

MICHAEL THEOBALD

Studien zum
Corpus Iohanneum

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
267*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

267



Michael Theobald

Studien zum
Corpus Iohanneum

Mohr Siebeck

MICHAEL THEOBALD, geboren 1948 in Köln; 1967–72 Studium der Kath. Theologie in Bonn; 1980 Promotion in Bonn; 1978–84 Wiss. Assistent bei Prof. Mußner in Regensburg; 1985 Habilitation; 1984/85 Studienrat i. Hochschuldienst für Bibl. Einleitungswissenschaft in Bamberg; 1985–1990 Prof. für Bibl. Theologie an der FU Berlin; seit 1990 Prof. für Neues Testament in Tübingen.

ISBN 978-3-16-150284-2 / eISBN 978-3-16-157492-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Kirchheim/Teck gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Wer sich auf Entdeckungsreisen im Corpus Iohanneum begibt, muss sich auf einen längeren Weg einstellen. Bringt er die notwendige Geduld dafür mit, wird er mit großartigen Aussichten auf eine faszinierende theologische Landschaft belohnt. Stehen bleiben darf er aber auf seiner Reise nicht. In dem Maße er vorankommt, ändern sich die Perspektiven und neue Wahrnehmungen stellen sich ein. Das heißt dann aber auch: Wer sich auf die johanneischen Texte einlässt, dem wird die Erfahrung nicht erspart, lieb gewonnene Überzeugungen von Mal zu Mal auf den Prüfstand zu stellen, um gegebenenfalls Abschied von ihnen zu nehmen. Der Text zwingt ihn dazu, vorausgesetzt, er verschreibt sich ihm ganz und lässt die eigenen Ansichten immer wieder neu von ihm korrigieren. *Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te* – so lautet der bekannte Zweizeiler in J. A. Bengels Vorrede zu seiner Handausgabe des Neuen Testaments von 1734, der seinen Weg auch in das *Novum Testamentum Graece* von E. Nestle gefunden hat: Wende dich ganz dem Text zu, ja verschreibe dich ihm, und lass seine „Sache“ ganz zu dir zu sprechen!

Die Erfahrung, immer wieder vom Text selbst korrigiert zu werden, musste auch ich machen. Das dokumentieren die hier versammelten Studien zum Corpus Iohanneum aus zwei Jahrzehnten (1990–2010), die meinen im Entstehen begriffenen Kommentar zum Evangelium begleiten. Einige Beiträge konnten unverändert reproduziert werden (Nr. 5.7.10.11.13.18.21.25.26), alle anderen habe ich gründlich überarbeitet. Neu ist der Beitrag Nr. 4 („Zwanzig Jahre Prolog-Forschung“) und der große Eschatologie-Aufsatz Nr. 22. Mit dem ersten setze ich die Forschungsgeschichte zum Prolog fort, die ich im ersten Teil meines Buches „Die Fleischwerdung des Logos“ (1988) für die Zeit von der Aufklärung bis in die Gegenwart geschrieben habe. Der erste dem Prolog gewidmete Block im Buch (Nr. 2–4) veranschaulicht, welchen Weg ich persönlich bei der Auslegung dieses schwierigen Textes gegangen bin; ich wollte meine ersten Schritte nicht verleugnen und habe mich deshalb zur Aufnahme des freilich auch überarbeiteten Beitrags Nr. 2 entschieden. Die Überschriften der weiteren Blöcke im Buch („Zu den Überlieferungen des Evangelisten“; „Zur Konzeption des Evangelisten“; „Zur Redaktion des Evangeliums und zum 1. Johannesbrief“) verraten dem Kundigen rasch, dass ich *einer* Grundoption meiner Forschung – trotz des derzeit gegenläufigen Trends zur Endtextexegese – treu geblieben bin: der Überzeugung, dass man um der geschichtlichen „Verortung“ des Evangeliums willen nicht bei seiner synchronen Lektüre stehen bleiben kann. Dabei zeigt der Block „zu den Überlieferungen des Evange-

listen“ auch, dass Diachronie nie nur einfach Literarkritik heißen kann, sondern auch z. B. Traditions- und Überlieferungskritik mitumfasst, d. h. die Frage nach den Wurzeln und Vorgaben des Buchs, die wahrzunehmen erst die Kreativität des Autors im Umgang mit ihnen ahnen lässt.

Nun geht es bei den hier zu untersuchenden Schrifttexten aber nicht allein um *einen* Autor, genannt: der Evangelist. Hinter ihm stehen Gemeinden. Mag er noch so kreativ gewesen sein, mit seinem Evangelium hat er, so denke ich, ein „Gemeindebuch“ verfasst. Dieses Buch wurde in den johanneischen Kreisen, vielleicht ein Netzwerk von Hausgemeinden, gelesen und bedacht, es diente der Orientierung, löste aber auch Diskussionen aus, wurde deshalb nachträglich redigiert und erhielt schließlich mit dem 1. Johannesbrief ein „Begleitschreiben“ an die Seite gestellt. Wenn hier vom Corpus Iohanneum die Rede ist, dann bezieht sich das auf die vier von ihren „Trägerkreisen“ her sprachlich und theologisch zusammengehörigen Schriften: das Evangelium samt den drei Johannesbriefen – unter Ausschluss der Offenbarung des Johannes, die freilich in der frühen Kirche zu den johanneischen Schriften gerechnet wurde. Über den internen Fäden des Corpus Iohanneum – bedacht wird in diesem Band neben dem Evangelium vor allem der 1. Brief – werden die Außenbezüge zu anderen frühchristlichen Schriften und Überlieferungen aber nicht völlig abgeblendet: Paulus und „Johannes“ sind Thema in den Beiträgen Nr. 16 und 17, Berührungen zwischen dem Evangelium und der sog. „Logienquelle“ analysiert die Studie Nr. 8.

Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te – erst ein gründliches Sich-dem-Text-Verschreiben ermöglicht ein engagiertes Umgehen mit seiner „Sache“. Um sie geht es mir, überzeugt davon, dass heutiges Theologie-Treiben vom Corpus Iohanneum außerordentlich viel lernen kann, vor allem in Grundfragen wie der nach dem christologischen Glauben und seinen „trinitarischen“ Implikationen. Glaubensgehorsam und Glaubenserkenntnis, Glaubenserfahrung und Gemeinde, Autorität und allgemeine Geistbegabung, Tradition und Innovation – das sind nur einige der Stichworte, welche die Aktualität des johanneischen Stils, (narrative) Theologie in provokant neuer Sprache zu treiben, anzeigen. Die beiden abschließenden Beiträge (Nr. 26 und 27) reflektieren das Angebot des Evangeliums, eine biographisch authentische Spiritualität zu entwickeln, womit sie dem entsprechen wollen, was J. A. Bengel mit der Applikation der *res* auf die eigene Person meinte.

