Vorübergehen“ (Mk 6,48). Bei Johannes ist der Kontext der Ich-Bin-Worte signifikant.

i. Am konsequentesten erzählt Johannes aus der Perspektive der Jünger, die „sahen“. Die Erzählung vom Seewandel hält eine mystische Erfahrung der Jünger auf dem See Genezareth fest, in der ihnen die Gottessohnschaft Jesu eingeleuchtet hat – ohne dass sie sie verstanden hätten (Mk 6,52).

j. Die Epiphanien sind schlüssig in der erzählten Welt der Evangelien. Sie sind nicht schlüssig in einem mechanistischen Weltbild. Dass sie mit dem heutigen Weltbild der Physik kompatibel sind, kann nur dann verneint wegen, wenn die objektive, nicht auch, wenn die subjektive Seite ins Spiel kommt. Die Kulturgeschichte analysiert die Relativität des westlich-nördlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Deutungssystems. Dass „mehr zwischen Himmel und Erde geschieht“, als Menschen sich erklären können, ist ein offenes Geheimnis. „Sag' niemals nie“ ist ein Grundsatz jeder Wissenschaft. Allerdings kann kein positiver Beweis für die Realität von Epiphanien durch geschichts- oder naturwissenschaftliche Methoden geführt werden, ebensowenig wie eine prinzipielle Negation.-

8. Das sechste Zeichen:

Blindes Sehen – weitsichtige Blindheit

Die Heilung des Blindgeborenen am Teich Siloach (Joh 9)

a. Die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 ist insofern ähnlich aufgebaut wie die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda, als die Heilung eine lange Debatte auslöst. Allerdings steht der Kranke im Mittelpunkt, der wieder und wieder befragt wird – und sich Schritt für Schritt zum Glauben an Jesus freikämpft. Wie in Joh 5 spielt der Ort eine große Rolle, auch wenn das Wasser des Teiches nicht das Problem ist, das es zu lösen gilt, sondern wie Medizin wirkt, die Jesus verabreicht und in Joh 9 der Ortsname gedeutet wird: Siloah, hebräisch Schiloach, für *schaliach*, Gesandter (Joh 9,7).

b. Ein durchgängiges Thema ist das Verhältnis von Krankheit und Sünde.

- In der Eröffnungsszene Joh 9,1-5 wird das Vorurteil der Jünger kritisiert, der Blindgeborene müsse, weil er von Geburt an behindert ist, eine Schuld büßen.
- Nach Joh 9,34 sind die Pharisäer aber der Überzeugung, dass der Mann „in Sünden geboren“ sei und deshalb nicht zum Lehrer aufschwimmen dürfe.

Hinter sowohl dem Vorurteil der Jünger als auch dem Fehlurteil der Pharisäer steht ein verdrehter Tun-Ergehens-Zusammenhang: So richtig es ist, dass Sünde tötet und Schuld schwächt, andere wie die eigene Person, so fatal ist der Umkehrschluss. Die Heilung und die anschließende Auseinandersetzung, die zum Glaubensbekenntnis führt, belegt das Eingangswort Jesu: Gottes gute Werke werden an dem Blindgeborenen deutlich: Er lebt – und er wird sehen.

8.1 Kontext und Struktur.

Die Therapie im Jerusalemer Wirken Jesu

a. Jesus ist dem Johannesevangelium seit der Mitte des Laubhüttenfestes in Jerusalem (Joh 7,14).

Joh 7,14-52	Jesus im Tempel beim Laubhüttenfest
7,14-24	Der Auftritt Jesu
7,25-36	Die Debatten über Jesus
7,37-52	Die Auseinandersetzung im Hohen Rat
	[7,53-8,11 Jesus und die Ehebrecherin]
Joh 8,12-59	Jesu Selbstoffenbarung als Licht der Welt
8,12-29	Streit über die Herkunft Jesu
8,30-47	Streit über die Abrahamskindschaft
8,48-59	Streit über die Präexistenz Jesu
Joh 9	Die Heilung des Blindgeborenen
Joh 10	Die Selbstoffenbarung Jesu als Guter Hirte

Die Heilung gehört in die öffentliche Offenbarung Jesu als Gottes Gesandter.

b. Nach der Heilung entspinnt sich ein Verhör des Geheilten, das sich über mehrere Instanzen hinzieht und von Jesus abschließend kommentiert wird.

Joh 9,1-7	Die Heilung
Joh 9,8-34	Die Verhöre des Geheilten
Joh 9,35-38	Das Glaubensgespräch mit dem Geheilten
Joh 9,39ff.	Der Kommentar Jesu – im Disput mit Pharisäern

Die hohen Gesprächsanteile sind wichtig. Sie verschieben die Blickachse vom Wunder auf den Glauben – und lösen damit das Versprechen ein, das Jesus mit seinem Eingangsstatement abgegeben hat.

Während der Heilung spricht der Blindgeborene kein einziges Wort. Danach redet er desto mehr: Jesus hat ihn nicht nur sehend, sondern auch sprachmächtig gemacht.

