

Einleitung

1. Tiefsinn und Widersinn: Notwendigkeit und Nutzen des literarkritischen Zugangs
2. Kriterien der literarkritischen Scheidung
3. Außertextliche Bezeugungen des johanneischen Erstentwurfs
4. Ephesus als Ursprungsort
5. Johannes "der Senior" als Autor
6. Ort und Zeit der Überarbeitung und Veröffentlichung
7. Die Entstehung des Johannesevangeliums im Gesamten des Neuen Testaments
8. Literarische Würdigung des vorjohanneischen nichtsynoptischen Traditionsguts (VNT)
9. Literarische Würdigung des johanneischen Entwurfs (Joh I)
 - 9.0 Johannes und Sokrates
 - 9.1 Ein Evangelium in Dialogen
 - 9.2 Die Zugehörigkeit des Prologs zum Joh I
 - 9.3 Strukturelle Klammern
 - 9.4 Der johanneische Stil: Semitismus und affektierte Einfachheit
 - 9.5 Wortspiele (semitisch wie griechisch) und Doppelsinn
 - 9.6 Ironien und Missverständnisse
 - 9.7 Intertextualität mit anderen urchristlichen Schriften
 - 9.8 Symbolik der Personen
10. Charakteristik der Änderungen und Zusätze (Joh II)
11. Zum besonderen historischen Wert des Joh I
12. Zur Anlage dieses Kommentars

1. Tiefsinn und Widersinn. Notwendigkeit und Nutzen des literarkritischen Zugangs

1.1 Tiefsinn und Widersinn

1.1.1 Ein inhomogener Text

Das Vierte Evangelium frappt durch denkerische Leistungen, durch Tiefsinn und Raffinesse ebenso wie durch Unordnung und Widersinn. Man kann dieses Evangelium nicht lesen, ohne seine Großartigkeit zu bewundern und zugleich seine Obskürtheit, was Logik und Handlung betrifft, und seine inhaltlichen Entgleisungen zu bedauern. Es mag wohl sein, dass einem und demselben Geist sowohl Höhenflüge als auch Hasstiraden unterkommen; das ist gerade bei Mystikern schon öfters so gewesen, und derselbe *doctor mellifluus*, der so schön das *Hohelied* auszulegen wusste (Bernhard v. Clairvaux), rief zum Krieg gegen die Türken. Doch sind in ein und demselben Buch, dem Johannesevangelium, sowohl intime Kenntnis als auch grobe Unkenntnis des Judentums (um nur eine der Schwierigkeiten herauszugreifen) ein zu derber Widerspruch, als dass er sich als absichtsvoll erklären ließe.

Undurchsichtig sind gleichfalls die Beziehungen des Johannesevangeliums (künftig: Joh) zu dem älteren christlichen Überlieferungsgut. Sie sind verschiedenartig und scheinen von Stelle zu Stelle zu wechseln. Manche Perikopen setzen die Synoptiker voraus, andere wieder nicht, oder sie widersprechen ohne ersichtlichen Gewinn – wie kann das sein? Wäre nicht, als Grundlage einer wissenschaftlichen Exegese, eine Theorie von der Zusammensetzung und Entstehung dieses Evangeliums zu wünschen, die uns die Verschiedenheiten seiner Bestandteile verständlich macht? Wenn derzeit in der Spezialforschung Bekenntnisse zur Integrität des überlieferten Textes abgelegt werden und es zum guten Ton gehört, nach Ort und Zeit der einzelnen Vorkommnisse und ihrer Fixierung gar nicht erst zu fragen – die Angaben seien ja doch verwirrt –, so mag es den theologisch gebildeten Nichtfachmann immerhin wundern, wie schnell der Evangelist der Inkarnation von seinem Vorhaben entlastet wird, die Erdberührung des Logos konkret zu machen. Zu schnell wurde in einer Zeit, die die Gnosis modisch fand, auch aus ihm ein Gnostiker. Auch methodisch war und ist es unbefriedigend, von Passage zu Passage andere Voraussetzungen zu machen und mit Analysen, die immer nur lokal greifen, jedesmal den Hund zur Jagd zu tragen.

Das Joh ist nicht so sehr ein "Gewebe" (*textus*) als vielmehr ein Geflecht, ein *complexus* aus deren drei. Es stellt uns vor einen besonders komplizierten Fall von *Intertextualität*.¹ Der Text ist voll von Andeutungen, die keinen eindeutigen Bezug mehr finden, und er gibt mehr Hinweise auf einen Autor, als wahr sein können. Was mit einem klaren Prolog begann – unabhängig davon, ob man diesen als homogen ansieht oder nicht –, das endet nach vielen Abenteuern mit zwei höchst rätselhaften Schlüssen am Ende von Kap. 20 und von 21 der konventionellen Einteilung.

¹ Zu diesem Begriff, der für die Biblische Theologie eine unabweisbare Faszination hat, in diesem Fall aber von einem Literaten geprägt wurde (Gérard Genette), s. *Erstentwurf* 127-130 (s.u., Literaturverzeichnis). Ausführlicher Z. Studenovskij in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 521-528, auch R. Zimmermann, ebd. 83-89; M. Labahn/M. Lang, ebd. 468f.499-511. – Wir gebrauchen den Begriff hier nicht nur für die äußeren, sondern auch die inneren Verhältnisse des Joh.

Dazwischen liegen lauter Probleme oder wenigstens Scheinprobleme. Es ist ja wohl ein Unterschied, ob man das Judentum empfehlen will (Joh 1,47; 4,22) oder bekämpfen (3,11f; 8,39ff), ob der Kosmos von Gott geliebt ist (3,16) oder seinen eigenen, gottwidrigen Herrscher hat (12,31; 14,30; 16,11). Letzteres zusammenzubringen, ist zwar immerhin logisch möglich, nicht jedoch theologisch, es sei denn, man akzeptiert für das Joh einen halben Gnostizismus. Die alte Streitfrage, inwiefern das Joh gnostisch ist und dualistisch, hängt mit Unklarheiten zusammen, die nicht nur seine diskursiven, sondern sogar seine erzählerischen Partien verunstalten.

1.1.2 Was ist und was vermag Literarkritik?

Literarkritik ist die Antwort auf die scheinbar so einfache Frage: Wer spricht hier? Ausgeweitet zur Einleitungswissenschaft, fragt sie: Wer spricht wo zu wem? Wann und unter welchen Umständen? – Ohne zu solchen Fragen wenigstens Hypothesen zu machen, kann man einen Text, zumal aus der uns fern gerückten Antike, nicht verstehen.² Oder genauer: Es gibt dann kein wissenschaftliches Verstehen; sondern man bleibt das Opfer unbewusster Annahmen und eines unreflektierten Vorverständnisses.

Wo aber Literarkritik die Textbestandteile nach benennbaren Merkmalen geschieden und ihre Autorschaft bestimmt oder wenigstens etwas dazu vermutet hat, geht das Fragen weiter bis in die Höhen der Hermeneutik: Spricht er/sie³ selbst, aus eigener Erkenntnis, oder uneigentlich, vielleicht ironisch, durch andere, vielleicht sogar durch Gegner?

Literarkritik ist also die Erforschung einer Intertextualität, nämlich derer zwischen einem gegebenen Text und denjenigen Texten, die dieser voraussetzt, sei es ausdrücklich oder nicht. Bei sichtlich überarbeiteten und "edierten" Texten ist es auch die Intertextualität zwischen dem Entwurf des Verfassers und den hinzukommenden Meinungen und Korrekturen der Herausgeber.

Literarkritik, die dokumentarische (wo man die früheren Texte angibt) wie auch die konjekturale (wo man sie nicht mehr hat, jedoch Anlass besteht, sie zu vermuten) ist für einen literarischen Text eine philologische und editorische Pflichtleistung. Alle modernen Bibelausgaben machen an ihren Rändern Angaben zur innerbiblischen "Intertextualität", wie auch immer sie im Einzelfall beschaffen sein mag.

Problematisch sind allemal die Rückschlüsse auf Texte, die vorhanden gewesen sein müssten, es aber heute nicht mehr sind – sei es dass sie ganz fehlen, sei es dass sie "eingeschmolzen" wurden in Folgetexte. Doch nur ein laienhafter Missbrauch vermuteter ("konjizierter") Quellen konnte im neutestamentlichen Fach die Literarkritik in denjenigen Verruf bringen, an dem sie heute leidet. Dabei sind die Bücher der Bibel fast sämtlich Gemeinschaftswerke – das gilt bis ins Neue Testament

² Für die vorliegende Arbeit soll also nicht mehr gelten, was ich einst im Blick auf Paulus gesagt hatte: "Sinnfragen sind etwas anderes als Herkunftsfragen" (*Argumentation*, S. vii, erster Satz).

Unstimmigkeiten bestehender Texte, die entstehungsgeschichtlich bedingt sind, lassen sich nur entstehungsgeschichtlich beheben; bei Paulus gilt das für den 2Kor. In jedem Fall bleibe ich bei dem Grundsatz: „Niemand kann einen Leser zwingen, Ungereimtheiten eines Textes, und sei er von Paulus, zu schlucken wie Medizin“ (ebd. S. 3).

³ Gelegentlich ist in der Antike auch mit Verfasserinnen zu rechnen. Im Neuen Testament bleibt hierfür freilich, rein vermutungsweise, allenfalls der *Hebräerbrief*, für den zumindest chronologisch (unten 7.2) und auch von der Rolle her eine Frau wie Priscilla als Autorin möglich ist.

hinein⁴ und sperren sich genauerem Verständnis, solange nicht wenigstens eine Hypothese gemacht wird, *wer wo und wann zu wem spricht*.

Im alttestamentlichen Fach ist man da ganz unbekümmert. Es gibt einen Vorschlag, die Geschichten von der Thronnachfolge Davids (2Sam 10-1Kön 2) in sieben Schichten zu zerlegen, um einzelnes besser datieren zu können.⁵ Ein halbes Jahrtausend Redaktionszeit lässt hier natürlich großen Raum. Oder es wird aus dem Zwölfprophetenbuch anhand übriggebliebener redaktioneller Bemerkungen ein älteres Vierprophetenbuch (Hos., Am. Mi., Zeph.) rekonstruiert, für das der "heilige Rest" Israels nur die im Lande zurückgebliebenen, von der Babylonischen Deportation zurückgelassenen kleinen Leute waren – eine Absage an die damalige Oberschicht.⁶ Theologische Profile können auf diese Weise hervortreten, die bisher nicht wahrgenommen wurden. Sie können sogar von Interesse sein für die Haltung des Joh I.

Aus der neutestamentlichen Wissenschaft ist die Echtheitsbestimmung für die meisten Paulusbriefe und ihre Unterscheidung von den "Deuteropaulinen" ein anerkannter Erfolg. Schwieriger und noch nicht zum Konsens gelangt ist im *2.Korintherbrief* die Zuordnung der Bestandteile zu den anzunehmenden Vorgängertexten (deren einer in 1Kor 5,9 erwähnt sein dürfte) und v.a. ihre Echtheitsfrage. Im Bereich der Evangelien hat die Hypothese einer gemeinsamen "Quelle Q" hinter den vom Mk unabhängigen Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk derzeit die Mehrheit. Sie wird unten (7.0) eine Infragestellung erfahren, die aber die Methode als solche bestätigt.