Bei der Zusammenstellung und Redaktion der Beiträge haben mir viele geholfen: Mein Assistent Dipl. theol. Christoph Schaefer hat die neuen und überarbeiteten Texte kritisch gelesen und viele Verbesserungen eingebracht; Herr Michael Gerstner hat ihn dabei tatkräftig unterstützt und das Stellenregister erarbeitet. Frau Stefanie Hartmann, Frau Agnes Slunitschek und Herr Johannes Benner haben Korrektur gelesen. Frau Waltraud Glock half bei der

Einrichtung der Druckvorlagen. Allen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Meinem Kollegen, Herrn Prof. Dr. Jörg Frey, danke ich für die Aufnahme der Studien in die prominente WUNT-Reihe, Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag für seine Geduld und die Ermutigung, die er dem Projekt zuteil werden ließ, sowie Herrn Matthias Spitzner für die Mühewaltung, die er auf die außerordentlich sorgfältige Drucklegung verwandte.

Tübingen, am 4. August 2010

Michael Theobald

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
1. Was man bei einer Begegnung mit dem Johannesevangelium wissen sollte	1

Zum Prolog

2. Geist- und Inkarnationschristologie. Zur Pragmatik des Johannesprologs (Joh 1,1–18)	13
3. Im Anfang – das Wort. Zum Johannesprolog	33
4. „Der älteste Kommentar zum Johannesevangelium“ (R. F. Collins)? Zwanzig Jahre Prolog-Forschung	41

Zu den Überlieferungen des Evangelisten

5. „Spruchgut“ im Johannesevangelium. Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker.	79
6. Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4,31–38)	112
7. Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44 f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“	138
8. Das sog. „johanneische Logion“ in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21 f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie.	165

Zur Konzeption des Evangelisten

9. „Johannes“ im Gespräch – mit wem und worüber?	193
10. Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“?	204

11. „Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe ...“ (Joh 15,20). „Erinnerungsarbeit“ im Johannesevangelium	256
12. Abraham – (Isaak –) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium. . .	282
13. Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des Vierten Evangelisten. . . .	309
14. Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium.	349
15. Heilige Orte – heilige Zeiten. Die christologische Antwort des Johannesevangeliums	389
16. „Gottes-Gelehrtheit“ (1Thess 4,9; Joh 6,45) – Kennzeichen des Neuen Bundes?	405
17. „Welt“ bei Paulus und Johannes	416
18. Trauer um Lazarus. Womit die Juden Martha und Maria zu trösten suchten (Joh 11,19) . .	429
19. Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20)	443
20. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). Missionarische Gestalten im Johannesevangelium	472

*Zur Redaktion des Evangeliums
und zum 1. Johannesbrief*

21. Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion.	493
Nachträge.	530
22. Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion	534
23. Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71	574
24. Der Streit um Jesus als Testfall des Glaubens. Christologie im ersten Johannesbrief.	605

Hermeneutische Perspektiven

25. Der wunderbare Fischzug (Lk 5,1–11 und Joh 21,1–14) in der Deutung Augustins (<i>Hom. in Joa.</i> 122–123,3)	621
26. Ansätze einer biblischen Spiritualität. Impulse aus dem Johannesevangelium.	654
27. Wer ist Jesus für mich persönlich? Identifikationsangebote des Johannesevangeliums	671
Nachtrag.	678
Nachweis der Erstveröffentlichungen	683
Register	
Stellen	685
Sachen und Namen	719
Autoren	722

1. Was man bei einer Begegnung mit dem Johannesevangelium wissen sollte

Was bringen uns unkommentierte Klassikerausgaben? In der Regel nichts! Die Kultureinbrüche im 20. Jh. waren so tief, dass wir zum Beispiel Friedrich Hölderlin ohne die uns abhanden gekommene Kenntnis griechischer Mythologie kaum mehr verstehen. Und so sind wir dankbar für die Ausgabe seiner „Sämtliche(n) Werke und Briefe“, die im Anhang neben Wort- und Sacherklärungen auch zeitgeschichtliche Information bietet und damit ein Verständnis seiner Gedichte ermöglicht, ohne gleich eine bestimmte Deutung aufzudrängen¹. Ähnlich ist es mit der Heiligen Schrift, mit dem Johannesevangelium zumal, dessen eingängige Passagen (wie etwa die Bildrede vom Weinstock) nicht darüber hinwegtäuschen können, wie fremd es uns als Ganzes geworden ist. Wir brauchen „Erklärungsbibeln“², wie wir kommentierte Klassiker-Editionen brauchen.

Der Unterschied ist allerdings der, dass wir zu Hölderlin zeitgenössische Dokumente besitzen, z. B. Aufzeichnungen von Besuchern bei ihm im Tübinger Turm. Doch der Autor des Vierten Evangeliums, traditionell Johannes genannt, ist uns völlig unbekannt. Das ist das Dilemma, in dem die Exegeten stecken: Alles, was sie über die historische Verortung des Buches und seine Entstehung behaupten, haben sie aus ihm selbst (und vielleicht noch aus den drei Johannesbriefen)³. Oder anders gesagt: Was zu seinem vertieften Verständnis helfen soll, ist schon Ergebnis seiner intensiven Erforschung. Aus diesem „hermeneutischen Zirkel“ kommen wir nicht heraus. Doch der Versuch einer historischen „Verortung“ des Buches ist unumgänglich, wenn wir heute mit ihm verantwortlich umgehen wollen. Dazu gehört, dass wir einen Sinn für seine literarischen Strategien entwickeln, was die Freude an seinen Schönheiten nicht ausschließt.

¹ Für die Interessierten: *F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. I–III, München-Wien 1992 (= Darmstadt 1998).

² So eine alte Tradition evangelischer Bibelpastoral; auch das 2. Vatikanum, DV 25.2, empfiehlt „Übersetzungen der heiligen Texte, die mit den notwendigen und wirklich ausreichenden Erklärungen ausgestattet sind“; zum AT vgl. etwa *E. Zenger* (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 2004.

³ Die patristischen Zeugnisse (Irenäus v. Lyon etc.) verorten das Evangelium in Kleinasien (Ephesus), weil sie die Identität der Verfasser von Joh und Offb voraussetzen (Offb stammt nach 1,4,9; 22,8 von einem „Johannes“ – ein oft begegnender Name! – und gehört in den Umkreis von Ephesus: 1,9; 2,1 ff.). Doch wenn diese Voraussetzung nicht zutrifft, verliert die patristische Tradition an Wert: Näheres dazu in der Studie Nr. 21 unter Punkt 6 in diesem Bd. sowie *M. Theobald*, *Das Evangelium nach Johannes*. Kap. 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 81–92.

1. Ein Buch mit hohem Wahrheitsanspruch

Neugierde ist eine der wichtigsten wissenschaftlichen Antriebskräfte: Wie gerne wüssten wir, von wem und aufgrund welcher Quellen unser Evangelium abgefasst wurde, für welche Christen, zu welcher Zeit und an welchem Ort! Doch was uns wichtig scheint, sagt das Buch nicht. Warum sollte es auch, waren doch die Erstleser mit all seinen Umständen bestens vertraut. Umso mehr überrascht es dann, dass es sein Schweigen an einer Stelle bricht: ganz am Ende, wenn seine Herausgeber in 21,24 („wir“) mit Nachdruck betonen, dass es von einem Augenzeugen verfasst worden sei, nämlich von dem „Jünger, den Jesus liebte“. Für Insider war diese Notiz nicht gedacht, sondern für entferntere Kirchenkreise, denen das Evangelium noch unbekannt war und denen es, versehen mit solchem Gütesiegel, nahe gebracht werden sollte.