8.2 Die Heilung (Joh 9,1-7)  
Jenseits der Vorurteile

a. Die Heilungsgeschichte hat zwei Teile:

Joh 9,1-5	Die Vorbereitung
1	Die Wahrnehmung des Kranken durch Jesus
2	Das Vorurteil der Jünger
3ff.	Die Erklärung Jesu
3	Die Zurückweisung des Vorurteils und die positive Sinngebung
4.	Die Markierung des Kairos
5	Die Rückbindung an die Selbstoffenbarung Jesu
Joh 9,6f.	Die Durchführung
6	Die Vorbereitung der Medizin
7a	Das Heilungswort
7b	Die Heilung

b. Durch V. 5 wird die Heilung mit dem Kontext explizit verklammert: Jesus offenbart sich als „Licht der Welt“ (Joh 8,12). In Joh 8 war dies ausführlich zwischen Jesus und seinen jüdischen Kritikern wie Anhängern debattiert worden – unter dem Aspekt, dass Jesus mit dem „Ich bin“ einen enormen Anspruch erhebt, der nur Gott zusteht. In Joh 9 wird durch die Blindenheilung der christologische Anspruch eingelöst und zugleich die Ebene der Auseinandersetzung verlagert: Nicht mehr Jesus und seine Gegner, sondern Auseinandersetzungen zwischen Juden stehen im Fokus, vor allem der Geheilte.

c. Jesus agiert vollkommen souverän:

- Er sieht den Blinden (V. 1)
- Er klärt die Jünger über den Sinn auf, dass dieser Mensch lebt und gesehen wird (Vv. 3ff.).
- Er wird von sich aus ärztlich aktiv (V. 6).
- Er weist den Blinden an (V. 7a) – der wortlos tut, was Jesus gesagt hat, und prompt geheilt wird (V. 7b).

Die Souveränität spiegelt sich auch in den Nachgesprächen, die seiner Person und Kompetenz gewidmet sind.

d. Der Blindgeborene wird von Jesus in den Mittelpunkt gerückt.

- Er wird von einem Opfer nach dem Motto: „Selber schuld“ zu einem Objekt des göttlichen Heilswillens und zu einem Subjekt des Glaubens.
- Der symbolische Name des Teiches, Siloah – Gesandter, ist nicht nur auf Jesus, sondern auch auf ihn gemünzt: Er setzt sich für Jesus ein; er wird sein Zeuge.

Für Johannes typisch, wird die Glaubenthematik herausgearbeitet, aber nicht, wie bei den Synoptikern, als Modus, sondern als Voraussetzung und mehr noch als Folge des Heilens.

8.3 Die Verhöre des Geheilten (Joh 9,8-34)  
Jenseits der Erfahrung

a. Den größten Umfang nehmen die Gespräche ein, die im Anschluss an die Heilung dem Geheilten aufgezwungen werden. Im Mittelpunkt der Gespräche, die teils wie ein Tribunal wirken, stehen ein einerseits die Identität des Mannes, andererseits die Jesu, verbunden mit Auseinandersetzungen über die Art und den Zeitpunkt des Wirkens.

b. Die Gespräche entwickeln eine Gefahreneskalation.

Joh 9,8-12	Die Nachbarn und Bekannten	befragen den Blinden  Der Blinde gibt Auskunft.	nach seiner Identität und Heilung.
Joh 9,13-17	Die Pharisäer  Die Pharisäer streiten über Jesus.	befragen den Blinden  Der Blinde gibt Auskunft und bekennt sich zu Jesus	nach der Heilung und dem Arzt.
9,18-23	Die Pharisäer befragen	die Eltern des Blindgeborenen  Die Eltern schieben die Antwort aus Angst auf ihren Sohn.	über ihren Sohn und seine Heilung.
9,24-34	Die Pharisäer befragen  Die Pharisäer schließen den Blinden aus.	erneut den Blinden  Der Blinde steht zu Jesus.	nach der Heilung und Jesus, den sie verurteilen.
9,35-37	Jesus führt	den Blinden	im Gespräch zum Glaubensbekenntnis.
9,38-41	Jesus reflektiert	im Gespräch mit Pharisäern	die Dialektik von Blindheit und Sehen.

Die dichte Folge lässt die aufgeheizte Lage in Jerusalem erkennen, die durch Jesu Anspruch, Jesu Wirken und Jesu Anhängerschaft geprägt wird.

- Die Redundanz spiegelt die Unglaublichkeit des Geschehens.
- Die Einwände kreisen um sich selbst. Es gibt keinen Erkenntnisgewinn; Johannes stellt eine Verhärtung fest.
- Jesus stößt nicht auf eine Mauer der Ablehnung.
  - Das Volk lässt sich überzeugen, nicht einer Sinnestäuschung zu erliegen (Joh 9,8-12).
  - Unter den Pharisäern gibt es – zunächst – einige, die sich auf die Seite Jesu stellen (Joh 9,16).
  - Der Blindgeborene kommt über seine Annahme, Jesus sei ein Prophet (V. 17) beim schärferen Verhör zu einer argumentativen Explikation, dass Jesus kein Gotteslästerer, sondern ein Gottesbote ist (Joh 9,25-33). Jesus führt ihn dann zum vollen Bekenntnis (Joh 9,35ff.).

Die Kritik an ihm ist nicht zwangsläufig. Sie ist freiwillig – und überzeugt.

Die Spannungen in Jerusalem verdichten die Spannungen des gesamten Wirkens Jesu.