Meisterleistungen der Literarkritik waren nötig, um die physisch zerstückelten Qumran-Rollen wieder zusammzusetzen. Für die sehr schlecht erhaltenen *Sabbatopferlieder* (s. Rückblick, Thema 3.0) waren viele Jahre nötig, und die Arbeit gelang erst nach dem Wahrnehmen der besonderen Strukturmerkmale und Verweise auf den essenischen Festkalender. Bei den *Lobliedern* (1QS etc.) hat die erneute Zusammensetzung unter Einbezug aller Fragmente eine neue Nummerierung erforderlich gemacht,⁷ und von der *Sektenregel*, die immerhin materiell nicht schwer zusammzusetzen war, untersucht man die hinter ihr liegende Entwicklung.⁸ Ganz neu ist die Komplettierung und Rekonstruktion der *Damaskusschrift*, die bisher nach dem einen, aber verkürzten Exemplar der Kairoer Geniza (CD) zitiert wurde, jetzt aber unter Einbezug der Qumran-Fragmente um einiges länger wird, sogar einen neuen Titel bekommt.⁹

Geht es jedoch an heilige Texte, hält auch die Judaistik sich traditionell bedeckt. Derselbe jüdische Gelehrte, David Hoffmann, der 1909 aus dem *Midras# Sifre* und aus dem mittelalterlichen *Midras# hag-gadol* einen erst von ihm so genannten, der Zeit

⁴ Und zwar bis in die Briefe: Eine Mischung von alt und neu, wohl auch von echt und unecht, ist der 2Kor.

⁵ Th. A. RUDNIG: *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids*. Habil.-Schrift, Ev.-theol. Fak., Universität Münster 2005. Die methodologischen Erwägungen der !. 14-35 ähneln den hier gemachten Überlegungen – ohne dass die zu erklärenden Widersprüche von solcher Schärfe wären wie die im Joh zu findenden.

⁶ J. WÖHRLE: *Die Entstehung und Komposition der frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, Diss., Ev.theol. Fak. Münster 2005.

⁷ Die Ausgabe von García Martínez/Tigchelaar zählt sie nach H.-W. Kuhn, mit der älteren Zählung (nach E. L. Sukenik) in Klammern.

⁸ S. METSO: *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), 1997.

der Mischna zugeordneten *Midras# Tanna'im* zum Dtn extrahierte, war ein heftiger Gegner von Wellhausens Quellenscheidung am Pentateuch.¹⁰ Sicherlich glaubte er sich gerade darin im Recht, dass er Kanonisches anders anging als Außerkanonisches.

Dies tun wir hier mit Absicht nicht. Biblische Sondermethoden haben sich noch nie bewährt, jedenfalls nicht auf Dauer. Außerdem: Wer nicht den "Kanon im Kanon" (also inhaltliche Relevanzkriterien) zu handhaben weiß, dem nützt auch der Kanon nichts; er wird seine Lieblingsstellen auswählen, ohne auf Fragen bezüglich des ganzen Restes Antwort geben zu können.

Man könnte jetzt noch vieles an antiken Texten anführen, die erst aufgrund von Rekonstruktionen ihr heutiges Verständnis erlangt haben. Von den Ignatius-Briefen wird noch die Rede sein, die im 19. Jh. eine durchgreifende Entrümpelung erfuhren; das damals Herausgekürzte liest heute kein Mensch mehr. Sie mögen ein Extrembeispiel sein; aber das Joh ist auch eines. Die Grunderfahrung bei antiken Texten ist jedenfalls, dass sie ohne konkrete Kenntnisse oder wenigstens Vermutungen zur ursprünglichen Verwendungssituation nicht interpretiert werden können, jedenfalls nicht auf eine wissenschaftliche, interpersonell nachvollziehbare Weise. Wie immer man theologisch dazu stehen mag, kein Text des Neuen Testaments kommt ohne solche Klärungen aus, und keiner hat sie nötiger als das Johannesevangelium.

1.1.3 Stimmen früherer Experten

Hundert Jahre ist es her, dass zwei führende Philologen in Deutschland, Julius Wellhausen als Bibelwissenschaftler und Orientalist und Eduard Schwartz als Kirchengeschichtler, unabhängig voneinander und sehr detailliert auf den gestörten Zustand des Joh-Textes hinwiesen. Sie zeigten, dass wir den Text nur in einem verwahrlosten und verworrenen Zustand besitzen. Julius Wellhausen, der Altmeister der biblischen Literarkritik, der sich nach dem Pentateuch auch mit dem Joh befasst hat, äußerte den Gesamteindruck:¹¹

"Die Erzählungen weisen Einschübe auf, die Reden haben keine Gliederung und keine behaltbaren Pointen, sie wimmeln von Varianten und sprengen nicht selten die Einfassung, so dass man nicht weiß, in welcher Situation man sich befindet".

⁹ B.-Z. WACHOLDER: *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead See Scrolls. Reconstruction, Translation and Commentary* (STDJ 56), Leiden 2007 (erschien 2006). 4Q 266 Frg. 1 und 4Q 268 Frg. 1 entpuppen sich als alter Prolog Man sieht in der Neuausgabe u.a., wie mitten im Satz CD VIII 21 übergeht in CD XIX 34b. Ersteren Bruch hatte die Ausgabe García Martínez/Tigchelaar bereits bemerkt und Kol. XV folgen lassen; Wacholder postuliert einen Textanschluss mitten in einer Manuskriptzeile, wo dem Schreiber, bei wörtlich gleichem oberem Kontext, eine *aberratio oculi* passiert sein müsste. Derlei ist in der Textforschung fast schon banal, wird sich aber nicht auf das Joh übertragen lassen (unten 5.6).

¹⁰ Über ihn s. H. BASSER: "Midrash Tannaim", in Neusner/ Avery-Peck, *Encyclopedia of Midrash* I 510-520 (bes. 511a). Die Originalausgabe seines *Midras+ tanna'im 'al sefer D'v'arim*, Berlin 1909, enthält auf S. III-VIII einen methodischen Vorspann auf Deutsch, der durchaus komplizierter ist als das hier am Joh geübte Verfahren.

¹¹ Wellhausen, *Evangelium Johannis*, S. 6 (künftig nur zitiert: Wellhausen).

Von Eduard Schwartz kommt der Ausdruck der textlichen "Aporien" im Vierten Evangelium.¹² Wir werden auf seine Liste im Detail zurückkommen, sie ordnen und erweitern. Um hier noch einen weiteren Meister seines Fachs zu Wort kommen zu lassen, den Althistoriker Eduard Meyer: Er kennzeichnet das Jesusbild, das aus dem kanonischen Joh resultiert, folgendermaßen:¹³

"Man sieht, es ist unter der Maske Jesu durchweg der christliche Prediger, der zu seiner Gemeinde (...) redet und der gänzlich außerstande ist, die Rolle, die er angenommen hat, wirklich durchzuführen."

Daher rührt auch die Schwierigkeit, dem Joh, wo man es überhaupt noch will, historische Informationen abzugewinnen. Meyers Gesamteindruck ist der, das Joh sei "eine freie Schöpfung seines Verfassers, bei der das überlieferte Material nur den Rohstoff bildet, den er ganz umgestaltet." Das wird sich zum Glück nicht bewahrheiten. Aber es stimmt, dass der Evangelist keine historischen Interessen verfolgte wie wir. Wenn Meyer im nächsten Satz sagt:

"Als geschichtliche Quelle kommt es [das Joh] daher nur insoweit in Betracht, als es gelingt, aus ihm dies Rohmaterial herauszuschälen und in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen" –

so kann diese Aufgabe durch Fortna als bewältigt gelten, auch wenn im Detail noch Verbesserungen möglich sind. Zwar wäre nach Meyers im selben Kontext geäußelter Meinung "kein Grund, die Hand verschiedener Verfasser anzunehmen" (329); seine Überlegungen finden sich jedoch unter der Überschrift: "Das Johannesevangelium und die Zusätze des Herausgebers". Was nun? Was ist zu tun, wenn der Verdacht sogar darauf hinausläuft, dass nicht nur ein, sondern mehrere Herausgeber am Werke waren (vgl. den Plural in 21,24) und dass zwischen ihnen und dem Evangelisten, dessen Überlieferungsgut eingeschlossen, Meinungsverschiedenheiten bestehen?

Jean Zumstein, aus dessen Feder einer der nächsten Johanneskommentare zu erwarten ist, gibt zu, dass "bestimmte Aussagen nicht mit der Grundausrichtung des Werks übereinstimmen und deshalb als Ergänzungen späterer Redaktoren zu betrachten sind."¹⁴ Doch mit der Annahme bloßer Zusätze kommt man nicht aus; sonst hätte das bewährte Modell "Grundschrift – Erweiterungen" oder auch "Tradition – Redaktion" seine Dienste längst getan. Bloßes Wegstreichen des Sekundären stellt im Falle des Joh noch keine Ordnung her. Wie oft und auf welchen Wegen Jesus nach Jerusalem geht, ist durch bloßes Ausscheiden vermuteter Zusätze nicht zu klären; die Unordnung geht tiefer.

1.2 Antike Rätseltexte und literarisches Patchwork

¹² Vgl. *Erstentwurf* 8 und 137.

¹³ Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 328f. Nächstes Zitat: 310f.

¹⁴ Zumstein, *Kreative Erinnerung* 192f. Er fährt fort: "Dies betrifft den eucharistischen Abschnitt 6,51-59, die Wendung $\text{u}\{\text{dato}\}$ kai ; in 3,5 und sakramentale Anspielungen in 19,34.35.37. Auch in Bezug auf die Konzeption der Eschatologie zeigen sich in 5,21-24.25-29 unüberwindbare Spannungen." Im oberen Kontext hatte er die Kapitelfolge 4 – 6 – 5 – 7 vorgeschlagen. Dann weiter: "Selbst wer von der Prämisse ausgeht, den Text so zu lesen, wie er im Kanon geschrieben steht (. . .), muss eingestehen, dass das Evangelium selbst zumindest die beiden letzten Stufen seiner Komposition ausdrücklich anzeigt." Folgt eine kurze Forschungsgeschichte zu diesem Problem.

1.2.1 Wirrnis als Unfall

In seiner Gattung – der Gattung "Evangelien" – ist das Joh, was seine Defekte betrifft, ohne direkte Analogie. Hierauf beruht die Skepsis derjenigen, die eine Rekonstruktion nicht wagen wollen: Es fehlt die Kontrolle anhand eines gleich gearteten (entarteten) Textes.

Dabei kann es aber doch vorkommen, dass bei der Weitergabe, u.z. der verändernden Weitergabe vorhandener Texte deren innerer Zusammenhang verlorengelht – vielleicht weil er weniger interessierte als die Einzelheiten oder als die Möglichkeit neuer Hinzufügungen. So ist in den zahlreichen, z.T. freilich lückenhaften Fassungen der (verschiedenen Autoren zugeschriebenen) *Panegyris auf Makarios, Bischof von Tkōw* nur in einer einzigen jenes Erzähldetail erhalten geblieben, aus der sich die Anordnung des Ganzen erklärt.¹⁵ Bis dieses wiederentdeckt wurde, hatte sie wie eine kunstlose Sammlung von Geschichten ausgesehen, ohne literarischen Wert.

In Bezug auf das kanonische Joh ist nun seit Schwartz und Wellhausen ein Unfall nicht mehr abzuleugnen. Wir werden jedoch sehen, dass auch hinsichtlich seiner Vorzüge der daraufhin zu rekonstruierende Erstentwurf (Joh I) analogielos ist; auch davor sollte niemand Angst haben. Gar manches biblische Buch überstieg einst den geistigen Horizont der Schreiber und Kompilatoren, denen wir seine Endgestalt verdanken.