Dazu passt der hohe Anspruch, den das Evangelium schon in seiner ersten Zeile anmeldet: „*Im Anfang war das Wort*“. Diese Formulierung schließt mit voller Absicht an den Beginn der Bibel Israels an – „*Im Anfang schuf Gott*“. Ja, sie überhöht ihn sogar: Der in Joh 1,1 gemeinte Anfang geht noch über den Schöpfungsanfang von Gen 1,1 hinaus und zielt in den Ursprung Gottes selbst. Das so beginnende Buch ist auf dem Weg, heilige Schrift zu werden. Es will authentisches Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sein⁴. Und so dreht sich, wie 1,18 am Ende des Prologs programmatisch sagt, in ihm alles um den Exegeten Gottes, „den Einziggezeugten, der von Gottes Wesen ist, der im Schoß des Vaters war“: Jesus, den Sohn Gottes. Er allein hat Gott authentisch „ausgelegt“ in Wort und Werk, in seinem Leben und seinem Sterben – das ist das Thema der Evangelienerzählung!

2. Die Hauptfigur des Buches – fremd und monoman?

Diesen Eindruck haben viele Leser: Jesus hält im Vierten Evangelium lange Reden. Er wiederholt sich oft – er sagt z. B. andauernd, der Vater habe ihn gesandt –, spricht nicht von der Königsherrschaft Gottes, sondern immer nur von sich: „Ich bin ...“. Vom Himmel sei er gekommen und dorthin kehre er auch wieder zurück. Ein Fremder auf Erden? Keiner von uns?

Alles soll sich an ihm entscheiden. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (3,18). Nur ein Entweder – Oder! Einen dritten Weg kennt das Buch nicht. Jesus, das Licht – ohne ihn nur Finsternis.

⁴ Vgl. auch K. Scholtissek, „Geschrieben in diesem Buch“ (Joh 20,20). Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: M. Labahn/ders./A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 207–226.

Zwischentöne fehlen. Aber ist die Wirklichkeit nicht komplexer, sind Licht und Finsternis nicht vielfach gebrochen? Und wenn Jesus einen Menschen gesund macht, zum Beispiel einen Verkrüppelten aufrichtet, warum sollte man dies gleich als Zeichen lesen für Höheres, für eine *geistliche* „Aufrichtung“ oder „Auf-Erweckung“ im Glauben (vgl. 5,8.20 f.)? Ist nicht schon am Leib zu gesunden unendlich viel? Fragen über Fragen.

Eines ist klar: Dieses Buch zwingt seine Leser zum Wesentlichen, es ruft sie in die Mitte, gerade auch uns heute. Diese Mitte aber trägt einen Namen: Jesus, der Exeget Gottes.

3. Das Evangelium – ein Gemeindebuch

Warum spricht der johanneische Jesus so anders als der Jesus der synoptischen Evangelien? Kurz gesagt deshalb, weil sich Erfahrungen der hinter diesem Buch stehenden Gemeinden in einer Dichte in ihm niedergeschlagen haben, wie wir das von den synoptischen Evangelien her nicht kennen – Erfahrungen der Gegenwart des Geistes in Freude und Leid. „*Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit führen ...*“, heißt es in 16,13. Diesem Wort zufolge haben die johanneischen Gemeinden ihren Zuwachs an Glaubenserkenntnis nicht sich selbst zugeschrieben, sondern dem Wirken des Geistes Gottes. Ihm haben sie Neues zugetraut, das im Evangelium dann Gestalt gewonnen hat. So gesehen ist das Vierte Evangelium nicht der geniale Wurf eines einsamen Schriftstellers, sondern streng genommen ein *Gemeindebuch*: Hier, bei den johanneischen Christen, ist es gewachsen, hier wurde es auch gelesen, von hierher will es verstanden werden.

Und dennoch geht heute die Forschung – zu Recht – von einem Evangelisten mit scharf geschnittenem theologischem Profil aus, in dem es den Hauptautor des Buches erkennt. Sein Verdienst ist es, das Christusbild seiner Gemeinden in eine literarisch anspruchsvolle Erzählung gekleidet zu haben, die – ausgespannt zwischen Galiläa und Jerusalem – sich im Rhythmus der jüdischen Hauptfeste bewegt⁵, um im Tod Jesu an einem Paschafest und in den anschließenden Erscheinungen des Auferweckten – „Zeichen“ seiner Erhöhung zum Vater! – ihren Gipfel zu erreichen. Dazu hat sich der Evangelist verschiedener Quellen bedient: erstens eines Erzählkranzes von Jesus-Wundern⁶, zweitens zahlreicher „Herrenworte“ – jetzt die Kristallisationspunkte

⁵ Dazu Beitrag Nr. 15 in diesem Bd.

⁶ Entweder handelt es sich dabei um Einzelüberlieferungen oder der Evangelist hat diese aus einer schriftlichen Quelle („Zeichenquelle“) bezogen. Für die zweite Annahme sprechen nach wie vor die besseren Argumente (*Theobald*, Joh I [s. Anm. 3] 32–42). Die ausgezeichneten palästinischen Ortskenntnisse des Buches erklären sich von dieser Quelle her.

der großen Jesus-Reden⁷ – und drittens einer alten Passions- und Ostererzählung⁸. Schon das zeigt, dass er auf den Schultern anderer steht!

Doch sein Werk genoss keinen Autorenschutz. Es war nicht unantastbar, sondern wurde fortgeschrieben. Man las es in den johanneischen Gemeinden, empfang Orientierung aus ihm, stritt wohl auch über seine Deutung⁹ und trug kleinere oder größere Ergänzungen nach, bis das Buch schließlich die Letztgestalt fand, in der es die Kirche eroberte. So erklärt sich z. B., dass nach 20,30f., einem ersten Abschluss des Buches, Kap. 21 noch einen großen Nachtrag bietet¹⁰, oder dass nach der in sich gerundeten Abschiedsrede 13,31–14,31 und trotz der Aufbruchssignale Jesu in 14,30f. („*Ich werde nicht mehr viel mit euch reden [...]. Steht auf, wir wollen weggehen von hier*“) noch weitere große Reden samt einem Gebet Jesu (15,1–17,26) folgen. Solche Prozesse der Kommentierung und Ergänzung des Erstentwurfs des Evangelisten zeigen: Wir haben tatsächlich ein Gemeindebuch vor uns.

4. Das Evangelium – ein antijudaistisches Buch?

Man sagt dem Evangelisten nach, seine Rede von „den Juden“ sei pauschal und antijudaistisch. Er spricht von den Jüngern, als ob sie keine Juden wären, und auch Jesus hat offenkundig nichts mit „den Juden“ zu schaffen. Historisch gesehen ein Unding.

Doch empfiehlt es sich, an jeder Stelle genau hinzuschauen, wer jeweils mit „den Juden“ gemeint ist. Denn der Evangelist redet differenzierter, als es zunächst den Anschein hat. Vor allem übersieht man zumeist, dass er nicht nur von Jesus gegenüber feindlichen „Juden“ spricht, wobei er vor allem an die Vertreter des Hohen Rates denkt (den es zur Zeit des Buches, also nach der Zerstörung des Tempels gar nicht mehr gab)¹¹, sondern mehrfach auch von „Juden“, die „in großer Zahl“ zum Glauben an Jesus gekommen waren¹². Auch diese siedelt er vornehmlich in der Hauptstadt an, wie er „die Juden“ in der Regel mit der Provinz Judäa und der heiligen Stadt in Verbindung bringt.