8.4 Das Glaubensgespräch zwischen Jesus und dem Geheilten (Joh 9,35-38)  
Jenseits der Blindheit

a. In den synoptischen Evangelium ist der Glaube oft das Medium, hier ist er die Folge der Heilung. Er entsteht aber nicht direkt aus der Freude über die Beendigung der Krankheit, sondern im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung, die dem Mann alles abverlangt.

- Im ersten Gesprächsgang (Joh 9,8-12) scheint es noch leicht, die Lage zu klären: dadurch, dass der Mann bekennt, er selbst zu sein: „Ich bin es“ (V. 9).
- Im ersten Verhör durch die Pharisäer (Joh 9,13-17) geht der Mann einen großen Schritt weiter: Er bleibt nicht nur bei seiner Darstellung, wie es bei seiner Heilung gewesen ist, sondern stellt auch klar, dass für ihn Jesus Prophet ist (Joh 9,18) – wie die Samariterin am Jakobsbrunnen vor ihm (Joh 4,17).
- Seine Eltern schützen ihn nicht, sondern liefern ihn ans Messer, um ihre eigene Haut zu retten (Joh 9,18-23).
- Im zweiten Verhör (Joh 9,24-34) bleibt er bei seiner Einschätzung, dass Jesus ein Mann Gottes, weil er sich seine Heilung nicht ausreden lässt, und nimmt sogar den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinschaft in Kauf.

Der Mann wird zum Zeugen. Er muss in Kauf nehmen, deshalb als Sünder diffamiert zu werden.

b. Der Synagogausschluss wird von Johannes anachronistisch in die Zeit Jesu selbst projiziert (Joh 9,22), ist aber ein frisches Trauma, selbst wenn es sich nicht um einen förmlichen Beschluss, sondern einen schleichenden Prozess gehandelt hat.

c. Jesus nutzt die Krise des Synagogausschlusses (Joh 9,34), um den Geheilten zum Glauben zu führen. Er ergreift wieder die Initiative und „findet“ ihn (V. 35).

d. Jesus stellt dem Blindgeborenen, der nun sehen kann, aber diffamiert und ausgeschlossen wird, die Frage, ob er an den „Menschensohn“ glaube (V.35).

- Der Titel ist ebenso niederschwellig wie anspruchsvoll.
  - Es gibt eine jüdische Menschensohnerwartung, die mit Dan 7 und Dan 12 auf die Vollendung des Reiches Gottes gerichtet ist und in frühjüdischen Apokalypsen mit dem Endgericht verbunden ist.
  - Es gibt eine jüdische Propheten-Theologie, die mit Ezechiel den Menschensohn als inspirierten Gottesmann versteht.

Beides kommt zusammen. Den Jesus ist für den Evangelisten der inkarnierte Logos (Joh 1,14).

- Im Johannesevangelium gewinnt der Titel höchste christologische Bedeutung.
  - Er verbindet Himmel und Erde (Joh 1,51; 3,13; 6,52).
  - Er wird – paradox – am Kreuz erhöht (Joh 3,16; 8,28; 12,23.34).
  - Er wird in der Passion verherrlicht (Joh 12,23; 13,31).
  - Er wird Gottes Gericht halten (Joh 5,27).
  - Er gibt Gottes Brot auf Erden (Joh 6,27).

Der Menschensohn ist bei Johannes ganz Mensch – und als solcher göttlicher Heilsbringer.

- Die Frage schafft dem Geheilten einen breiten Zugang und bleibt nicht auf einer niederen Stufe der Theologie

Der Blindgeborene erklärt sich zum Glauben bereit, kennt aber nicht die Identität des Menschensohnes (V. 36) – der im Judentum tatsächlich eher eine Chiffre ist als ein erkennbares Gesicht.

e. Jesus offenbart sich als Menschensohn – in seinem Wort, im Gespräch mit dem Menschen (V. 37). Das führt ihn zum Glauben (V. 38). Der Blindgeborene ist zwischen Petrus (Joh 6,68: „Du hast Worte ewigen Lebens“) und Martha (Joh 11,27: „Ich glaube, dass du der Messias bist“) der Mensch mit dem klarsten Blick für Jesus – obgleich er als Glaubenszeuge kaum im Blick der Theologie steht.

8.5 Der Kommentar Jesu – im Disput mit Pharisäern (Joh 9,39-41)  
Jenseits des Sehens

a. Nach dem Johannesevangelium gibt es eine Dialektik von Heil und Gericht:

- Es gibt kein Heil ohne Gericht.
- Dieses Gericht gibt es um des Heiles willen.

Nach Johannes greift diese Dialektik nicht erst am Ende der Geschichte, sondern immer wieder mitten im Leben.

b. Jesus ist von seinem Vater das Gericht übertragen worden (Joh 5,27-30), damit er das Heil der Welt verwirklicht (Joh 3,17-21). Er vollzieht das Gericht in der Welt, indem er den Teufel vertreibt – in jeder Gestalt (Joh 12,31).

c. Diese Dialektik zeigt sich in Joh in der Dialektik von Blindheit und Sehen.

- Jesus bewirkt, dass die Blinden sehen – körperlich, wie der Blindgeborene, und geistig, wie auch er, aber grundsätzlich alle: Wer Gott schaut, dem gehen die Augen über.
- Jesus bewirkt, dass die Sehenden blind werden – im übertragenen Sinn wie die Pharisäer. Um Gott schauen zu können, muss einem Hören und Sehen vergehen. Wer ihn als Experte allzu genau kennt, steht ihm im Weg.