Bemühen wir uns zunächst um diverse Analogien (seien sie auch schwach), die den vorhandenen Zustand des Textes erklären könnten oder doch zumindest einen charakteristischen Kontrast zu ihm bilden.

1.2.1 Wirrnis als Methode

Wirre Texte, in denen die Wirrnis Absicht ist, sind der Religionsgeschichte bekannt. Es gibt es mehr als genug im Bereich der Apokalypsen¹⁶ und ähnlicher sublitterarischer Gattungen bis hin zur Alchimie. Zosimos v. Panopolis schickt in seinem *Authentischen Memorandum*¹⁷ gleich zu Beginn seine Leser zu "Nikotheos, dem Un auffindbaren". Diesen "Gottesbesieger" könnte man heute noch suchen, wenn man sich auf die Flunkereien dieser Art von Literatur einließe. Es gibt Spuren von ihm, von kritischer Wissenschaft pietätvoll zusammengetragen; aber jede davon verliert sich im Dickicht. So musste es sein, wenn die Alchimie wenigstens noch tausend Jahre Bestand haben sollte.

Doch werden wir es uns versagen, Analogien dieser Art heranzuziehen. Ein Buch, das wie Joh 1,1-18 beginnt und diesen Anfang in einer Erzählung fortzuführen und durchzuführen sich anschickt, erhebt andere Ansprüche. Ein großer, systematischer

¹⁵ Nämlich die Weigerung dieses Bischofs, ein gefälschtes Dokument zu unterzeichnen, woraufhin er – das wissen nun wieder alle Fassungen – das Martyrium erleidet. S. EMMEL: „A report on progress in the study of Coptic literature, 1996-2004“ in: A. BOUD’HORS/ D. VAILLANCOURT (Hg.): *Huitième congrès international d’études coptes, Paris 2004* (Cahiers de la Bibliothèque compte, 15), 2006, 173-204 (186, folgendes 184).

¹⁶ Um nur an jene Gruppe kaum edierbarer Texte zu erinnern, die wahllos entweder *Leben Adams und Evas* oder *Himmelfahrt Abrahams* heißt und der dennoch unlängst mehrere gelehrte Editionen gewidmet wurden.

¹⁷ *Les Alchimistes grecs*, Bd. 4/1: *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, hg. M. Mertens (Coll. Budé) 1995, hier 1, 1.10. Zosimos schrieb im 3. oder 4.Jh. n.Chr.

Entwurf lässt für das, was folgt, doch wohl Kohärenz erwarten, logische wie erzählerisch-dramatische. Aufgrund dieser Annahme wird in der hier zu begründenden literarkritischen Analyse die Kohärenz des Textes gesucht, zumal Anzeichen dafür da sind, dass es eine gab.

Es dürfte mit der Rückkehr zur Apokalyptik in der Johannesschule zusammenhängen, dass dort erneut ein kryptischer Stil gepflegt wurde, u.z. nicht nur in der *Johannes-Apokalypse* selbst, sondern auch im *1.Johannesbrief*. In diesem wiederholt sich im Kleinen, was dem Joh im Großen widerfahren ist: Nach einem Prolog, der freilich nur ein Abglanz des johanneischen ist, geschmückt mit Rhythmen,¹⁸ folgt ein Lehrteil, der sich mehr und mehr in Widersprüchen verfängt; 1Joh 1,8 und 3,8 z.B. sind doch all das, was dazwischen steht, nicht zu vermitteln. 3,9 wiederholt ihn, 5,18 wiederholt ihn; so kann man *auch* unterrichten. Dieser Orakelstil, der übrigens mit dem Geschmack des sog. Asianismus zusammenkommt (s.u. 10.1), mag zu mancherlei Schriften passen, unabhängig von ihrer jeweiligen Gattung; das gnostische Schrifttum ist fast nur so. Dem Joh aber ist er nicht ursprünglich eigen, sondern ist ihm eingefärbt worden.

Logik ist nicht jedermanns Sache. Zahlreiche Texte schon der Antike beruhen auf einer sehr geringen Anwendung von ihr. Schon die Spruchweisheit braucht keine Zusammenhänge. Lehrschreiben wie der 1Joh oder eben das kanonische Johannesevangelium können unlogisch sein, ohne ihr Publikum zu verlieren. Doch, wie gesagt: Ein Text, der zu Beginn stringent ist, könnte es auch auf der ganzen Länge sein. Eine Absicht, obskur zu reden, ist dem Prolog nicht eigen.

1.2.2 Literarisches Patchwork

Greifen wir also zur anderen Eventualität, einer Textentstehung in Schüben und zum Gemeinschaftswerk. Solches ist für biblische Bücher die Regel, zumindest im Alten Testament. Das in *Erstentwurf* 108f dazu schon Gesagte kann ergänzt werden durch das *Jeremia*-Buch, das nicht nur verschiedene Kapitelfolgen aufweist zwischen der (älteren, aber als Übersetzung natürlich sekundären) griechischen und der hebräischen, als Redaktion ihrerseits sekundären Fassung. Obwohl sich diese einer Neuordnung verdankt, enthält sie doch deplatzierte Datumsangaben (Jer 27,1, in manchen alten Übersetzungen dementsprechend anders lautend) und Doubletten (Zerstörung Jerusalems in Kap. 39 und 52). Jer 7,1-15 ist die Paraphrase einer Rede, die Jeremia erst in 27,1-19 zu halten bekommt. Das erinnert alles stark an Verhältnisse im Joh II.

Gerade im Christentum des 2.Jh. ist Patchwork von verschiedenen Sorten mehrmals entstanden. Drei Beispiele dürften die wichtigsten sein:

– Jene frühchristlichen Papyri, die ein Pastiche aus Evangelientexten bieten, durchmischt mit eigenem. Insbesondere der P.Egerton,¹⁹ von dem wir noch vier Kolumnen haben, zeigt die Freiheit des Umgangs mit *noch* nicht kanonischen Texten.

¹⁸ V. 1 enthält gleich drei Creticus-Gruppen vor Sprechpausen, ebenso V. 2 Ende, 3a Ende, 3b Ende, 4. Wir vermerken dies im Vorgriff auf die noch zu nennenden Stilunterschiede zwischen Johannes und seiner Quelle einerseits, seiner Schule andererseits (unten Abschn. 8-10).

¹⁹ Santos Otero, *Evangelios apocrifos* S. 97-100, bequemer zu lesen bei K. ERLEMANN: "Papyrus Egerton 2: 'Missing link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition", *NTS* 42, 1996, 12-34, hier 32-34 (Lit.). Die literarkritischen Hypothesen dieses Artikels dürften sich durch das unter 7. zu gebende Gesamtschema erledigt haben.

Seine ersten beiden Kolumnen (1v, 1r [sic]) bieten diverse Joh-Texte (Joh I wie II) in rascher Folge. Auf Kol. 2r, Z. 45-47, steht dann die Gesprächsanknüpfung des Nikodemus (Joh 3,2) eingeklemmt zwischen Mk 12,13 und 12,14 (parr.), die Zinsgroschenfrage, ehe das Interesse sich überhaupt Synoptikertexten zuwendet.

- Das *Diatessaron* Tatians. Dieses mengenmäßig ja mindestens vergleichbare Werk versucht auf besonders kühne Art, eine Ordnung herzustellen, die sein Redaktor bislang vermisste; bisherige Ordnungen in den verwendeten vier Evangelien gelten demgegenüber nichts. Das Schalten und Walten mit den Vorlagetexten selbst im Detail ist dermaßen frei, dass ein "und während er sprach" aus Joh 6,72 weitergeführt werden kann mit Lk 11,37, usf.
- Die Briefe des Ignatius, über viele Jahrhunderte gewuchert in den Handschriften, werden heute nach einem konjunktural bereinigten Konventionstext zitiert, der so in keiner Handschrift steht. Das Kap. 9 des dortigen *Epheserbriefs* z.B. hatte in der Ausgabe Dressel noch 32 Zeilen, darin viele Joh-Zitate; bei Funk/Bihlmeier sind es nur noch 11 Zeilen, und nur eine Anspielung an 1Petr 2,5 blieb noch. Eigentlich müssten in den Druckausgaben überall Klammern stehen für Auslassungen.

Die ersten beiden Beispiele, noch strikt dem 2.Jh. angehörend (genauer: der Zeit vor Irenaeus), belegen die sonst eher zu literarischen Scherzen verwendete Technik des *cento* ("Flickenmantel"). Seit dem Hellenismus übte man sie v.a. an Homerversen. Irenaeus weiß davon (1, 9,4, mit Beispiel); er wirft den Gnostikern einen ähnlich willkürlichen Umgang mit der christlichen Überlieferung vor. Die exegetischen Catenen seit Prokopios v. Gaza zerstückeln dann in durchaus seriöser Absicht Texte der Kirchenschriftsteller, um sie zur Kommentierung eines fortlaufenden Bibeltextes aneinander zu reihen – ein Albtraum der Philologie.

1.2.3 Manipulierte Texte und "zweite Auflagen"

Es gibt noch viele Arten, wie antike Texte manipuliert sein können: so jene merkwürdige, in ihren Zwecken nicht ganz durchsichtige zweite Ausgabe des lukanischen Corpus, die sich in Cod. D usw. findet: Länger geworden um bis zu einem Viertel, ist diese Fassung historisch keineswegs besser informiert als die – glücklicherweise erhalten gebliebene – erste. Ähnlich steht es mit der nur im Codex Schøyen auf koptisch erhaltenen, längeren Fassung des Matthäusevangeliums.²⁰ Die christliche Literatur der Spätantike ist überreich an weiteren Beispielen. So hat fast jede Handschrift, alte Übersetzung oder Ausgabe der *Johannesakten* (deren armenische Fassung aus Johannes gleich noch einen Herrenbruder macht) eine andere Kapitelfolge.

Im Übrigen ersparen wir uns all die bisher versuchten Windstoß- und Zetteltheorien der neutestamentlichen Literarkritik, die umso mehr ins Kraut schossen, je weniger Kenntnis da war von Klassischer Philologie. Seit der erschöpfenden Darstellung von Tiziano Dorandi (*Le stylet et la tablette*, 2000) ist im Detail bekannt, wie Texte in der Antike entstanden sind und was ihnen an Unfällen dabei widerfahren konnte. Dorandi erläutert es aus literarischer wie aus materieller, papyrologischer Bezeugung. Bei komplexeren Texten, die nicht auf einmal niedergeschrieben werden

²⁰ H.-M. SCHENKE (Hg.): *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)*, 2001; Text und Übers.: 35-191 (= Mt 5,38-28,20 in erweiterter Fassung; dazu vgl. 30-33). Die Zusätze sind ebenso häufig wie knapp; sie machen meist nur einzelne Worte aus, selten einen Satz. Die Querbeziehungen zu apokrypher Erzählliteratur über Jesus bleiben zu prüfen.

konnten, verlief die Entstehung im Großen und Ganzen in drei Etappen. Bezeugt sind: die Materialsammlung in Form loser, aber hintereinander geschriebener Notizen (σημειώσεως), die vorläufige Niederschrift (υπομνηματικόν), meist nach Diktat, und schließlich die Endfassung (συγγραμμα, συντάγμα), die meist auch diktiert wurde. Auch diese konnte nochmals korrigiert werden, u.U. von Autorenhand.²¹ Von dieser wurden dann die Kopien gemacht. In diesem Zuge untersucht Dorandi die Spuren von "Autorenkorrekturen" an evtl. bereits edierten Texten. Es gibt solche durchaus häufig, bis hin zu förmlichen "zweiten Auflagen" (und bei Tertullians *Adversus Marcionem* sogar einer dritten; S. 149). Das konnte zu Doubletten führen (alter neben neuem Text im selben Manuskript), zu Verstaltungen (Beispiele aus Klassikern: 158ff; 168ff) und allen Arten von "Autorenvarianten" – dies freilich nirgends in so großem Stil, wie man es für das Johannes annehmen müsste.