⁷ Dazu *M. Theobald*, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg 2002.

⁸ *H.-U. Weidemann*, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium* (BZNW 122), Berlin 2004, 219–512; *F. Schleritt*, *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29* (BZNW 154), Berlin 2007.

⁹ Das zeigt der 1. Johannesbrief, der sogar auf ein Schisma der Gemeinden reagiert (vgl. unten Beitrag Nr. 24).

¹⁰ Zu einem ursprünglichen, integralen Bestandteil des Evangeliums erklärt das Kap. jüngst wieder *G. Belle*, *L'unité littéraire et les deux finales du quatrième évangile*, in: *A. Dettwiler/U. Poplutz* (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes* (FS J. Zumstein) (AThANT 97), Zürich 2009, 297–315; vgl. dazu in diesem Bd. auch den Beitrag Nr. 25.

¹¹ Vgl. etwa 1,19; 2,18; 5,10.18; 7,11.32.35; 9,18; 10,24; 18,12.38; 19,6.14 etc.

¹² Vgl. 2,23; 7,31; 8,30f.; 11,45 etc. Ausführlich hierzu Beitrag Nr. 10 in diesem Bd.

Unstrittig ist, dass der Evangelist bei der von ihm aufgebauten Textwelt zeitgenössische Verhältnisse im Blick hat. Wenn er vom Blindgeborenen erzählt, er habe sich nach seiner Heilung durch Jesus zu ihm als dem Menschensohn bekannt und sei wegen dieser seiner Unerschrockenheit von den offiziellen Vertretern des Judentums (den „Pharisäern“) aus der synagogalen Gemeinschaft „herausgeworfen“ worden (9,34), dann ist das für ihn kein Einzelfall, sondern bildet das Schicksal der eigenen Gruppe ab. Bitter ist die Sache in seinen Augen deshalb, weil es andere Jesus-Gläubige gab, die mit ihrer Auffassung von Messianität – für sie blieb Jesus als der letztgültige, endzeitliche Prophet Gottes ein Mensch!¹³ – keinen Anstoß bei ihren Volksgenossen erregten und deshalb in ihrer angestammten religiösen Heimat auch weiterhin geduldet waren. Sie sind es, die sich hinter den „Vielen“ verbergen, von denen der Evangelist sagt, sie seien zum Glauben an Jesus gekommen.

Doch alles, was er noch über sie sagt, zeigt, dass er die zeitgenössischen Konflikte um die Trennung von Kirche und Synagoge (die keineswegs für alle eine ausgemachte Sache war), nicht 1:1 in seinem Buch abgebildet, sondern in eine Erzählung umgesetzt hat, die eigenen Regeln folgt. Massive Wertungen gehören dazu: Wenn er z. B. 12,42 f. von den „Vielen“ behauptet – und hier sind „führende Männer“ der Synagoge gemeint –, selbst solche seien zum Glauben an Jesus gelangt, hätten sich aber aus Angst vor ihren Kollegen nicht zu ihm bekannt, weil sie den Ehrverlust des Synagogausschlusses scheuten (12,42 f.), dann wird man ihm diese Wertung, die auch das Porträt des heimlich in der Nacht zu Jesus kommenden Nikodemus diktiert, nicht kritiklos abnehmen. Wahrscheinlich haben alle diese Menschen ihre theologischen Gründe gehabt, warum sie den johanneischen Christen die Gefolgschaft versagten. Das musste diese verbittern, und erklärt auch ein Stück weit die für uns heute unerträgliche Polemik von 8,44 (*„Ihr habt den Teufel zum Vater“*) – vorausgesetzt, man liest den dazugehörigen „Dialog“ unter dem Vorzeichen von 8,31, unter das ihn der Evangelist ja gestellt hat: *„Da sprach Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten“*¹⁴.

5. Ein Buch, das Identität stiften möchte

Das Evangelium ist kein polemisches, antijudaistisches Pamphlet. Es richtet sich nicht nach außen, sondern hat seine Leserschaft im Innern. Sein Autor, der sicher jüdischer Herkunft ist, weiß um die Verletzungen seiner Gemeinden aus der jüngsten Vergangenheit. Er weiß aber auch um ihre tiefe Verunsicherung, die aus dem ungeklärten Nebeneinander verschiedener Jesus-Wege

¹³ Vgl. 6,14 f.; 7,31.40 f. etc.; im Hintergrund steht vor allem Dtn 18,15.

¹⁴ Dazu unten Beitrag Nr. 12 unter Punkt 3.

erwuchs: „*Euer Herz lasse sich nicht verwirren! Glaubt an Gott und an mich glaubt!*“ (14,1) Doch wer ist es, der so sprechen kann? Der endzeitliche messianische Prophet, auf den Israel gehofft hat – „ein Mensch aus Menschen“ (Justin, Dial 48,4) – oder ist jener nicht doch mehr? Für den Evangelisten und seinen Kreis steht fest: „*Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn*“ (3,12). Mit anderen Worten: Die Glaubensüberzeugung, Gott habe den gekreuzigten Propheten Jesus an Ostern „rehabilitiert“ – indem er ihn auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat –, reicht noch nicht an das Geheimnis seiner Person heran. Zu seinem Vater im Tod „aufsteigen“, in das „Leben“ eingehen vermochte Jesus nur, weil er „der Sohn“ ist, kein Geschöpf wie jedes andere auch, sondern im Ursprung seiner Existenz von Gott her kommend. Das ist der Grund, warum der Evangelist Jesus immer wieder von seinem „Woher“ sprechen lässt – in Bildern, zu denen auch die mythische Rede von seinem „Herabsteigen“ aus dem Himmel gehört.

Dass auf Seiten der Synagoge an dieser Stelle massive Fragen aufbrechen mussten, bis hin zu der, ob die johanneischen Christen nicht den biblischen Monotheismus blasphemisch beschädigten (vgl. 5,18; 10,33.36; 19,7), kann man nachvollziehen¹⁵. Der Evangelist hat diesen Vorwurf ernst genommen und vor allem in 5,19–29 sensibel auf ihn reagiert. Aber der Bruch war endgültig, und aus seiner Sicht auch unumgänglich. Das zwang zu neuen Wegen der eigenen Identitätsfindung, wobei die Abgrenzung von „Judenchristen“ in der Synagoge keine geringe Rolle spielte: Diese verstanden sich (wie ihre jüdischen Mitbürger auch) als Nachkommen und Kinder Abrahams, der Evangelist aber lehnte solches erwählungsgeschichtlich konzipierte, horizontale Verständnis von Kindschaft ab, um ihm das vertikale einer Kindschaft *Gottes* entgegenzustellen¹⁶. Wie Jesus „aus dem Himmel“ herkommt, so dürfen sich auch die wahrhaft an ihn Glaubenden als aus dem Heiligen Geist „von oben“ geboren begreifen – als „Kinder Gottes“ und Adoptivgeschwister des eigentlichen Sohnes Gottes (vgl. v. a. 1,12; 3,3.5; 20,17.21–23). Dass die Tora mit ihren Erzählungen von den Patriarchen beim Aufbau christlicher Identität noch eine eigenständige Rolle spielen könnte, weist der Evangelist zurück; er liest die Schrift ausschließlich als Zeugin für Jesus Christus.