Die Dialektik von Blindheit und Sehen ist nicht mit einer Umdrehung aufgelöst, sondern ereignet sich permanent. Nur so bleiben die Größe Gottes und die Umkehr der Menschen permanent aktuell.

d. Die Pharisäer verweigern sich, wie Johannes sie darstellt, willentlich und wissentlich. Sie erklären, nicht blind, sondern sehend zu sein, weil sie die – vermeintliche – Blasphemie Jesu aus ihrer Gotteserkenntnis heraus analysieren. Genau das ist aber ihr Probleme: Solange sie sagen, dass sie nicht blind sind, sondern sehen, also auch nicht geheilt zu werden brauchen, bleiben sie bei ihrer Sünde. Erst wenn sie sozusagen die Augen schließen, kann sie vergeben werden.

9. Das siebte Zeichen: Leben angesichts des Todes  
Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11)

a. 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.

b. Vorab klärt Jesus den Sinn der Geschichte (Joh 11,4). Die Auferweckung des Lazarus ist eine Epiphanie der Gottessohnschaft Jesu. Komplementär zum ersten Zeichen wird das Ziel des „Zeichens“ definiert: Jesus offenbart in Kana seine Herrlichkeit (Joh 2,11), in Bethanien die Herrlichkeit 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 - und 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 ins sich trägt und ist (vgl. Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“).

9.1 Kontext und Struktur:

Das Drama auf Leben und Tod

*9.1.1 Der Kontext: Das Lebenszeichen in Bethanien*

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. Die Personen sind nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus der synoptischen, besonders aus der lukanischen Tradition bekannt.

b. 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.

c. „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).

d. 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.

Die johanneische Passionsgeschichte ist ein Weg durch den Tod in das ewige Leben, die Auferweckung des Lazarus ein Weg aus dem Leben in den Tod und aus dem Tod in das Leben: das irdische als Zeichen des ewigen Lebens.

e. Die Lazarusperikope ist 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 11,26), den sie aber auch erst bewähren muss (Joh 11,39f.) – sie bedarf noch des Zeichens.

Johannes hat die Auferweckung so gegen Ende des öffentlichen Wirkens Jesu nahe Jerusalem platziert, dass die österliche Perspektive geöffnet wird.

f. Mit den Leitmotiven des Kommens und Sehens schließt sich ein Kreis.

- Nach Joh 1,38f. sind die ersten Jünger in einem kurzen Gespräch zu Jesus gekommen: „Rabbi, wo wohnst du?“ – „Kommt und seht!“.
- In Joh 11,34 ist die Perspektive vertauscht: „Komm, und sieh“.

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 zu sehen, wo angesichts des Todes niemand mehr helfen kann.

### 9.1.2 Die Struktur: Worte und Taten

- a. Die Erzählung ist typisch johanneisch aufgebaut, mit starken Redenanteilen. Während sonst die Tat einen Diskurs auslöst, ist er hier aber vorverlagert und in die Dramatik der Geschichte eingefunden. Dies wird in der Formanalyse untersucht (9.2.1).
- b. Ein starke Rolle spielt der Erzähler: als Komponist und Kommentator (9.2.2).
- c. Joh 11 gehört zur Gattung der Totenerweckungsgeschichten. Sie ist das spektakulärste neutestamentliche Beispiel (9.2.3)

#### 9.1.2.1 Der Gang der Geschichte

a. Jesus verfolgt durchweg sein Ziel, durch die Auferweckung des Lazarus die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren, der seinerseits ihn, seinen Sohn, in seiner Herrlichkeit offenbart.

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

- Weder die Jünger noch Maria und Marths verstehen, was gespielt wird. Martha aber wird zum Glauben geführt.
- 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.

c. 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.

d. 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 Todesbeschluss mitwirken (Joh 11,49). Aber es ist keineswegs klar, dass es sich um Denunzianten handelt (vgl. Joh 7,25-36).

Die „Juden“ sind hier keine negative Größe, wie sonst oft im Johannesevangelium: nämlich dann, wenn die Pharisäer, Schriftgelehrten und Hohepriester mit Berufung auf ihr Judesein Jesus attackieren. Die Lazarusgeschichte zeigt mit dem Volk, dass es anders geht.

e. Im Überblick zeigt sich, wie kunstvoll die Erzählung gefertigt ist und dass sie als Gesamtheit am intensivsten wirkt.

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

Die Totenweckung selbst umfasst nur ein Drittel der Geschichte. Zwei Drittel sind Vor-Gespräche.

f. Signifikant für Joh 11 ist das 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.

### 9.1.2.2 Die Rolle des Erzählers

a. 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.

b. 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).

c. 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).

### 9.1.2.3 Die Gattung der Totenerweckung

a. Joh 11 ist eine von drei Totenerweckungsgeschichten Jesu im Neuen Testament<sup>32</sup>:

- die Auferweckung der Tochter des Jäirus (Mk 5,21ff.35-43 parr.)
- die Auferweckung des Jünglings von Naïn (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 Jäirus ist gerade gestorben,
- der junge Mann aus Naïn 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.

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

---

<sup>32</sup> 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

e. 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.

f. 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

g. 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).

h. Die historische Beurteilung ist – wie erwartet – kontrovers. Das Tetxbild 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.