Aus allem aber, was Dorandi ermittelt, wird klar: Die Schere ist *nicht* zum Ordnen schriftlicher Aufzeichnungen verwendet worden. Konzepte hatten die Form von Täfelchen oder Papyrusrollen,²² beidseitig beschrieben (wie in Apk 5,1) und schon von daher nicht zum Zerschneiden geeignet. Sondern man schrieb ab oder diktierte neu. Ausführlich weist Dorandi nach, dass in Schüler- und Bekanntenkreisen auch provisorische Abschriften kursieren konnten (77-101). Vor einer Veröffentlichung pflegten ihre Autoren großen Wert zu legen auf eine erneute Durchsicht, ja ein Neudiktat. Ein Titel war in der Regel das letzte, was hinzukam.

Es sind Einzelfälle bekannt (Dorandi 123-126), wo – etwa von den Vorträgen (Diatriben) Epiktets – kein *syngramma* mehr zustande kam, sondern nur ein bescheidenes *hypomnema*, eine vorliterarische Mitschrift, wie Arrian, ihr Herausgeber, selbst anzeigt.²³ Im Falle des Johannesevangeliums werden wir eine Erklärung dieser Art noch vorschlagen (unten 5.6).

"Gewachsen" in Schüben ist naturgemäß auch die antike Rechtsliteratur. In einer Reihe von Mischna-Traktaten findet man ein Drei-Schichten-System: Bis zu einem gewissen Punkt gehen der Entwurf Rabbi Me'irs, kenntlich an der Schlussansage *divre rabbi Me'ir*, woraufhin das nicht mehr von ihm Stammende folgt. Sobald dann aber "Juda der Fürst" zitiert wird, wissen Eingeweihte, dass nicht mehr er, der eigentliche Redaktor der Mischna, spricht, sondern Schüler, die nach seinem Tode letzte Anmerkungen anbringen.²⁴

²¹ Die Beispiele sind im Griechischen wie im Lateinischen genau gleich. Plinius d.Ä. z.B. verwendete für die Anlage seiner *Naturalis historia* keine Zettel, sondern schrieb alles hintereinander (*adnotatio*) auf einen Papyrus. Dann wurde eine provisorische Fassung diktiert und bei deren erneutem Durchlesen die endgültige. Miszellaneenwerke wie Gellius' *Noctes Atticae* blieben im zweiten Stadium, weil der Autor fand, es sei ohnehin nur eine Sammlung. (Ähnlich wird Philons *De aeternitate mundi* eingeschätzt, das auch nicht viel mehr ist als eine Materialsammlung – und das ihm in Unkenntnis dieser Möglichkeit auch schon abgesprochen wurde; Zusatz F.S.). Plinius' *Naturalis historia* ist demgegenüber das Musterbeispiel eines großen, zu Ende redigierten Sammelwerks.

²² Eine Pergamentrolle wird in solchem Zusammenhang auch einmal erwähnt, aber als Materialverschwendung eines Neureichen.

²³ Nämlich in seiner vorgeschalteten, in schmucken Prosarhythmen gehaltenen Widmungsepistel *Ad Gellium*, 1f.

²⁴ Ein weit extremeres Beispiel ist das sog. Album, das prätorische Edikt in Rom, eine Sammlung von Rechtsformeln. Gewachsen über Jahrhunderte und in seinem Textbestand eingefroren unter Hadrian (als sog. *edictum perpetuum*), wurde es aus vielen Hunderten von Kleinzitaten erstmals rekonstruiert und ediert von Otto LENEL, *Das Edictum perpetuum*, 1883.

Kurz, wenn antike Bücher auf so verschiedene Arten inhomogen sein können – von modernen zu schweigen –,²⁵ dann darf auch für das Johannesevangelium ein Verfahren gesucht werden, das es erlaubt, seine Bestandteile einzeln und in ihrem je eigenen Sinn zu würdigen. Diesen Text einfach nur als gegeben zu nehmen – weil er kanonisch ist oder weil gewisse literaturwissenschaftliche Ansätze von einer Hypostase "Text" ausgehen – hieße in unserem Fall, die Konfusion zum Prinzip zu erheben. Dann lieber das Wagnis einer durch wenige, aber doch einige äußere Anhalte gestützten, alle textinternen Brüche aufarbeitenden Literarkritik.

1.2.4 Sakrale Texte, profane Philologie

Derzeit liegt eine Art Bann auf Bultmanns Drei-Schichten-Modell wie auch auf solchen Bemühungen, die es zugrunde legen, wie Robert Fortnas Rekonstruktion eines vorjohanneischen Wortlauts. Das Erproben solcher Vorschläge ist Blockaden ausgesetzt.²⁶ Der Grund dürfte ganz profaner Natur sein: Seit Eduard Schwartz ist kein Experte mehr über das Joh gekommen, der die Gelegenheit gehabt hätte, an einem Autor wie Eusebius die Techniken der klassischen Philologie in der Praxis zu erlernen – zu schweigen von einem Sprachgenie wie Julius Wellhausen, der, obwohl Semitist, eine Beherrschung des Griechischen einschließlich der Stilistik aufweist, die von heutigen Exegeten nicht mehr erwartet wird.

Robert Fortna hat mit seinem *Gospel of Signs* debütiert; kann ein Anfänger das Richtige treffen? Die Rezeption seines Buches blieb auf den englischen Sprachraum begrenzt.²⁷ Gravierender aber ist im neutestamentlichen Fach die Bequemlichkeit der Arbeitsteilung. Schon zu Bultmanns Zeiten hatte es sich eingeschlichen, dass die Texte der klassischen Antike der Alphilologie verblieben, die Theologen aber sich um das Orientalische kümmern sollten.²⁸ Das führte, in der damaligen Konjekturenfreude, zu den zahlreichen Luftthesen der Religionsgeschichtlichen Schule. Der Zufall bescherte uns überdies solch vielbewunderte Genies wie Emanuel Hirsch,²⁹ der das philologische Handwerk gänzlich hinter sich ließ (das gilt auch und gerade für seine völlig freihändig geübte Textkritik) um eines damals zeitgemäßen

²⁵ Friedrich Nietzsches Hauptwerk *Der Wille zur Macht*, erschien postum in drei völlig verschiedenen Zusammenstellungen. Deren erste (1901 u.ö.), je nach Ausgabe von 483 bis zu 1067 Aphorismen enthaltend, läuft hinaus auf den "Willen zur Macht"; mit ihr hat Nietzsches Schwester samt einer Schar von Dunkelmännern das sog. "Dritte Reich" geistig vorbereitet. Die zweite (1956) endet, wiederum passend zur Zeit, mit einer Definition von "Moral". Die dritte, kritische (1967) schließt mit Nietzsches Absicht einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern. So *Die Zeit* 5.1.2006, S. 47.

²⁶ Fortnas Buch folgte ein Kolloquium in Louvain 1975, auf dem Fortnas Vorschlag – offenbar in seiner Abwesenheit – unterging, aber auch nicht ansatzweise durch Besseres ersetzt worden wäre: M. DE JONGE (Hg.): *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETHL 44), 1977.

²⁷ Eine engl. Übersetzung des griechischen Textes, den er in *The Gospel of Signs* 235-245 veröffentlicht hatte, erschien in R. MILLER (Hg.): *The Complete Gospels. Annotated Scholars Version*, 1992 (3. Aufl. 2004), 175-194: "The Signs Gospel".

²⁸ H. D. BETZ: "Neues Testament und griechisch-hellenistische Überlieferung" (1990), in: ders., *Hellenismus und Urchristentum*, 1990, 262-269, hier 263: "[A]m Ende des 19. Jh. bestand weitgehende Einigkeit darüber, dass das Neue Testament und die übrige urchristliche Literatur aus der griechisch-römischen Literaturgeschichte auszugliedern seien".

²⁹ Hirsch, *Das vierte Evangelium*. Er beschränkt sich auf das Tilgen des vermeintlich Unechten, lässt aber sämtliche Verse in ihrer kanonischen Folge. Auch seine *Studien* antworten auf die wenigsten unserer Fragen, postuliert allerdings bereits die Dreischichtigkeit: s.u. 2.4.1.

Intuitionismus willen, der ihn überall, wo man argumentieren sollte, einfach nur sagen lässt: ich, ich, ich.

Weiter als Bultmann ging freilich selten jemand in der Übernahme von Konjekturen. Stärker wurde die Tendenz, den kanonischen Text zu wahren, und sie hat einer Diskussion auch der ernstesten Vorschläge Riegel vorgeschoben. Was im alttestamentlichen Fach immer noch reichlich gepflegt wird, die Rekonstruktion früherer Textstufen,³⁰ ist im neutestamentlichen eher verpönt, und auch die Judaistik hält sich traditionell bedeckt.³¹ Man kann es sich, zumindest was kirchlich gebundene Theologie betrifft, erklären: Während die meisten Bücher des Alten Testaments als philologische Spielwiese benutzt werden können, ist ein Text wie das Johannesevangelium ein unverzichtbares Buch in täglichem Gebrauch der Kirche. Die *philologia sacra* braucht aber, was ihre Methoden angeht, die Profanität nicht zu fürchten. Überdies sollte sie sich nicht von kirchlichen Vorgaben beeinflussen lassen. Ihre "Heiligkeit", d.h. die ihres Objekts, besteht nicht in dessen Ausgenommensein aus dem Zuständigkeitsbereich menschlichen Urteilsvermögens. Texte haben ihre Geschichte, und in dieser nehmen sie Teil an der Geschichte ihrer Epoche. Man tut dem Joh als heiligem Buch oder auch nur als Kulturgut keinen Dienst, wenn man es – in Übersteigerung seines mystischen Charakters – zur Zeitlosigkeit hypostasiert. So profan Geschichte auch immer sein mag, weil es darin ja menschlich zugeht, so sehr ist eben diese Geschichte erst als konkrete, gelebte, bestandene und schließlich auch gedeutete Erfahrung geeignet, Heilsgeschichte zu sein. Diese Geschichte zu sakralisieren im Sinne einer Trennung vom Zufälligen und Alltäglichen, wäre schon wieder ihre Entleerung. Heilsgeschichte ist sie vielmehr im Widerspiel des Chaos der Erfahrungen einerseits und der ordnenden Symbole andererseits. Beides finden wir im Joh reichlich.