Der Bruch mit der Synagoge war damit vorprogrammiert. Das sollten die Leser des Buches auch daran erkennen, dass schon Jesus im Erleiden „jüdischer“ Gegnerschaft genau *die* Erfahrungen machen musste, die auch ihnen nicht erspart blieben. Deren Rückprojektion in die Erzählung des Lebens Jesu

¹⁵ Dazu Beitrag Nr. 14. – Zu den Möglichkeiten der historischen „Verortung“ des sog. „Synagogenausschlusses“ der johanneischen Christen vgl. den Beitrag Nr. 10 unter Punkt 3, These 8; eine neue Hypothese bietet *M. Heemstra, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (WUN II/277), Tübingen 2010, 159–189; hierzu vgl. Anm. 29 in Beitrag Nr. 9.

¹⁶ Dazu Beitrag Nr. 12 unter Punkt 4.

ermöglichte im Vollzug des Lesens die Selbstfindung: Man sah sich in diesem Buch aufgehoben und von ihm ernst genommen mit allen traumatischen Erfahrungen, die aus dem erlittenen Synagogausschluss herrührten.

6. „Der Jünger, den Jesus liebte“¹⁷

Wer verbirgt sich hinter dieser geheimnisvollen Figur? Dazu eine Vorbemerkung: Mit dem „Lieblingsjünger“ bewegen wir uns auf der Ebene der Redaktion. Von den leidvollen Erfahrungen der johanneischen Gemeinden mit der jüdischen Synagoge schon entfernt, spiegeln sich in den unterschiedlichen redaktionellen Nachträgen vor allem binnen-gemeindliche Fragen: Welche Rolle spielt das Ethos für den Glauben (5,29), welche die geschwisterliche Liebe (13,34 f.; 15,12)? Auffällig ist hier die Nähe zum 1. Johannesbrief. Wenn der Evangelist betont, dass sich das ewige Leben jetzt schon im Glauben erschließt, so legt die Redaktion Wert darauf, dass erst die Auferstehung am letzten Tag die Teilhabe am ewigen Leben vollendet (5,28 f.; 6,29.40c.44c.54; 12,48). Den Konflikt mit der Synagoge sieht sie im Rückblick verstärkt als Paradigma für die prekäre Situation der Gemeinde in der Welt überhaupt. Daran wird sich nichts ändern: „Wenn die Welt euch hasst, erkennt: mich hat sie vor euch gehasst“ (15,18).

Auch die Gestalt des „Lieblingsjüngers“ vertritt gemeindliche Interessen. Doch da sie in der Regel neben Petrus in Szene gesetzt wird¹⁸, ist sie eine Art Legitimationsfigur der johanneischen Gemeinden *nach außen hin*, gedacht für andere Kirchenkreise des ausgehenden 1. Jh.s, die das Evangelienbuch noch nicht kannten. Sie sollten wissen: Dieser Jünger war von Anfang an dabei (wahrscheinlich verbirgt er sich schon hinter dem Anonymus von 1,40–45). Er genoss das besondere Vertrauen Jesu, ist z. B. von ihm in seiner Todesstunde testamentarisch gewürdigt worden, Jesu Mutter zu sich zu nehmen. Er bezeugt, dass Blut und Wasser aus Jesu Seite hervorströmten, und seiner Autorität unterstellen die Herausgeber in 21,24 das Buch.

Es wird zwar hin und wieder behauptet, die Erzählfigur des „Geliebten Jüngers“ sei *rein* symbolisch gemeint, sozusagen als Bild des idealen Christen. Doch kann ein Symbol eines natürlichen Todes sterben (21,23)? Und Petrus, an dessen Seite der Lieblingsjünger zumeist auftritt¹⁹: Ist er keine Gestalt der

¹⁷ Näheres in Beitrag Nr. 21.

¹⁸ 13,23–25; 18,15–16; 20,2–10; 21,7.20–23; ohne Petrus zur Seite: 19,26 f.35.

¹⁹ Das ist auch der Grund, warum die frühe Kirche den anonymen Lieblingsjünger mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert hat, denn im einzigen Geschichtswerk des NT, im lukanischen Doppelwerk, tritt dieser tatsächlich stets *neben Petrus* auf, eine Konstellation wie im Vierten Evangelium: vgl. Lk 8,51; 9,28; 22,8; Apg 1,13; 3,1.3 f.11; 4,13.19; 8,14; vgl. auch Gal 2,9.

Geschichte? In viele Figuren des Evangeliums können die Leser sich hineinversetzen, der einzigartigen Rolle des Lieblingsjüngers werden sie aber nur dann gerecht, wenn sie ihn als Gegenüber gelten lassen, indem sie seinem Buch und seinem Zeugnis Vertrauen schenken.

Wir wissen nicht (und brauchen es auch nicht zu wissen), welche Gestalt sich hinter diesem Anonymus verbirgt. Möglicherweise haben die Herausgeber des Buches mit ihm eine Gründerfigur der johanneischen Gemeinden im Blick gehabt, vielleicht sogar einen Jünger der ersten Stunde aus Jerusalem (vgl. 18,15).

7. Was man in eine Begegnung mit dem Evangelium selbst einbringen sollte

Vor allem Zeit und Muße! Denn es reicht nicht, sich nur auf einige Lieblingstexte zu beschränken. Das Buch will von vorne bis hinten gehört, gelesen und meditiert werden. Warum? Weil der Evangelist es verstanden hat, mit seiner Erzählung einen Symbolteppich zu weben, der erst dann seine Muster und Farben zu erkennen gibt, wenn man ihn insgesamt wahrnimmt. Dazu bedarf es der Kunst der Vernetzung. Ein Beispiel: „Wasser“ als vielsagendes Grundelement der Schöpfung ist im Buch weithin präsent: beim Täufer (1,26; 3,23), bei der Hochzeit zu Kana (2,6 ff.), beim Brunnen in Samarien (4,6), bei den Quellen und Teichen Jerusalems (5,2 ff.; 9,7), als Wundwasser des Sterbenden (19,34). Doch dann steigt es in zahlreichen Worten Jesu zum Rang einer tiefen Symbolik auf, die es vermag, die Leser schrittweise – im Vollzug des Lesens! – zu der Erkenntnis zu geleiten: Sprudelndes Lebenswasser, das den Durst des Menschen wahrhaft zu stillen vermag (4,13 ff.; 7,37 f.) – wo ist es anders zu finden als beim Gekreuzigten (7,39; 19,34)! Ganz ähnlich verhält es sich mit den Symbolen Licht oder Brot. Dies alles in abstrakte Aussagen übersetzen zu wollen, hieße, die Mystagogie des Textes zerstören!