- Es gibt die These, es handle sich nur um Scheintote. Aber alle Texte gehen von der Realität des Todes aus. Überdies ist 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 solle.
- 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 gibt Indizien für ein hohes Alter (Bethanien, Maria, Martha, Lazarus). Aber ebenso viel spricht 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 unerklärlicher eine Reanimation.

9.2 Turbulenzen im Vorfeld.

Jesus und seine Jünger im Gespräch über den Tod (Joh 11,1-16)

a. Das Verzögerungsmotiv zu Beginn (Joh 9,1-5) zieht sich durch die gesamte Erzählung und bestimmt auch den Vorspann: das Gespräches, das Jesus mit seinen Jüngern im Aufbruch nach Jerusalem führt.

b. Nach dem Johannesevangelium inszeniert Jesus die Auferweckung des Lazarus als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4). Dies geschieht dadurch, dass er den Tod besiegt. Wenn er sofort gegangen wäre, wäre Lazarus nicht gestorben – so ist der Evangelist gewiss, und so denken es auch die Schwestern des Lazarus. Aber nur dadurch, dass er Lazarus aus dem Grab ruft, kann er offenbaren, dass Gott mitten im Leben den Tod besiegt. Die Frage, welche Trauer er bei Maria und Martha auslöst, spielt keine Rolle in der Geschichte. Dadurch entstehen die späteren Vorwürfe, die Jesus allerdings entkräftet.

c. Der Weg Jesu nach Jerusalem, den Jesus jetzt einschlägt, ist sein letzter. Auch vorher war diskutiert worden, ob er die Reise nach Jerusalem unternimmt oder nicht (Joh 7), allerdings hat Jesus die Frage nicht mit seinen Jüngern besprochen. Jetzt aber geht es um sie, auch wenn sie in der anschließenden Geschichte keine aktive Rolle mehr spielen werden.

d. Die Reiseplanung wird Schritt für Schritt entwickelt:

Joh 11,7 Jesus erklärt, nach Judäa gehen zu wollen

Joh 11,11 Jesus erklärt, zu Lazarus gehen zu wollen.

Da Bethanien in Judäa liegt, besteht kein Widerspruch, vielmehr wird eine Spannung aufgebaut.

e. Die Jünger reagieren, indem sie das Risiko für Jesus (und sich) fokussieren – aber nur das Risiko.

Joh 11,8 Die Rückfrage wegen der Lebensgefahr in Jerusalem

Joh 11,16 Das Bekenntnis des Thomas, zur Not mit Jesus sterben zu wollen

Judäa verbinden sie – trotz der Nachricht der Schwestern – nicht mit Bethanien, sondern mit Jerusalem, weil sie Jesus mit dieser Stadt verbinden. Wenn Jesus Lazarus als Ziel nennt, ist die Nähe zu Jerusalem und damit auch zur Lebensgefahr gegeben. Thomas ist allerdings auf den Tod Jesu fixiert; dass er an die Auferstehung nicht glauben kann, ohne die Wundmale gesehen und berührt zu haben (Joh 20,24-29), ist die Kehrseite der Medaille.

e. Jesus ordnet die Krankheit wie den Tod des Lazarus ein, im Blick auf sein Timing, indem er die Glaubensfrage thematisiert.

- Auf den Einwand der Jünger, die Gefahr sei zu groß, antwortet Jesus damit, dass er das Momentum charakterisiert, das es zu nutzen gilt (Joh 11,9f.).
  - Jesus nutzt das Licht, das er selbst ausstrahlt, weil er mit Gott und Gott mit ihm wirkt.  
Dieses Licht ist das Licht des Lebens (Joh 1,4), das in der Dunkelheit leuchtet, ohne von ihr erfasst zu werden (Joh 11,10).
  - Die Nacht ist die Sphäre des Todes, den Jesus selbst erleiden wird.  
Sonst redet Jesus von der „Stunde“, die noch nicht gekommen ist, bis das letzte Pascha naht (Joh 13,1f.). Hier findet sich die Variante. Die Lichtmetaphorik verweist auf die Offenbarung.

Johannes will nicht so etwas wie den Todesmut Jesu zeigen, sondern die Souveränität, die aus seiner Gottesliebe stammt.

f. Das Schicksal des Lazarus spielt Jesus ein, indem er die Metapher des Schlafes wählt (Joh 11,11). Sie ist tief in der Erinnerungs- und Bekenntnissprache der frühen Gemeinden verwurzelt. Die Jünger mögen an einen Erschöpfungsschlaf denken (Joh 11,12) – und bringen ihr Vertrauen in die therapeutische Kraft Jesu zum Ausdruck. Jesus antwortet, indem er seine Motivation offenbart: zu warten, bis es zu spät schien, und zu handeln, wenn alles verloren scheint: weil dadurch die Größe der Herrlichkeit Gottes aufstrahlen kann, die zum Glauben zu führen vermag.

### 9.3 Trauergespräche im Zeichen der Auferstehung

Jesus im Gespräch mit Martha und Maria (Joh 11,17-32)

a. Im Gespräch mit Martha führt Jesus die Schwester des Lazarus zum Christusglauben.<sup>33</sup> 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.

b. 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.