Jeder Rückbezug auf biblische oder jüdische Vorgaben ist eine Einladung, Erfahrungen von Individuen oder Gemeinschaften, die als Erfahrungen mit Gott gedeutet werden, als Teile einer Heilsgeschichte Gottes mit seinen "Erwählten" und seinem "Volk" zu betrachten (Rückblick, Thema 11). Die Tradition versucht einen Blick auf solche Dinge *sub specie aeternitatis*. Joh 1,51 (§ 8) ist eine solche Einladung. Im Verfolgen der dort gelegten Spur, die als "mystisch" zu bezeichnen sein wird, aber genauso gut auch heilsgeschichtlich ist, werden wir ein ganz anderes Verhalten Jesu kennenlernen als das proklamatorische im überlieferten Johannesevangelium. Wir werden einem Jesus im Dialog begegnen. Hatte Martin Buber, von der Hebräischen Bibel ausgehend, in der Geschichte "das Zwiegespräch von fragender Gottheit und antwortversagender, aber doch auch antwortversuchender Menschheit"

³⁰ Zwei Beispiele nur aus dieser Fakultät: Th. A. RUDNIG: *Dauids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids*. Habil.-Schrift, Ev.-theol. Fak., Universität Münster 2005. Die methodologischen Erwägungen der S. 14-35 ähneln den hier gemachten – ohne dass die zu erklärenden Widersprüche in den Texten von solcher Schärfe wären wie die im Joh zu findenden. Ferner J. WÖHRLE: *Die Entstehung und Komposition der frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, Diss., Ev.theol. Fak. Münster 2005. Lit. allgemeinerer Art bei Siebert, *Erstentwurf* 128.

³¹ Trotz aller Verdienste Jacob Neusners auf diesem Gebiet. – Wir schweigen von Unzulänglichkeiten, die in seinem Gefolge nun vorkommen. Z.Zt. alarmiert eine höchst fragwürdige Zerlegung der Mischna in vor 70 und nach 70 Formuliertes (David Instone-Brewer) die Fachleute – nicht zuletzt durch eine Chronologie, die voraussetzt, zum NT sei nach 70 n.Chr. nichts Bedeutendes mehr hinzugekommen.

wahrgenommen,³² so ist dies für keinen Text zutreffender als für das ursprüngliche Johannesevangelium.

Letztlich ist alles eine Frage der Voreinstellung, nämlich der Bereitschaft, den Heiligen Geist mit der Vernunft kooperieren zu lassen. Untätig zu bleiben unter Berufung auf die eigene Sündhaftigkeit und das Tradierte zu schlucken, wie es ist,³³ ist gewiss die schlechtere Alternative. Gebet und weltliches Leben, Muße und Pflichtarbeit spannen den Raum zwischen sich auf, in dem die schwierigsten Entdeckungen gelingen.

2. Kriterien der literarkritischen Scheidung

Im Folgenden machen wir den ebenso verrufenen wie unentbehrlichen Versuch, den johanneischen Entwurf, als dessen Anfang wir Joh 1,1 und als dessen Ende wir Joh 20,31 betrachten, herauszuheben aus der Unordnung und den zahlreichen Zusätzen, die ihn in allen erhaltenen Textzeugen entstellen. Uns ist bewusst, dass wir damit einen kanonischen Text antasten; aber vom Kanon darf eine historische Betrachtung des Urchristentums durchaus absehen – um einer Wahrheitssuche willen, die heute ganz andere Mittel hat als zur Zeit des Irenaeus. Was Irenaeus sich dachte, wird noch zu würdigen sein (5.2); es war eher Kirchenpolitik als Exegese.

Zu widersprechen ist jenen sprachlichen Analysen des Joh, die dessen Einheit aus der Einheit des Stils und der Sprache zu erweisen meinen (s.u. 8 und 9.4). Es gibt viele Methoden, das Joh sprachlich zu untersuchen, ohne dass literarkritische Trennlinien zutage treten. Ein negatives Ergebnis dieser Art, zumal wenn es sich auf Statistiken stützt und damit objektiv, wenn nicht definitiv zu sein scheint, ist all denen willkommen, die im Joh lieber *eine* konfuse Stimme hören wollen als mehrere klare. Letztlich ist es eine Mentalitätsfrage, was man im Joh herausbekommt und was nicht. Es sei aber auch schon angedeutet, dass die hier anzustellende Untersuchung konservativem Geschmack ein unerwartetes Geschenk bringen wird, nämlich die Wiedergewinnung des Evangelisten Johannes als historischer Person (unten 5.).

2.1 Die johanneischen "Aporien". Defekte des Textes

Wir gehen davon aus, dass am Joh literarkritisch mehr getan werden muss, als nur das Kap. 21 zum Nachtrag zu erklären (was diesem wiederum Unrecht tun würde, denn es ist in sich inhomogen und enthält auch Altes). So einfach, wie man das Vorhandensein zweier Buchschlüsse (Joh 20,30f und 21,24f) erklärt, lassen sich die sonstigen Unebenheiten dieses Buches ohnehin nicht beheben. Ein pures Kürzungsverfahren wie das Emanuel Hirsch einst angewendete lässt zu viele Fragen offen.

Nun ist am Erzählrahmen des Joh oft schon beobachtet worden, dass der joh. Jesus öfter in Jerusalem weilt als der markinische. Dessen historisch unwahrscheinliche,

³² Buber, *Königtum Gottes* 10.

³³ "Niemand kann einen Leser zwingen, Ungereimtheiten eines Textes, und sei er von Paulus, zu schlucken wie Medizin" (Siegert, *Argumentation* 3). Noch keiner konnte mir erklären, was "gefallene Vernunft" sein soll, jener Hauptmangel des "postlapsarischen" Menschen seit Tertullian, ja schon seit Philon (*Mut.* 56). In der Praxis ist es eine Vernunft, die man sich ein- und auszuschalten erlaubt wie das Zimmerlicht. Das ist nicht seriös.

nur erzähltechnisch begründete einzige Reise Jesu nach Jerusalem wird im Joh in mehrere Jahre aufgefächert mit mehreren Serien von Pilgerfesten (Passa, Wochenfest, Laubhüttenfest). Diese aber, so musste man mit Bedauern feststellen, geben keinen eindeutigen Ablauf. Alle bisherigen Versuche, sie samt den dazwischen eingestreuten Zeitangaben zu einer Gesamtchronologie zu ergänzen, enden in der Aporie.³⁴ Selbst die "Integristen" des überlieferten Textes müssen zugestehen, dass der Autor (andere sagen dann wenigstens: die Schlussredaktion) an vielen Stellen nicht aufgepasst hat.

Diese Stellen werden als johanneische "Aporien" (nämlich für den Ausleger) geführt. Hier sei die Bezeichnung "Defekte" vorgeschlagen; denn gewollte Aporien (z.B. Fragen, die unbeantwortet bleiben) sind etwas ganz anderes und zählen zu den typischen Ausdrucksmitteln dieses Evangeliums. Fragen wir darum: Welches sind die nicht sinntragenden Unstimmigkeiten des Textes (sinnige Paradoxe also ausgeschlossen), und inwiefern laden sie zu einer literarkritischen Behebung ein?

2.1.1 Folgende Defekte ("Aporien") des Textes machen die Rekonstruktion nötig, in ihrer Gesamtheit aber auch möglich:

Merkmal a: Missratener Übergang. Joh 2,12 ist – nach dem ausdrücklichen Perikopenschluss von 2,11 – der Übergang zu etwas, was nicht kommt, ein Satz ohne Pointe: Jesu Ortswechsel nach Kapharnaum.³⁵ Was an ihn anschließt, kommt erst in 4,46b: die Heilung in Kapharnaum.

[a'] steht in der nachfolgenden Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Übergänge sich neu ergeben.

Merkmal b: Redundanter Übergang, z.B. 11,11a (was in diesem Fall die ganze Passage 11,8-11,11a verdächtig macht). – In 8,12 wird eine Rede Jesu eingeleitet; doch hatte er schon geredet – gleichgültig, was man hier (nach dem *fragmentum incertae sedis* 8,1-11) als oberen Kontext ansieht, dieses oder was davor steht (wobei sich textkritisch 7,52 anbietet eher als 7,53 – siehe u).

[b'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Entfernen des einen bzw. Einsetzen des anderen Fragments sich neu ergeben.

Merkmal c: Missratene Zählung. 4,54 bezeichnet etwas eben Erzähltes als "zweites Zeichen", obwohl nach dem ausdrücklich gezählten "ersten" (2,11) auch in 2,23; 3,2 und 4,45 Zeichen erwähnt waren.

[c'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Zählung sich neu ergeben.

Merkmal d: Bruch in der Lokalisierung: Kap. 5 spielte in Jerusalem; in 6,1 aber setzt Jesus über das Galiläische Meer über. Dies war eine der ärgerlichsten Bruchstellen im kanonischen Johannesevangelium. In 4,4 weiß man im heutigen Text nicht mehr, in

³⁴ Vgl. *Erstentwurf* 7, Anm. 3, am Beispiel einer Monographie von Ch. Merlier. Hinzugefügt sei Richardson, "Cana" 314-324, ein Vergleich diverser Itinararien, der immerhin schon das VNT nach Fortna u.a. einschließt. Ein Versuch Eugen Ruckstuhls, mit Hilfe des essenischen Kalenders weiterzukommen (referiert von J. Frey bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 119 Anm. 8) ist pure Verzweiflung. Verlorene Mühe ist gleichfalls Riesners Untersuchung über *Bethanien jenseits des Jordans*, die den Ort der Taufe Jesu zunächst nach joh. Texten und archäologischen Zeugnissen richtig lokalisiert, ihn dann aber der verworrenen Joh-II-Chronologie zuliebe (und auch Mk zuliebe) in den Norden verlegt (s.u. 2.1 zu 1,23). Die richtige Lösung brauchte 30 Seiten, die falsche 120.

³⁵ Eine Pointe könnte er höchstens haben als Ablehnung synoptischer Darstellungen – indem nämlich in Kapharnaum *nichts* passiert (Hinweis Siegfried Bergler).

welcher Richtung Samarien "durchquert werden muss"; es war ursprünglich ja wohl die südliche, nach Jerusalem.

[d'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben widersprüchlicher Lokalisierungen sich neu ergeben.

Merkmal e: Bruch in der Chronologie. Das "Fest der Judäer" in 5,1a ist nicht bestimmbar;³⁶ jede der auf dem kanonischen Text basierenden Chronologien, die versucht worden sind, steckt voller Unwahrscheinlichkeiten. – Nicht so gravierend, aber doch ein Indiz, ist der Fehler von 7,37 (der größte Tag des Laubhüttenfestes ist nach sonstigen Nachrichten nicht der letzte, sondern der vorletzte). – In 10,19ff ist nicht einzusehen, wieso Jesus das Tempelweihfest, das kein Pilgerfest war, in Jerusalem verbringen sollte.

[e'] steht in der Rekonstruktion für Textanschlüsse, die nach dem Beheben missratener Chronologie sich neu ergeben.

Merkmal f: Überdehnter Anschluss. In 7,22-24 rechtfertigt Jesus eine Sabbatheilung. Die beiden Sabbatheilungen des Joh liegen aber jetzt in Kap. 5 und 9. – In 18,33 fragt Pilatus Jesus nach seinem Anspruch, König der Judäer zu sein – dieser war aber seit dem Sacharja-Zitat von 12,15 nicht mehr zur Sprache gekommen. Woher soll die Leserschaft oder gar, textimmanent gefragt, Pilatus selbst wissen, worum der Prozess überhaupt geht?

Merkmal g: Ins Leere gehender Rückverweis. 4,38 "ich habe euch gesandt": Wann hätte Jesus das getan? – 10,25: "Ich habe es euch gesagt ... ": Hat er nicht – jedenfalls nicht zu den Judäern, die er hier anredet. 11,2 verweist zurück auf die Salbung in Bethanien, die aber erst in 12,3-8 erfolgt.³⁷

[g'] steht für einen ins Leere gehenden Vorausverweis: 12,7b (bei § 58).