Der Text – gelesen in der Gemeinschaft der Kirche – will Medium zur Begründung und Vertiefung des Glaubens sein. Dass Jesus einst einen Gelähmten aufgerichtet hat, hilft einem Kranken zu späterer Zeit wenig. Doch zu hören, dass ewiges Leben eine Aufrichtung oder Erweckung meint, die über die Heilung körperlicher Gebrechen unendlich hinausgeht – darin kündigt sich ein „Mehr“ an Wirklichkeit an (5,20; 14,12), das bei ausbleibenden Wundern in dürftiger Zeit und insbesondere angesichts des Todes Tragfähigkeit verspricht. So sind für den Evangelisten nicht nur Jesu Wunder „Zeichen“, sein ganzes Buch ist ein „Zeichen“, ein „Zeichen“ für den Zuspruch des Lebens, der da ergeht, wo das Evangelium gläubig gehört wird.

Vom Leser erwartet das Vierte Evangelium Identifikation, Mitgehen, ein Sich-Wiederfinden in ihm. Uns heute – so scheint es – ist dies nicht mehr ohne

weiteres möglich. Gerade weil das Buch – als Gemeindebuch – die Erfahrungen seiner Erstleser so ernst genommen hat, werden wir ihm nur gerecht, wenn wir die Differenzen zwischen ihm und unserer Lebenswelt nicht verschleiern, sondern offen legen. Wie gehen wir z. B. mit seiner Rede von „den Juden“ um?²⁰ Wie können wir der hohen Christologie des Evangeliums treu bleiben, ohne einem Antijudaismus zu verfallen, der über Jahrhunderte hinweg die Lektüre des Buches verdorben hat?²¹ Reduziert sich für uns die Schrift Israels auf ihr Christuszeugnis oder besitzt sie mit ihrer Stimmenvielfalt nicht einen weit darüber hinausgehenden Gehalt? Was besagt uns das Nebeneinander unterschiedlicher Weisen der Jesus-Nachfolge? – Wenn uns das Buch zu solchen Fragen provoziert, dann hat es die Leser gefunden, die es sucht: Menschen, die an das Wirken des Heiligen Geistes auch zu ihrer Zeit glauben.

²⁰ Das „Münchener Neue Testament“ (Düsseldorf 1989) versucht den Text dadurch vor falschen Zuschreibungen zu schützen, dass es die Bezeichnung entsprechend ihrer Form im Griechischen durchgehend mit „die Judaier“ wiedergibt. Die „Gute Nachricht“ (revidierte Fassung 1997) trägt dem wechselnden Gebrauch der Bezeichnung so Rechnung, dass sie diese je nach Kontext anders paraphrasiert (in 1,19 z. B. „die führenden Männer“). Stellt man sich mit der „Einheitsübersetzung“ dem Urtext (durchgehend „die Juden“), wofür es gute Gründe gibt, dann ist allerdings eine Erläuterung der Bezeichnung in Predigt und Katechese unabdingbar notwendig.

²¹ Vgl. hierzu R. Bieringer/D. Pollefeyt/E. Vandecasteele-Vanneuville (Hg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (JCHS 1), Assen 2001; vgl. auch W. Kraus, *Christologie ohne Antijudaismus? Ein Überblick über die Diskussion*, in: ders. (Hg.), *Christen und Juden. Perspektiven einer Annäherung*, Gütersloh 1997, 21–48.

Zum Prolog

2. Geist- und Inkarnationschristologie

Zur Pragmatik des Johannesprologs (Joh 1,1–18)

Poetische Texte zeichnet es aus, dass sie die Spuren ihrer Herkunft in der Biographie des Autors verwischen oder tilgen, verschlüsseln oder überhöhen, um die ins Wort gefasste Wahrheit eigener Erfahrung zur Allgemeingültigkeit der Form zu erheben. So wird das Eigene jedwedem Leser als vielleicht auch ihn angehend sagbar und verstehbar. Die immer neue Wirkkraft vieler sich nicht verbrauchender Texte beruht wesentlich auf solcher Transformationsleistung, dem Persönlichen die Gestalt des Allgemeinen zu geben, das Individuelle in kommunizierbare Sprache umzusetzen.

Mit solchen Texten, deren Auszeichnung es ist, immer neue Leser und Leserinnen zu finden, hat der in gebundener Sprache sich bewegende Prolog des Johannesevangeliums einiges gemeinsam. Seine kaum zu überschätzende Wirkkraft in Kirche und Theologie beruht nicht zum Wenigsten darauf, dass er vom Konflikt und dem Erkenntnisprozess, der zu seiner spezifischen Gestalt geführt hat, nichts unmittelbar preisgibt, um stattdessen im Gewand eines autoritativen Offenbarungstextes aufzutreten¹. Mit seiner als abgründig erfahrenen Sprache lädt er direkt zum Nachdenken über sein christologisches Geheimnis ein.

Aber er darf auch nicht mystifiziert werden. Seine Fähigkeit, im wirkungsgeschichtlichen Prozess durch gewollte oder nicht gewollte „Leerstellen“ die Produktivität der Hörer in der Rekonstruktion seines vielfältigen Sinnes immer wieder neu anzustoßen, sollte die Mahnung an den Exegeten enthalten, sich auch an der Klärung des hermeneutischen Umgangs mit dem Text heute zu beteiligen. Kriterien hierfür vermag er zu liefern, wenn er die Kommunikationssituation, in welcher der Prolog seine ursprüngliche Funktion erfüllte, wieder ans Licht zu bringen versucht, möglicherweise seine literarische Genese nachzeichnet, auch auf die Gefahr hin, dass solche literargeschichtliche Rekonstruktionsarbeit manch einem als Historisierung und Relativierung seines universal gültigen Anspruchs erscheinen möchte. Nur eine solcherart mehrdimensionale Rückbindung an seinen theologiegeschichtlichen Entstehungsort vermag die notwendigen Kriterien und Grenzen für einen hermeneutisch verantworteten Umgang mit ihm zu liefern, ohne deshalb die Kreativität zeitgenössischer theologischer Reflexion, die sich ja an einer Begegnung von Text *und* gegenwärtiger Situation entzündet, allein aus dem historisch-exegetischen Blickwinkel heraus gängeln zu wollen. Wahrscheinlich haben wir heute den

¹ Das signalisieren schon seine ersten Worte „Im Anfang [...]“, die an Gen 1,1 „Im Anfang schuf Gott [...]“ (LXX) erinnern.

Mut aufzubringen, das in Joh 1 Gemeinde neu zu buchstabieren – in einer selbstverantworteten Sprache, die nicht einfach zur Verfügung steht, vielmehr im geduldigen Ringen um die Sache des Textes sich sozusagen urwüchsig im Gespräch der Glaubensgemeinschaft herausbilden muss.