Jesus ist der messianische Gottessohn – in einer eschatologischen Prägnanz, die alle Schemen sprengt

---

<sup>33</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel – Wien <sup>2</sup>2008.

c-. 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 Menschwerdung folgt, als auch durch sein Gottsein, das sich in der gegenwärtigen wie der zukünftigen Auferstehung erweist.

d. Marthas Bekenntnis ist tief im Judentum verwurzelt und führt auf einen Höhepunkt neutestamentlicher Theologie.<sup>34</sup>

e. 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.

---

<sup>34</sup> In den Bahnen (und Grenzen) existentialer Theologie aufgewiesen von *Rudolf Bultmann*, Joh 308f:

9.4 Der Ruf aus dem Grab heraus.

Bedeutungsperspektiven der Totenerweckung

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

b. Jesus ist voller Emotion.

- Er ist mit Lazarus befreundet (Joh 11,3).<sup>35</sup>
- 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).<sup>36</sup>

Die Emotionen der Erschütterung und Erregung widersprechen weder seinem göttlichen Vorwissen um die Auferstehung des Lazarus; noch richten sie sich auf die Verständnisschwierigkeiten seiner Umgebung<sup>37</sup>; 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.<sup>38</sup> Nicht nur das Menschsein, auch die Menschlichkeit Jesu ist ein christologisches Thema bei Johannes.

c. 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).

---

<sup>35</sup> Für die Freundschaft steht in Joh 11,3 und 11,36, wie erwartet, φιλέω, 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..

<sup>36</sup> 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 flevit“). 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“.

<sup>37</sup> So jedoch *Udo Schnelle*, Joh 214. Dann erklärt sich nicht, dass Jesus selbst weinen wird.

<sup>38</sup> 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.

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 Bethesda (Joh 5) zur Debatte stand, wird hier demonstriert.

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.

10. Auswertung

Wirkmächtiges Wort – bedeutendes Werk  
Performative Heilsverkündigung nach Johannes

a. Jesus ist nach dem Johannesevangelium das inkarnierte Schöpferwort Gottes (Joh 1,14). Sein Wort hat an der Kreativität Gottes teil: Es schafft Leben mitten im Tod. Dem entspricht, dass Jesus seine Taten sprechen lässt: Sie schaffen nicht nur Fakten, sondern erschließen die Wirklichkeit. Sie weisen über sich hinaus, indem sie Gott mitten in der Welt offenbar.

b. Statt einer theoretischen Abhandlung zwei unterschiedliche Versionen einer Erschließung der Kanageschichte: zuerst die Kurzfassung für ein Uni-Magazin, dann eine etwas breitere Ausführung für ein kirchlich gestimmtes Publikum, beides unveröffentlicht.

10.1 *Kann man nach der Aufklärung noch an die Geschichten aus der Bibel glauben?*  
- *Kurzversion*

Jesus hat Wasser in Wein verwandelt. Hat er? Im Neuen Testament steht es so. Muss man das glauben? Oder ist die Frage egal, weil sich in Sachen Religion ohnedies alle ihren Cocktail nach eigenem Gusto mixen? Wer guten Wein schätzt, kommt ins Nachdenken.

Viele Deutungen der Geschichte sind humorlos. Es gibt die Fundamentalisten von rechts, die behaupten, an der Durchbrechung eines Naturgesetzes könne man ja sehen, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Es gibt auch die Fundamentalisten von links, die sagen, die Leute würden für dumm verkauft, damit sie treu und brav in der Kirche bleiben.

Die Geschichte selbst ist voller Humor. Auf einer Hochzeit geht der Wein aus – eine kleine Katastrophe. Der Bräutigam bekommt nichts mit. Von der Braut ist gar keine Rede. Der Service ist hoffnungslos überfordert. Die Menge Wein, die Jesus produziert, ist gewaltig. 6 Krüge à 100 Liter – das müsste reichen, selbst für eine Bauernhochzeit. Und erst die Qualität! Der Getränkewart erklärt dem Gastgeber, wenn die Gäste schon besoffen seien, reiche auch billiger Fusel. „Du aber hast den guten Wein bis jetzt bewahrt“.

Der Humor ist der Schlüssel zum Sinn der Geschichte. Auf die Idee, dass Jesus ein Naturgesetz durchbrochen habe, ist vor der Aufklärung niemand gekommen. Im Altertum meinte der Kirchenvater Augustinus, Jesus habe aus Barmherzigkeit die natürlichen Abläufe nur ein wenig beschleunigt: Sonst brauche es ein ganzes Jahr, bis aus dem Wasser, das als Regen vom Himmel falle, Wein werden könne – Jesus habe, um zu helfen, lediglich das Momentum verkürzt.

Heute, nach der Aufklärung, ist eine solche Deutung nur noch eine nette Erinnerung. Aber auch eine Einladung, die Symbolik der Erzählung neu zu entdecken und kreativ mit der Geschichte Jesu zu verbinden. Wein mit Wasser zu panschen, ist üblich. Aber es geht auch anders: Aus der Not kann eine Tugend, aus dem Mangel kann Überfluss, im Bild: aus Wasser kann Wein werden. Dafür steht Jesus ein. Deshalb bringt er Gott ins Spiel. Da ist der Glaube gefragt – nicht bei der Analyse chemischer Prozesse, aber bei der Analyse des eigenen Lebens und bei der Analyse einer Wundergeschichte als Hoffnungszeichen. Jesus lädt ein zum Fest des Lebens. Wer hat Lust, mitzufeiern? Das ist die Frage. Im Wein liegt die Wahrheit.