Merkmal h: Nennung Unbekannter als bekannt. In 6,67.70; 20,24 werden "die Zwölf" genannt, ohne das man je erführe, welche zwölf es sind. Ebenso 14,22 "Judas, nicht der Iskariot": Das setzt die Kenntnis von Namen voraus, die das kanonische Joh uns vorenthält.³⁸

Merkmal i: Ignorieren des Kontextes: In 7,13 und 9,22 ist das Motiv einer "Furcht vor den Juden" grotesk, denn es sind die Juden selber, die sich da fürchten. Nur mit einer Differenzierung zwischen "Judäern" und Galiläern ist dieser Widerspruch zu beheben – einer Differenzierung, die das kanonische Joh jedoch verwischt hat durch Lokalisierung der ersteren Szene in Jerusalem (7,14); letztere Szene, insgesamt inauthentisch, spielt ebenfalls in Jerusalem.

Merkmal j: Nachklapp von Details, die besser vorher gesagt würden. Die nachträgliche Lokalisierung eines Vortrags Jesu "in der Synagoge von Kapharnaum" (6,59) scheint zu nichts weiter zu dienen, als den Anschluss an entsprechende Synoptikerstellen zu gewährleisten, und die Heilung des Blinden wird in 9,14 nachträglich zum Sabbatkonflikt erklärt, in Wiederholung des Effekts von 5,9, die nun aber (schon der Wiederholung halber) künstlich wirkt (außerdem bildet 5,9 mit 5,16 zusammen eine Rahmung). Wichtiger: In 6,30.40.44b wird der

³⁶ Vgl. die Versuche bei Zahn 275-279 (vgl. Lit.-verz.), beiden Lesarten geltend: "Fest" und "das Fest" (welches letztere das Laubhüttenfest sein müsste; aber das kommt in 7,1ff gleich wieder).

³⁷ Zur Behebung dieses Defekts wird kein literar-, sondern ein textkritischer Vorschlag zu machen sein.

³⁸ Beispiel eines nicht eingeführten Namens in der Hebräischen Bibel: Jes 7,3, eine offenbare Nachlässigkeit der Redaktion. – Anders erklärt sich dann schon als Intertextualität. Um ein christliches Beispiel zu geben: Im *Protevangeliium des Jakobus* werden die Begegnung Marias mit Elisabeth, die Szene vom ungläubigen Thomas u.a. als bekannt voraussetzt.

Ansatz, Eschatologie zu vergegenwärtigen, durch nachklappende Verweise auf einen "Jüngsten Tag" korrigiert.

[j] steht für die ungeschickte Prolepse eines Ausdrucks, der erst noch zu definieren wäre: so *doxavzein* in 12,16 (bei § 59) im Hinblick auf das feierliche 12,23 (§ 61, erste für das Joh I gesicherte Stelle).

Hin und wieder kann all derlei zwar in Autorenwerken vorkommen.³⁹ Doch spätestens bei der Häufung wird die Frage nach den Ursachen – oder eben nach dem Geisteszustand "des Autors" – dringend.

2.1.2 Damit sind wir bei Beobachtungen angekommen, die bereits auf der Schwelle vom Formalen zum Inhaltlichen liegen. Auch folgendes sind Merkmale späteren Eingriffs:

Merkmal k: Undialektischer Widerspruch. 4,2 verneint, was 3,22 behauptet hatte, dass nämlich Jesus getauft habe. – In 4,22 kommt das Heil "von den Juden"; in 8,44 sind diese aber "Kinder des Teufels". In diesen Spannungen ist keine Finesse zu entdecken. – Ein "Herrscher dieser Welt" war im Prolog nicht vorgesehen, tritt aber in 12,31; 14,30 und 16,11 in den Text, u.z. als von Gott verschieden. Ist er sein Gegenspieler? – In 6,32 wird zwischen dem Wirken Moses und dem Jesu eine Kluft aufgerissen, auf die man durch 1,17 keineswegs vorbereitet ist.

Merkmal l: Selbstkorrektur ohne Pointe. In 7,10 korrigiert Jesus seinen Entschluss, nicht nach Jerusalem zu gehen. Warum ihn erst betonen?

Merkmal m: Erklärungen ohne Pointe (d.h. die die Pointe eher verderben): Die Bemerkung in 2,21 ist nicht falsch, enthebt aber die Leserschaft eigenen Nachdenkens und Entdeckens. Ähnliches ist in 11,13 und 16,15 geradezu störend und entspricht nicht dem sonstigen intellektuellen Niveau des Textes.

Merkmal n: Unmotivierter Themenwechsel: So in 10,1; auch die Formel 8,12 kaschiert nur einen durch die Erzählung nicht gedeckten Wechsel des Gesprächsthemas. Dehnung des Gedankengangs (6,64b-65) lässt an ursprünglicher Planung zweifeln; so in der gesamten sog. Brotrede (6,32ff), von der bis heute nicht klar ist, ob und wieweit sie eine Abendmahlslehre sein soll. Ähnlich ging schon dem Dialog mit Nikodemus (3,1ff) das Thema allmählich verloren (ab V. 11); dies geht Hand in Hand mit folgendem:

Merkmal o: Unmotivierter Verletzung von Sprechaktregeln: Im Dialog mit Nikodemus wird ab 3,11 ohne Ersichtlichkeit eines Grundes der Gesprächspartner abgelehnt. – In 8,37 ist der Umschlag von der Lehre zur Schelte völlig uneinsichtig: Wie können diejenigen, die an Jesus gläubig wurden (V. 31) mit denjenigen identisch sein, die ihn lt. 7,1.19f.25 töten wollen? Mit einer "Allwissenheit Jesu" lässt sich hier kein Textsinn erzeugen.⁴⁰ – In 12,34ff wird ein Gebet Jesu, ohne zu Ende zu sein, umfunktioniert in einen Disput mit der Masse.

³⁹ So ist in Lk 4,23 ein Verweis auf frühere Wunder Jesu in Kapharnaum, er war aber noch gar nicht dort (das wären hier Merkmale d und g). Lukas scheint mehr das Mk im Kopf zu haben (Mk 1,21ff) als seinen eigenen Text. Das *ei\pen dev* im Folgesatz (4,24), pleonastisch, wo Jesus bereits redet, ist weiteres Merkmal einer Anstückelung (ähnlich Joh 8,12, wo wir "b" vermerken). Solche Nähte hat mancher Text, ohne jedoch, wie das Joh, obskur zu werden.

⁴⁰ Eher schon mit der Annahme einer Verruchtheit *aller* Juden: Den Bearbeitern des Joh II war das wohl "logisch".

Merkmal p: Pseudo-Debatte. Sie fällt auf in einer Reihe von wenn-Sätzen (eja;n . . .), die dem Textinhalt nichts hinzufügen (Redundanzen), die Textpragmatik jedoch eher schwächen und darum nicht der Sprachkunst des Verfassers zu entstammen scheinen: so 14,1.11b; 18,30.36b (Quellort⁴¹ war vielleicht 18,23 § 79). Vgl. 1Joh 1,5-10. Auch so etwas wie 18,34-35a ist eine Pseudo-Debatte, unähnlich der sonstigen Dialogkunst des Autors, ähnlich aber solchen Stellen wie 1Joh 3,4f. Hatte Johannes sein Evangelium geradeheraus gesagt (wenn auch mit Nebenbedeutungen), so gefällt sich seine Schule in Wenn-dann-Gefügen (1Joh 1,6-10 u.ö.), halben Rücknahmen des bereits Gesagten. Denn die Bedingung muss nunmehr von den Gläubigen erfüllt werden.

Zwei Kriterien mögen noch hinzutreten, die inhaltlicher, deswegen aber noch nicht theologischer Art sind:

Merkmal q: Ignorierung politischer Rahmenbedingungen. In 18,30 wird dem Pilatus, der die Rolle des Richters übernehmen soll, die Anklage trotzig vorenthalten (das auch zu Punkt o). Geradezu absurd auf dem Zeithintergrund sind 11,48b und 12,10f. Soll dieser als bekannt gelten, können diese Verse nicht akzeptiert werden. Dieses Kriterium ist, wohlverstanden, nicht das Kriterium der Historizität nach unseren Maßstäben, sondern meint nur die Respektierung des joh. Bezugssystems, so wie wir es aus den unbezweifelbar echten Texten kennen. Es ist nicht anzunehmen, dass derselbe Autor die Lebensbedingungen der Zeit des Zweiten Tempels mal kennt, mal vergisst.

Merkmal r: Verletzung jüdischen Ritualgefühls. In 6,51-57 fordert Jesus von seinen Zuhörern, sie müssten sein "Fleisch essen" und sein "Blut trinken". Das kann ein Mensch, der auch nur das Geringste von jüdischer Gefühlswelt und jüdischem Ritualempfinden versteht, kaum geschrieben haben: Fleisch, in dem das Blut noch ist!⁴² Dieser sog. Sakramentsrealismus findet überdies seinen textinternen Widerspruch in 6,63: "das Fleisch nützt zu nichts". Hierüber haben bekanntlich Luther und Zwingli sich zerstritten, und die Exegese des kanonischen Textes hat ihnen dabei nichts geholfen, würde es auch heute noch nicht.

2.2 Spuren johanneischer Redaktion

Andere kleine Unstimmigkeiten formaler Art, wie sie anderen Evangelisten unterlaufen (2.1.1), können demgegenüber bestehen bleiben: Sie sind als Eingriffe erklärbar, die der Evangelist selbst gegenüber dem mehr oder weniger fest gefügten Erzählgut, das auf ihn kam, vorgenommen hat. Eine gewisse chronologische Verzerrung, die er sich dabei erlaubt, wird unter 3.2 zu diskutieren sein; sie ergibt sich aus dem Umstand, dass er seine beiden Quellen nacheinander, und nicht in der chronologisch gebotenen Überlappung, wiedergibt.

⁴¹ Unter diesem Ausdruck verstehen wir das erste Vorkommen nicht nur im beschreibenden, sondern im kausalen Sinne. Hypothese ist: Der nachfolgende Autor hat diese Stelle gekannt.

⁴² Ganz abgesehen von dem Kannibalismus dieser Vorstellung. Für jüdisches Empfinden ist allein die Vorstellung schon ein *bdevlugma*, etwas zum Erbrechen.

Was Robert Fortna herauspräpariert hat, ist erstens eine Folge von sieben Zeichen - Geschichten, deren drei erste nummeriert sind und zu denen ein Schlusssatz existiert (20,31a § 100), der den Text als schriftlichen qualifiziert. Das ist die schon von Bultmann so benannte Zeichenquelle. Zweitens ist es ein eigener Passionsbericht (Siglum in manchen deutschsprachigen Veröffentlichungen: PB), der mit der Salbung Jesu in Bethanien und dem Einzug in Jerusalem einsetzt (hier 12,1 § 58), ein mögliches Scharnier war 11,53 (§ 57), dem ursprünglich 5. (und in Judäa ersten) Zeichen zugehörig. Da diese beiden Texte sich just ab dem 5. Zeichen chronologisch überlappen (s.u. 3.2), halten wir sie für zwei Komplexe von jeweils eigenem Ursprung, wobei nichts darauf hinweist, dass der zweite zur Zeit seiner Übernahme durch Johannes schriftlich war.