Die Schritte, die im Folgenden zur theologiegeschichtlichen Verortung des Textes zurückzulegen sind, setzen bei den literarischen Gegebenheiten ein: Zunächst (1.) ist gegen die gängige Isolierung des Prologs durch die Vertreter des formgeschichtlichen Zugangs seine literarische und motivische Verzahnung mit Joh 1,19–51 zu belegen. Aus dem damit gegebenen Befund der Zweidimensionalität der großräumigen Evangeliumseröffnung Joh 1 resultiert die Einsicht in die Polarität von Inkarnations- und Taufchristologie als die möglicherweise entscheidende Grundfigur zur Bestimmung der *Pragmatik* des Prologs. Auf diesen Verdacht hin ist sodann (2.) der Prolog selbst, der durch 1,6–8 mit der Eröffnung im weiteren Sinn – der mit dem Täufer einsetzenden *narratio* – verzahnt ist, auf seine theologische Leistung im Gesamt dieser Eröffnung hin zu befragen. Die Problemstellung dabei lautet nicht (wie bei der formgeschichtlichen Isolierung des Prologs): Wie hat ein Redaktor mit den Täufernotizen 1,6–8.15 einen ihm mutmaßlich vorgegebenen Hymnus interpretiert? Vielmehr (entsprechend der synchronen Analyse der Eröffnung Joh 1): Welche Deutung der *narratio*, deren Beginn ja in Gestalt von V.6–8 in den Prolog selbst hineinreicht, hat dieser zu bieten? Ist seine „Basis“ der geschichtliche *Anfang* des Wirkens Jesu im Zusammenhang der Wirksamkeit des Täufers (1,6–8.19 ff.), so enthält der Prolog als theologischer „Überbau“ die Reflexion über die tieferen und eigentlichen *Anfangsgründe* Jesu als Offenbarer wahren Lebens. Das Stichwort „Taufchristologie“ führt uns schließlich (3.) zu den Gegnern des 1. Johannesbriefs, in deren theologischem Selbstverständnis die Taufe Jesu allem Anschein nach eine fundamentale Rolle gespielt hat. Haben sich diese Leute trotz der bitteren Polemik des Autors von 1Joh nach wie vor als johanneische Christen begriffen, die aus der authentischen Tradition des Vierten Evangeliums leben wollten, dann stellt sich (4.) die Frage, ob sie nicht ihre christologischen Anschauungen noch mit einer archaischen Evangeliumseröffnung verbinden konnten, die von einer nachträglichen Redaktion in die vorliegende hochreflektierte Gestalt von Joh 1 polemisch umgewandelt wurde. Deren Intention wollen wir (5.) kurz charakterisieren, um dann (6.) mit hermeneutischen Überlegungen zu den rekonstruierten Transformationsprozessen in der johanneischen Überlieferung zu schließen.

1. Joh 1 als zweidimensionale Evangeliumseröffnung

Nicht mit 1,19, sondern 2,1–11 beginnt das *Corpus Evangelii*. Markiert 1,19 keine diesbezügliche Zäsur, sondern bietet lediglich die Überschrift zur narrativen Entfaltung von 1,6–8 bzw. 15, so besitzt die Erzählung von der Hochzeit zu Kana eindeutige Merkmale einer Eröffnungsszene. Nach Ort und Zeit ist sie von der vorangehenden proömialen Szenenfolge 1,19–51 deutlich abgehoben. So entspricht dem Wechsel von der Taufstätte des Johannes jenseits des Jordans (1,28) nach Galiläa (vgl. 2,1.11 mit 1,43) die Zäsur in der erzählten Zeit zwischen den kontinuierlich aufeinanderfolgenden Tagen von 1,19–51 (vgl. 1,29.35.43) und der Hochzeit „am dritten Tag“. Wenn dieses zeitliche Signal

auch noch eine symbolische Tiefe besitzt, die mit dem Motivzusammenhang der Offenbarung JHWHs auf dem Sinai „am dritten Tag“ (Ex 19,10f.16) zusammenhängt, dann ist der qualitative Neueinsatz in 2,1 noch deutlicher. Jedenfalls erschließt sich die Hauptfigur des Buches, Jesus, auf der Hochzeit zu Kana seinen Jüngern zum ersten Mal selbst in einem Zeichen und beginnt sein Offenbarerwirken, wie das der kommentierende Satz 2,11 ausdrücklich festhält: „So machte Jesus den *Anfang* mit seinen Zeichen zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit.“² Im Vergleich dazu besitzen die Szenen 1,19–51 vorbereitenden Charakter: Jesu Hoheit erscheint in ihnen nur indirekt, gleichsam im Spiegel: im Zeugnis des Täufers (1,19–34) und in den Erwartungen, die ihm von den ersten Jüngern entgegengebracht werden (1,41.49). Demgemäß geschehen auch deren Berufungen (von 1,43 abgesehen) nicht wie bei den Synoptikern durch Jesu vollmächtiges und hoheitsvolles Wort, sondern durch die Vermittlung von Zeugen, die eine Bewegung zu ihm hin auslösen. Erst am Ende in 1,51 spricht Jesus dann ein sein Wesen erschließendes Wort, das freilich vorausschaut auf die schon bald in Kana Wirklichkeit werdende Offenbarung seiner Herrlichkeit: „*Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über dem Menschensohn.*“ Dass dieses Wort durch seine Pluralanrede „ihr“ den persönlichen Dialog Jesu mit Natanael übersteigt, öffnet die Erzählwelt am Übergang zum *Corpus Evangelii* in die Welt der Hörer, die jetzt mit hineingenommen werden sollen in das im Wort des Evangeliums sich vollziehende Offenbarungsgeschehen.

Die Evangeliumseröffnung reicht demnach bis 1,51. Sie hat zwei große Hälften, eine schon in 1,6–8 eingeleitete Szenenfolge, den Täufer und die Folgen seines Zeugnisses betreffend (1,19–51), sowie – dieser Erzählung vorgelagert bzw. mit ihr verschränkt – auf der Metaebene einer heilsgeschichtlichen Betrachtung bzw. eines Bekenntnisses den Prolog (1,1–18). Die Täufererzählung enthält neben der Einführung ihres Protagonisten in 1,6 f. zwei miteinander korrespondierende Szenen: das Verhör des Johannes durch die Jerusalemer „Juden“ bzw. ihre Gesandten (1,19–28), die nur in Erfahrung bringen, was der Täufer alles *nicht* ist³, sowie eine zweite Szene „am folgenden Tag“, in der Johannes diesmal vor einem imaginären, nicht definierten Publikum, in das sich der gläubige Hörer mit einbeziehen soll, ein *positives* und direktes Christuszeugnis in Jesu Gegenwart ablegt (1,29–34). Dieses ist ihm möglich, weil er Jesus dank eines ihm von Gott mitgeteilten Zeichens (die Herabkunft einer Taube auf ihn) als Geiststäufer bzw. Gottessohn identifizieren konnte. Weil

² Vgl. W. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT 2/26), Tübingen 1987, 92–99.

³ Der Hörer vermag freilich aufgrund der Einführung 1,19 f. die strikten Negationen des Täufers schon als indirektes Christusbekenntnis zu deuten, wohingegen den an der Szene beteiligten „Juden“ in ihrem „Unwissen“ (1,26) alles verborgen bleibt.

seine Taufätigkeit als nur diesem einen Ziel dienend dargestellt wird, von Jesus Zeugnis abzulegen (1,31), ist es nur konsequent, wenn im Fortgang der Erzählung, ausgelöst durch sein Bekenntnis, sein eigener Jüngerkreis zu Jesus überwechselt⁴.