10.2. *Wasser in Wein – eine Verwandlung*  
*Die Hochzeit zu Kana ist ein Zeichen für Gottes Herrlichkeit*

Jesus hat Wasser in Wein verwandelt. Hat er? Im Neuen Testament steht es so (Joh 2,1-12). Muss man das glauben? Soll man zweifeln? Kann man eine solche Geschichte nach der Aufklärung überhaupt noch ernstnehmen? Viele sagen, es sei ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, sie ins Reich der Fabel zu verweisen. Anderen ist die Frage egal, weil sie sich in Sachen Religion ohnedies ihren Cocktail nach eigenem Gusto mixen.

Aber wer guten Wein schätzt, wird sich mit dieser Auskunft nicht zufriedengeben. Seit der Aufklärung ist die Zahl der Gläubigen stetig gestiegen. Die Zahl der Skeptiker allerdings auch. Ist der Glaube dann Aberglaube? Oder ist gar die Skepsis gottlos?

Viele Deutungen der Geschichte sind staubtrocken. Es gibt die Fundamentalisten von rechts, die behaupten, Jesus habe ein Naturgesetz durchbrochen und daran könne man ja sehen, dass er der Sohn Gottes sei. Es gibt auch die Fundamentalisten von links, die sagen, Naturgesetze seien für die Ewigkeit und die Leute würden für dumm verkauft, wenn von einem solchen Wunder erzählt werde. Je sympathischer die Geschichte daherkomme, desto gefährlicher sei sie. Der Wein von Kana solle die Leute zu religiösen Alkoholikern machen, damit sie immer treu und brav in der Kirche bleiben, der größten Weinanscherei der Welt.

Eine Geschichte mit Humor

Die Geschichte selbst ist alles andere als staubtrocken. Sie ist voller Humor. Auf einer Hochzeit geht der Wein aus – eine kleine Katastrophe. Der Bräutigam bekommt nichts mit. Der Service ist hoffnungslos überfordert. Die Menge Wein, die Jesus produziert, ist gewaltig. 6 Krüge à 100 Liter – das müsste reichen, selbst für eine große Bauerngaudi. Und erst die Qualität! Der Getränkewart erklärt dem Gastgeber, wenn die Gäste schon besoffen seien, reiche doch auch billiger Fusel. „Du aber hast den guten Wein bis jetzt bewahrt“.

Der Humor ist der Schlüssel zum Sinn der Geschichte. Sie ist nicht *comedy*, aber sie ist von großer Heiterkeit. Sie hat ein *happy end*. Sie macht Lust auf mehr: mehr Wein, mehr Leben, mehr Glauben.

Für den Evangelisten ist sie ein „Zeichen“ (Joh 2,11). Auf die Idee, dass Jesus ein Naturgesetz durchbrochen habe, ist vor der Aufklärung niemand gekommen. Im Altertum meinte der Kirchenvater Augustinus, Jesus habe aus Barmherzigkeit die natürlichen Abläufe nur ein wenig beschleunigt: Sonst brauche es ein ganzes Jahr, bis aus dem Wasser, das als Regen vom Himmel falle, Wein werden könne – Jesus habe, um zu helfen, lediglich das Momentum verkürzt. Im Rahmen eines Weltbildes, das Gott als den permanenten Schöpfer sieht, ohne dass er an irdische Grenzen gebunden wäre, ist eine solche Deutung in sich schlüssig.

#### Ein Zeichen mit Bedeutung

Heute, nach der Aufklärung, ist die traditionelle Erklärung des Kana-Wunders nur noch eine ferne Erinnerung. Das Timing gehört ja zum natürlichen Lauf der Dinge. Die Vorgänge der Photosynthese, die Genetik der Pflanzen, die Kunst des Weinbaus sind genauestens erforscht. Hat die Erzählung deshalb ihren Sinn verloren?

Nach wie vor setzt sie ein „Zeichen“. Im Kontrast wird es deutlich. Wein mit Wasser zu panschen, ist die übliche Masche. Geht es auch anders? Dafür tritt Jesus ein: Aus der Not kann eine Tugend, aus dem Mangel kann Überfluss – und aus Wasser, sagt das Evangelium, kann Wein werden, damit die Leute trinken und feiern können. Daran ist nichts Schlechtes; es ist etwas Schönes; es ist ein kurzer Vorgeschmack der Ewigkeit.

Die Geschichte selbst weist in diese Richtung. Jesus lässt die Krüge füllen, die nach jüdischen Brauch zur Reinigung dienen. Es ist also nicht einfach H<sub>2</sub>O, das er in Wein verwandelt, sondern jenes Wasser, das nicht nur sauber, sondern „rein“ macht – rein vor Gott, rein am Körper, rein im Herzen.

Leider ist dieser Zug oft antijüdisch gedeutet worden: Es bedürfe der Reinheitsgebote nicht mehr; die Zeit des Judentums sei vorbei, weil jetzt die christliche Hochzeit beginne. Schlimmer kann man die Überlieferung kaum missbrauchen. Für den Evangelisten Johannes hat Jesus das Judesein nicht verachtet, sondern gelebt.