Nicht selten wird Fortnas Rekonstruktion eines Zeichenevangeliums mit dem Hinweis auf diese Inhomogenität zurückgewiesen. Dabei braucht man ein Zeichenevangelium so wenig anzunehmen wie ein Logien-Evangelium (Kloppenborgs *Sayings Gospel*). Die Zeichen- wie die Logienquelle sind vielmehr, wenn nicht alles täuscht, auf einen ihnen folgenden, mit ihnen aber nicht identischen Passionsbericht hin konzipiert. Dieser letztere dürfte jeweils Teil einer Liturgie gewesen sein (der Passa-Liturgie im joh. Christentum) und schon deswegen nicht so schnell Schriftform gewonnen haben. Liturgien und überhaupt Gebete schrieb man in der Antike nur ausnahmsweise nieder. Im Falle von Q ist er nicht erhalten, im Falle der Zeichenquelle aber doch will man denn Fortna folgen. So bleiben also die Verdienste von Fortnas Textrekonstruktion und alle Chancen, mit ihr zu arbeiten. Um Benennungsfragen werden wir uns nicht streiten. Dazu jetzt nur folgender Vorschlag: Wir benennen fortan mit dem Siglum VNT das, was aus Fortnas Analyse als vorjohanneisches nichtsynoptisches Traditionsgut hervorgeht. Zu seiner Unterscheidung von den eigentlich johanneischen Formulierungen verwenden wir in Übersetzung, Kommentar und Beigaben eigene Drucktypen.

Ist diese Unterscheidung einmal gemacht, können wir im Vergleich zum Joh I folgende Liste minimaler Spannungsmomente zwischen diesen beiden Schichten ausweisen:

- Verdachte ergeben sich im Prolog, v.a. mit 1,6-8 und den Anschlüssen davor und danach, die allerdings ohne V. 6-8 auch nicht fraglos sind. Der Text kann aber stehen bleiben; die geringfügigen Unebenheiten, bedingt durch die Aufnahme von Bekanntem, hindern nicht das Verständnis.
- In 1,51 (§ 8) steht die zusätzliche Zitierformel "und er spricht zu ihm", wo Jesus doch bereits zu ihm (Nathanael) spricht. Dies ist eine typische "Naht"; sie geht aber auf den Evangelisten zurück.
- In 11,39 (§ 56) ist Martha am Grab des Lazarus, ohne dass – in diesem sonst so detaillierten Text – erwähnt worden wäre, wann sie hinging.
- In 18,40 (§ 83) schreien die Judäer "wiederum", aber sie haben noch gar nicht geschrien. Dies ist einer der Anhaltspunkte für Fortna, die Passionserzählung des VNT etwas anders zu ordnen. Vgl. Anm. zu 18,15a (unten § 88).
- Die Geißelung Jesu (19,1-3, § 84) kommt vor der Verurteilung (19,16). Dies wird sich uns aus einer literarischen Verdoppelung des älteren Prozessberichts erklären.
- In 20,1 (§ 95) ist nur eine Frau (Maria v. Magdala) am Grab; ihre Meldung in 20,2 geschieht aber im Plural. Das fällt nur auf, wenn man nicht schon an die Synoptiker denkt.

- In 20,2 begibt sich Maria zu Petrus, in 20,11 aber steht sie (noch?) am Grab. Ist hier ein Ortswechsel ausgefallen?⁴³
- Nach 20,3 "schritten" Petrus und der Lieblingsjünger zum Grab Jesu (h[rcontō, Imperfekt), im nächsten Satz aber (20,4) "rennen" sie.
- Der Schriftbeleg 20,9 (§ 96 VNT) passt nicht zu der Erkenntnis des Lieblingsjüngers im vorangegangenen Vers, sondern eher zu dem Hinsehen, aber Nichtverstehen auf Seiten des Petrus in V. 6f.
- In 20,14.16 (§ 97) wird zweimal erzählt, Maria von Magdala habe sich nach Jesus umgedreht.
- In 20,18 (Ende, ebd.) wechselt der Satz unmotiviert von direkter Rede im ich-Stil zum Bericht in 3. Person. Beide Male, werden wir sagen, hat Johannes Vorliegendes erweitert.
- Ebenso wird Jesu Friedensgruß von 20,19 (VNT) in 20,21 (Joh I) wiederholt.

Diese Dinge bleiben der hier vorgelegten Analyse stehen; es sind Beobachtungen der "Redaktionskritik", wie man sie am *Markusevangelium* seit Günter Bornkamm, Hans Conzelmann und Willi Marxsen ganz unbefangen zu machen pflegt. Man erkennt daraus schriftstellerische Absichten, denkt aber nicht an ein literarkritisches Eingreifen. So auch hier nicht: Was die hier (2.2) aufgestellte Liste enthält, sind Spuren der Tätigkeit des Johannes an seinem Traditionsmaterial, aber keine Mängel, die behoben werden müssten. Paradox gesagt, sind es eher die Marken der Authentizität als ihr Gegenteil. Auf dieses müssen wir aber nun nochmals zurückkommen.

2.3 Weitere Merkmale nachjohanneischen Eingriffs

Ergänzend zu den Merkmalen a–r lassen sich nun auch noch kleinere, meist nur stilistische Unterschiede benennen, auf welche die Forschung – z.B. in der *Concordance to the Greek Testament* von Moulton/Geden – verschiedentlich schon aufmerksam hat. Hier besteht zwar keine Notwendigkeit zum literarkritischen Eingriff, aber doch die Handhabe zu einem solchen, wo er sich denn nahelegt. Es sind Anzeichen nichtjohanneischen Sprachgebrauchs.

Merkmal s betrifft Partikeln: In 15,27 lesen wir ajp j ajrch' ", was im 1Joh durchaus häufig ist; das übrige Evangelium aber sagt ejx ajrch' ", und nur das dürfte der Sprachgebrauch des Evangelisten sein. Der merkwürdige Gebrauch von wJ" in 12,35f⁴⁴ erklärt sich aus dem thematisch einschlägigen 1Joh 1,7.

Merkmal t betrifft Verben: Die vornehme, im NT seltene Medialform ajpekrivnato kommt im ganzen Joh nur in 5,17.19a vor, ohne durch irgendetwas motiviert zu sein.⁴⁵ Wir haben den Unterschied zu sonstigem ajpekrivqh "er antwortete" durch ein vornehmeres "er erwiderte" markiert. – In 7,28.34; 12,44 "schreit" Jesus (e[kraxen, eine nach antik-griechischem Empfinden übel tönende

⁴³ Des Rätsels Lösung wird sein, dass der Plural "sie" in 20,3 in seiner ersten Verwendung nicht Petrus und den Lieblingsjünger meinte, sondern Petrus und Maria.

⁴⁴ Jüngere Handschriften haben hier das unauffällige e{w".

⁴⁵ Belege sonst: Mk 14,61; Lk 3,16; 23,9, stets verneint, als Auskunftsverweigerung. Hinzu kommt positiv Apg 3,12, die Einleitung der Pfingstrede des Petrus.

Form);⁴⁶ sonst kennen wir nur den "rufenden" Täufer (*kevkragen*, 1,15) und den in Gespräche eintretenden Jesus. – Das Verbum *pisteuvein*, joh. Grundwort wie in den anderen Evangelien auch und wie *pivsti*" bei Paulus, findet einen eigentümlichen Gebrauch mit doppelter Valenz – "sich jemand anvertrauen" – in Joh 2,24. Nur Lk 16,11 und eine Reihe von Stellen im Corpus Paulinum (Röm 3,2; 1Kor 9,17; Gal 2,7; 1Thess 2,4; Tit 1,3) sind entfernt vergleichbar, haben aber weder den durativen Aspekt (Imperfekt) noch ein persönliches Akkusativobjekt (das in Joh 2,24 ausgerechnet Jesus ist). Zwar ist Joh 2,24 als Wortspiel motivierbar, doch passen andere Wortspiele besser in joh. Sprache.

Merkmal u betrifft Titel und Anreden: Die meisten urchristlichen Autoren benützen Wörter wie "Lehrer, Meister" als Anreden an den irdischen Jesus (joh. meist *rJabbiv*, übersetzt gelegentlich auch *kuvrie* – 11,3 –, dort aber VNT), "Herr" hingegen (*oJ kuvrio*) im Nominativ als Ehrentitel des Auferstandenen, unter welchem er dann auch ggf. angerufen und angebetet wird. Letzteres auch in Joh 20,18.20.25.28 mit Übergängen dahin in 20,2 (VNT) und 20,13.15 (Joh I). Dazu passen nicht: Joh 4,1 und 6,23 (jeweils in einem Teil der Handschriften), ferner 11,2. – Einmal nur, 13,33, findet sich die Anrede *tekniva* "Kindlein", die nirgends im Joh sonst vorkommt,⁴⁷ im 1Joh hingegen regelmäßig.

Merkmal v betrifft Begriffe und Formeln von auswärts. In Joh 8,15 begegnet isoliert ein paulinisches *kata; savrka*. Die Anklage der *ejpiqumivai* in Joh 8,44 ist gleichfalls singular, bekannt aber aus Röm 1,24 usw. Das merkwürdige *sfragivzein* 6,27 und das noch merkwürdigere *sfragivzein o{ti* 3,33, dessen Metaphorik (wenn es eine sein soll) im Joh nicht verankert ist, scheint aus Röm 15,28 zu stammen. Das Gleichnis 4,35-38 reflektiert einen *lovgo*", den wir aus den Synoptikern und v.a. aus Paulus (1Kor 3,6-9) kennen und dort besser verstehen. In 5,8b ist aus einer analogen Geschichte des Mk ein ganzer Satz geborgt worden (= Mk 2,9). Die Verse 7,53 (ein hineingeflickter Übergang, bei Neuordnung gänzlich verzichtbar) und 8,6a (gleichfalls überflüssig) bestehen aus synoptischem Material und sind handschriftlich nicht einmal durchgehend bezeugt.

Merkmal w betrifft Grammatikverstöße: Neben gewollten, durchaus sinnvollen Dingen dieser Art wie dem Genuswechsel *aujtovn* in 1,10 (sog. *schema per genera*) finden sich solche ohne Pointe: 10,14b; 17,2, eine bloße Manier.

Merkmal x: Tempora können, ohne dass eine Pointe darin läge, anachronistisch verwendet werden: 11,8; 12,31.⁴⁸ Hierher gehört auch der zeitlich falsche Verweis 11,2, solange man ihn nicht textkritisch anzweifelt, d.h. für einen schlichten Abschreibfehler hält. – Auch das Iterativum *e[legen*, nur zu Kommentarzwecken dienend, fassen wir unter dieser Rubrik; entgegen derjenigen Fiktion oder *poiesis*, welche die "erzählte Welt" ausmacht, redet der dt-joh. Jesus immer wieder.

⁴⁶ Die Griechen mochten den stimmlosen Zischlaut (*s, ss, x, y*) nicht: "Unschön und unangenehm ist das *s*, und wo es nicht hingehört, tut es weh" (Dionysios v. Halikarnass, *De compositione verborum* 14,20, mit Pindar-Zitat); das stimmhafte *z* hingegen galt als angenehme (ebd. 14,21). Es gab Sänger, die stimmloses *s* nicht aussprachen (Athenaeos, *Dipnosophistae* 467 A) und Dichter, die versuchten, ohne es auszukommen (ebd. 455 C, zu Lasos v. Hermione). Semitisch wird *s* mit *š*, manchmal sogar mit *š* wiedergegeben, *z* hingegen mit *š* (mit Dagesch zu denken).