Das Rätsel dieser großräumigen, zweidimensionalen Evangeliumseröffnung besteht nun darin, dass ihre beiden Teile nicht, wie das literarisch gesehen nahegelegen hätte, einfach hintereinandergeschaltet, sondern ineinander verschränkt sind, wobei ihre durch 1,6–8 bewerkstelligte Verzahnung nur das erste und deutlichste Signal für ihre auch weiterhin zu beobachtende gegenseitige Beziehung darstellt. Im 19. und auch vereinzelt im frühen 20. Jh. machte man diese Beziehung vor allem am Verhältnis von 1,14–18 zu 1,29–34 fest. Einige sahen in der Rede von der Inkarnation des Logos in Jesus 1,14 und der von der Herabkunft des Geistes auf ihn 1,32 f. zwei miteinander konkurrierende christologische Modelle (*E. Schwartz, A. Loisy*), andere bezogen sie so aufeinander, dass sie 1,14 als theologische Interpretation der vom Täufer bezeugten Herabkunft des Geistes auf Jesus verstanden (*R. Seeberg*⁵). Danach wäre die Qualität des Logos, Offenbarer Gottes zu sein, Jesus erst bei seiner Taufe zugewachsen. Doch scheint diese Verhältnisbestimmung die eigentliche Intention des Textes regelrecht zu unterlaufen. Dass 1,30b in 1,15 antizipiert wird, besagt doch, dass die Szene der Identifikation Jesu durch den Täufer anhand des ihm von Gott gegebenen Zeichens zum nachösterlichen Bekenntnis der Inkarnation des Logos so in Beziehung gesetzt werden soll, dass sie nur als *Erkennungs-* bzw. *Offenbarungsszene* (1,31) des inkarnierten Logos, nicht aber als christologisches Gründungsgeschehen verstanden werden kann. Letzteres wird auch schon dadurch ausgeschlossen, dass nirgends eine wie auch immer geartete Verbindung zwischen der bezeugten Herabkunft des Geistes auf Jesus und seiner Taufe erwähnt wird, ja dass die Taufe Jesu in der Erzählung wie in den deutenden Worten überhaupt verschwiegen wird, so dass der Hörer, wüsste er nicht von ihr aus den Synoptikern, keinen Grund hätte, sie zu postulieren.

⁴ Auch dies ist allerdings nicht frei von fiktiven Zügen, wie 3,25 f. – ein Beleg für den Fortbestand des Täuferkreises – verrät.

⁵ Zur Exegesegeschichte im Einzelnen vgl. *M. Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA.NF 20), Münster 1988, 272; jüngst folgt *J. Becker*, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, in Abweichung von seinem Kommentar wieder dem u. a. von *R. Seeberg* vertretenen Modell, nennt aber keine „Vorfahren“: „Der Evangelist deutet die Inkarnationsaussage in 1,14 mit 1,32 f., also als Herabkunft des Geistes auf Jesus. Dazu passt, dass der Evangelist sich nirgends für das Leben Jesu vor seiner Taufe interessiert“ (130). Schlussfolgerung: „Man sollte das Interpretationsmodell ‚Inkarnation‘ als Matrix für die joh. Christologie am besten aufgeben. Denn nur ganz am Rande hat dieses Stichwort beim Evangelisten Verwendung gefunden und dann in einer Bedeutung, die die Inkarnationstheologen seit Irenäus nicht mehr teilen“ (131). Außer *R. Seeberg* vgl. auch *O. Pfeleiderer*, Zur johanneischen Christologie, mit Rücksicht auf *W. Beyschlag's* „Christologie des Neuen Testaments“, in: ZWTh 9 (1866) 241–266.

Dass die Zuordnung von 1,14f. und 1,29–34 gezielt erfolgt und deshalb im Verbund mit noch weiteren zu nennenden Beobachtungen für die Erhellung der *Pragmatik* des Textes auswertbar ist, zeigen auch die übrigen Verbindungsfäden, die zwischen beiden Hälften der Evangeliumseröffnung gesponnen sind. So entspricht die Negation von 1,8 („er war nicht das Licht [...]“) den Negationen der ersten Täuferzene 1,19–28, wie das positive Zeugnis von 1,15 in der zweiten Täuferzene 1,29–34 entfaltet wird. Bekennt sich zum Fleischgewordenen in 1,14 der Kreis der ersten Jünger („er wohnte unter *uns* und wir haben seine Herrlichkeit geschaut“), der sich in 1,16 zum Kreis aller Glaubenden, auch der Nachgeborenen, weitet („wir *alle* haben aus seiner Fülle empfangen“), so ist diese Öffnung hin zu den Hörern des Evangeliums auch in der zweiten Täuferzene 1,29–34 angelegt. Wie es zum Kreis jener ersten Jünger kam, in deren Mitte der Täufer als Zeuge des Inkarnierten steht (1,14f.), erzählt dann 1,35–51. Insbesondere das Motiv des „Schauens“ (1,14) findet in Joh 1 ein nachhaltiges Echo (1,32–34.36.38.39.42.48.50f.). Dabei fällt freilich auf, dass in 1,35ff. Menschen auf das Glaubenszeugnis von Dritten zur eigenen Glaubenserfahrung mit Jesus, zum „Sehen“, gelangen (vgl. 1,39.50f.), wohingegen in 1,14–16 umgekehrt die Augenzeugenschaft der ersten Jünger dem Glauben der Nachgeborenen (1,16) vorgeordnet wird. 1,14.16 ist schließlich auch Kommentar zu 2,1–11: Was es bedeutet: „*wir haben seine Herrlichkeit geschaut*“ und „*aus seiner Fülle haben wir alle empfangen*“, wird hier sinnfällig an der Gabe des Weins in Fülle, die Zeichen seiner Herrlichkeit ist. Zuletzt darf man auch auf die Korrespondenz der beiden Hälften des Evangeliumseröffnung jeweils abschließenden Verse 1,18 und 1,51 hinweisen: Dass Gott niemand je geschaut hat, vielmehr Jesus allein Gottes authentische Auslegung ist (1,18), wird in 1,51 in sprechende Bilder übersetzt: Nur über Jesus ist der Himmel geöffnet; er ist der heilige Ort, an dem die Kommunikation zwischen Erde und Himmel gelingt (Gen 28,12).

2. Der Prolog und die Frage nach der Archē der Offenbarung

Natürlich erschöpft sich die Funktion des Prologs nicht in seiner Beziehung zur zweiten Hälfte der Evangeliumseröffnung. Er bietet nach Art einer Ouvertüre schon Motivfolgen, die auf das ganze Buch und seine Thematik einstimmen. Doch in welcher Weise und mit welcher Absicht das geschieht, wird nicht unwesentlich von den Koordinaten der zweidimensionalen Evangeliumseröffnung bestimmt. Wenn diese ihre Spannkraft aus der Polarität ihrer Aussagen zur Inkarnation des Logos in Jesus und zu seiner Geistbegabung am Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit bezieht, dann ist damit auch die Frage nach Anfang und Ursprung der Offenbarung in Jesus gestellt, die für die protologische Akzentuierung des Prologs charakteristisch ist. Wenn im Prolog im Vorblick auf das ganze Buch die Erhöhung Jesu, seine österliche Verherrlichung, nicht ausdrücklich thematisiert wird, so entspricht das freilich auch seiner eröffnenden Funktion, wie sie in 1,18 deutlich wird (dass Jesus die einzig authentische Auslegung Gottes ist, öffnet den Prolog nach vorn, wohingegen eine Aussage zur Erhöhung Jesu den Prolog gegen die mit dem Weg des irdischen Jesus einsetzende Erzählung abgeschlossen hätte).