#### Eine Erinnerung mit Zukunft

In Kana, erzählt Johannes wird ein Fest gefeiert, mit Jesus, mit Maria und seinen Jüngern, vor allem mit den Leuten zu denen Jesus das lebendige Wort Gottes bringt. Der Evangelist hat die Geschichte aufgeschrieben, damit sie gelesen wird – und damit immer wieder und an jenem Ort diese Feste gefeiert werden. Es wird schnell an die Eucharistie gedacht – zu schnell. Jedes schöne Familien- und Hochzeitsfest lebt von Geschenken, die letztlich Gott verdankt sind.

Die entscheidende Frage lautet: Wer darf und wer will diese Fest mitfeiern? Die naheliegende Antwort lautet: wer zur Familie und zum Freundeskreis gehört. Aber wie groß ist dieser Kreis? Wie offen ist er?

Der Evangelist hat die Hochzeitsgeschichte ganz an den Anfang seines Evangeliums gestellt, um ein klares Zeichen zu setzen. Jesus offenbart Gottes Herrlichkeit. Gottes Glanz ist Liebe. Jesus geht lange Wege, um Menschen anzusprechen und einzuladen, das Fest des Lebens mitzufeiern – anfangs wie in Kana, am Ende eines langen Weges der Nachfolge wie im Abendmahlssaal: dort, wo alles zu enden scheint, aber in Wahrheit das ewige Leben beginnt.

#### Eine Erzählung mit Geschichte

So schön die Erzählung von der Hochzeit von Kana zur Frohen Botschaft passt – der Zweifel bleibt: War etwas? In der Moderne hat man die Geschichte als erzähltes Symbol gedeutet – so ähnlich wie die große Volksspeisung, die Jesus veranstaltet, auch nach Johannes. Einem Faktencheck halte die Überlieferung nicht stand.

Aber wie kommt man auf Kana, einen Ort, aus dem einer der Jünger Jesu, Nathanael, stammt (Joh 21,2)? Wie kommt man auf eine Mutter Maria, die zwar Fürbitte einlegt („Sie haben keinen Wein mehr“), aber sich von Jesus zurechtweisen lassen muss („Meine Stunde ist noch nicht gekommen“)? Die Details der Geschichte stimmen, von den Reinigungskrügen bis zu den ausgedehnten Feiertagen. Stimmt deshalb auch das Ganze?

Ein echtes Symbol ist nie aus der Luft gegriffen. Viele haben sich über Jesus das Maul zerrissen: Ein „Fresser und Säufer“ soll er gewesen sein (Mt 11,19 par. Lk 7,34) – weil er nicht als Asket gelebt, sondern das Heil Gottes mit der Lebensfreude der Menschen verbunden hat. Eine Hochzeit ist ein schönes Bild für den Jubel im Reich Gottes (Mt 22,1-14; 25,1-13; Lk 12,35-37). Der Wein, der schon in Ps 104 als Gottesgeschenk gelobt wird, ist bis ins letzte Abendmahl hinein ein Lebenselixier, das zum sichtbaren Zeichen unendlicher Liebe wird (Mk 14,22-25 parr.). Ist also das „Wunder“ zu Kana einfach ein Gleichnis?

Mehr als das! Die Erzählung verankert Jesu Wirken in Raum und Zeit. Aber sie macht auch deutlich, dass er in den Grenzen von Raum und Zeit, in den Grenzen seiner Menschlichkeit die Tür für Gott öffnet. Wie? Das Evangelium lüftet dieses Geheimnis nicht, sondern wahrt es. Die Brotvermehrung verweist auf die Kraft des Gebetes (Joh 6,11). Die Kana-Geschichte setzt auf die Macht seines Wortes („Was er sagt, tut“). Die Erinnerung an eine Hochzeit auf dem Lande wird bei den Jüngern zur Verheißung einer himmlischen Vollendung, die schon hier und jetzt auf den Geschmack kommen lässt: mehr Freude, mehr Glaube, mehr Liebe zu Gott.

Ein Glaube mit Hintersinn

Die Kanageschichte ist weder eine Reportage noch eine Legende. Sie ist eine kreative Erinnerung: eine Imagination der gesamten Geschichte Jesu, verdichtet in einer kurzen Szene. Gott ist zu Gast bei Menschen, die feiern wollen, aber nicht können, weil es ihnen an Gutem mangelt. Jesus personifiziert die Gastlichkeit Gottes. Er bringt als Gast ein Geschenk mit: sich selbst.

Kann man das glauben? Nicht, wenn man das Wissen verachtet. Auch nicht, wenn man das biblische Weltbild missachtet. Nur wenn die Hochzeit zu Kana wie ein Gleichnis verstanden wird: ein „Zeichen“, das auf Gottes Leben verweist, mitten im irdischen Fest, mitten auch in der Not.

Und was ist dann Glaube? Nicht das Fixieren oder Negieren von Fakten, sondern das Vertrauen in Gottes Heil, das Wissen um Jesu Sendung, die Erkenntnis der Verwandlung, das Trinken des Weins aus den Krügen mit Wasser. Im Glauben entsteht die kreative Erinnerung, die ein kleines Zeichen der Nähe Gottes, die Teilnahme des Messias an einer Hochzeitsfeier, zu einer großen Verheißung macht: Mangel verwandelt sich in Fülle und Wasser in Wein.