⁴⁷ Das Synonym *paidivon* hingegen ist mehrfach im Gebrauch, einmal im Gleichnis (16,21 § 73) und zweimal in "Zeichen"-Geschichten (4,49 § 10 VNT; 21,5 § 17 VNT), das zweite Mal davon als Anrede.

⁴⁸ Joh. Quellort ist wohl 13,31, eine Prolepse, die aber noch kein „jetzt“ mit einem Futur verbindet.

Merkmal y: Schriftzitate werden ungenau. Die inkorrekte Zitierformel in 10,34 wäre vielleicht noch verzeihlich, doch in 8,17 beruht der Schriftbeweis auf einem Wort, das gerade nicht im Text steht, auch nicht in der Septuaginta. – Der Gebrauch eines Schriftzitats weder durch Jesus noch durch den Erzähler, sondern durch die Menge in 6,31 ist verdächtig.

Merkmal z: Jesu eigene Äußerungen können wie Schriftzitate behandelt werden – ganz als wäre er der älteste Autor eines schon bestehenden Neuen Testaments: 15,20; 18,9. Auch Selbstzitate Jesu wie 14,2 sind in dieser Hinsicht verdächtig. (18,32 hingegen ist im Erzählablauf verankert und einem Schriftzitat insofern nicht vergleichbar; es mag der Quellort der anderen Jesus-Zitate geworden sein). In 18,9 ist das angebliche Jesuswort – was bisher keiner merkte – ein Schriftwort: Jes 8,18.

Wenn nun nach dem Entfernen dieser Mängel und Unebenheiten die so parzellierten Texte sich lückenlos⁴⁹ zu einem sinnvollen Ganzen zusammensetzen lassen, das chronologisch, geographisch und überhaupt logisch sinnvoll aufgeht, so muss ein solches vorher existiert haben. Offensichtlich hat die dt-joh. Bearbeitung nur wenig in den Wortlaut eingegriffen (anders als es beim "Westlichen Text" des lukanischen Corpus geschah); auf die wenigen verdächtigen Stellen wird von Fall zu Fall hinzuweisen sein. Die weitaus häufigste Art des Eingriffs war der Zusatz und der Ersatz des einstigen Erzählzusammenhangs durch einen nur noch assoziativen. Der rekonstruierte Text, den wir im Folgenden zugrunde legen, ist jedenfalls nahezu lückenlos, und seine Erstellung ist ohne nennenswerte textkritische Eingriffe möglich gewesen. Das unterscheidet ihn sogar von den Rekonstruktionen der Quelle Q, die größere Lücken zugeben müssen. Ja was ihn zusätzlich empfiehlt, ist, dass das *fragmentum incertae sedis* (Joh 8,1-11) zwischen der Tempelszene und dem Nikodemus-Dialog sich harmonisch einfügt. Vgl. unten 3.3.

2.4 Vom Zurückstellen inhaltlicher Kriterien

Literarkritik ist – bei Anzeichen jedweder Art von "Intertextualität" – eine philologische Pflichtleistung, wie gesagt. Sie verfolgt ein objektives Anliegen und wäre von daher eigentlich keine Gelegenheit für Ausleger, sich Wünsche zu erfüllen. Eben dies aber ist ihre konstante Versuchung gewesen und hat sie, zumal in der Generation Bultmanns, in der es Mode war, mit den Texten nach Willkür zu schalten und zu walten, in Verruf gebracht. So mag ein, wenn auch knapper, Blick auf die Forschungsgeschichte seit 1908 hier am Platze sein, und zwar nur unter Erwähnung des Wichtigsten.

2.4.1 Zur früheren Forschung

Die eigentliche Arbeit begann gleichzeitig durch Julius Wellhausen und Eduard Schwartz, führende Fachleute ihrer Zeit, Alttestamentler der eine und Althistoriker der andere. Unabhängig voneinander veröffentlichten beide i. J. 1908⁵⁰ detaillierte

⁴⁹ Genauer gesagt, fast lückenlos. Die wenigen Lücken, die sich feststellen lassen, sind auch solche des kanonischen Joh, z.B. das Fehlen einer Zwölferliste. Fußnoten zu der unten folgenden Übersetzung werden darauf hinweisen.

⁵⁰ Vgl. *Erstentwurf* S. 8f.110-115.127. – Andere Ansätze zu einer joh. Literarkritik sind verbunden mit den Namen von F. Spitta, J. H. Bernard, J. Moffatt u.a.

Problemanzeigen zum literarischen Zustand des Johannesevangeliums. Nicht jede Arbeit der Folgezeit hat diese Fragen aufgegriffen, auch wenn es der Titel erwarten lässt.⁵¹ Gewisse Umstellungsversuche wurden v.a. im englischen Sprachraum immer wieder versucht.⁵² Eine Veröffentlichung von Emanuel Hirsch brachte 1936⁵³ zwar keinen Fortschritt im Detail (er nahm nur Streichungen vor, keine Neuordnung); jedoch vertritt sie die These einer Dreischichtigkeit des Textes. Rudolf Bultmanns Kommentar, zwischen 1937 und 1941 erschienen,⁵⁴ legt eine solche These zugrunde, führt sie jedoch nur teilweise durch. Vieles bleibt in Unordnung; so der Kommentar selber. Bultmann ließ sich nicht einmal erbitten, seinem Werk eine Einleitung beizugeben. Spätestens in dieser hätte er auch die externen Zeugnisse über Johannes zur Kenntnis nehmen müssen, was er nicht tut. So schwebt nun über diesen ein Verdikt, das den wildesten Spekulationen und Neo-Mythen Raum ließ (s.u. vor 3.0). In dieser Lage hat Martin Hengels *Johanneische Frage* (1993) die keineswegs kärglichen Quellenaussagen wieder in Erinnerung gerufen (unten 3.). Doch auch jüngere Versuche, mit Bultmanns Voraussetzungen zu arbeiten (Jürgen Becker, Michael Theobald)⁵⁵ oder zwei aufeinander folgende Ausgaben des Joh anzunehmen (Barnabas Lindars, John Ashton, Pierson Parker), erbrachten keine komplette Scheidung der Schichten – zu schweigen vom gelegentlichen Rückgriffen auf Wellhausens zu einfaches Modell "Grundschrift – Redaktion", die immer noch versucht werden (Joachim Kügler) und doch nur scheitern. Eduard Meyer, der in seinem oben zitierten Werk⁵⁶ einen Exkurs über "Die Sonderquelle des Johannesevangeliums" eingerückt hatte, war auf einer besseren Spur, auch in seiner Einbeziehung der Nachrichten von außerhalb des Neuen Testaments; er hat sie aber verlassen. Rudolf Schnackenburgs vierbändiger Kommentar, 1965-84 erschienen, empfiehlt das literarkritische Arbeiten erst *post festum* (III 463f). In Frey/Schnelle, *Kontexte* finden sich dann wieder vereinzelt Versuche, doch wenigstens "Nachträge" für sich zu nehmen (z.B. 407 Anm. 167; Manfred Lang). An jeder Problemstelle versucht man etwas anderes. Doch ist es verlorene Zeit, das Verhältnis "des" Joh zum Lk untersuchen zu wollen etwa anhand der Perikopen über Maria und Martha. Man erhält Ergebnisse, die zu den Nachbarperikopen nicht passen. Hier liegt die Begrenzung der derzeit üblichen traditionsgeschichtlichen Untersuchungen.

⁵¹ Auch nicht der 2.Bd. von J. GRILL: *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, 2 Bde., 1902.1923.

⁵² Vgl. Wade, *The Documents of the N.T.* (Bibliographie: NT) 482f und die Textwiedergabe (auf Engl.) im Folgenden.

⁵³ Hirsch, *Studien* (dort S. 3-41 griech. Text), postuliert ab S. v eine Dreischichtigkeit, bestehend aus "außersynoptischen Überlieferungen" (T), dem eigentlichen, "ursprünglichen Evangelium" (E) und der "kirchlichen Redaktion" (R). T auszusondern, traut Hirsch sich nicht zu (abgesehen von gewissen Ansätzen S. 130-140); es wäre ihm auch kaum gelungen bei seiner Annahme eines scharfen Antijudaismus schon im Kernbestand der Schicht T. In der Scheidung von E und R zieht er keinen Nutzen aus Schwarz' und Wellhausens philologischer Detailarbeit, folgt vielmehr inhaltlichen Annahmen.

⁵⁴ Zur Entstehung dieses Werks, dem der Mut heutigen Protestes gegen die damalige Nazi-Herrschaft einen seinem Verfasser völlig fremden Antijudaismus vorwirft, vgl. K. HAMMANN: "Rudolf Bultmanns Begegnung mit dem Judentum", *ZThK* 102, 2005, 35-72. Dass Bultmann Joh 4,22 für eine "Glosse" hielt, ist schade, kommt aber weder von ihm, noch ist es bei ihm ein Zeichen von Antijudaismus. Sein Leben spricht, wie der Artikel zeigt, eine andere Sprache.

⁵⁵ Literaturangaben für das Weitere finden sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte*.

⁵⁶ *Ursprung und Anfänge des Christentums* 332-340.

Was den Erfolg literarkritischer Versuche in der eigentlichen Johannesforschung verhindert haben mag, sind nicht zuletzt inhaltliche Wünsche, oder genauer: ein nicht hinreichend korrigierbares Vorverständnis. Auch der große Bultmann hatte sich in der Detailarbeit, für die er ja bekannt ist, nicht von seiner Anfangsintuition zu lösen vermocht, die ihn zwar befähigte, die eigentlich joh. Eschatologie wahrzunehmen (die hier als Joh I zu würdigen sein wird), die ihn aber sonst auf den beinahe schon gnostischen Jesus des Joh II festlegte und auf dessen Dualismus und Pessimismus. So passte es zu den Thesen der damaligen Religionsgeschichtlichen Schule; eben diese verstellten aber den Blick auf die Textentstehung im Johannesevangelium. Dieser Mangel prägt sowohl Bultmanns Kommentar als auch das immer noch grandiose Johannes-Kapitel seiner *Theologie des Neuen Testaments*. Er ist einer Forschungshypothese seiner Zeit aufgesessen, der von der vorchristlichen Gnosis. So kam es aber auch dem prekären Lebensgefühl einer Epoche entgegen, die ein- und bald zweimal den Schutt eines Weltkriegs aufräumen musste und alles "radikal" haben wollte.⁵⁷ Der Preis war, das Joh seinerseits als Trümmerfeld zurückzulassen.

Auch Bultmann also hat sich also einen Wunsch erfüllt; darüber hinaus jedoch hat er den Ansatz zur Entmythisierung, der im Joh I liegt (und nur dort: Rückblick, Thema 10), so gut er konnte, genutzt. Er hätte sogar weiter gehen können, wäre seine literarkritische Analyse weiter gediehen. Dass er es sich bei alledem nicht leicht machen wollte, erhellt paradoxerweise aus just jener Inkonsequenz, mit der er den dt-joh. Dualismus als Voraussetzung akzeptiert hat. Man hat ihn unnötig gescholten für sein Sich-Einlassen auf die These von einer vorchristlichen Gnosis: Diese war keineswegs sein Beweisziel, sondern er wollte immer nur ermitteln, was zu sagen *bleibt*, wenn man all diese ärgerlichen Herleitungen als gegeben ansieht. Er war ein subtiler Apologet und ein Offenbarungstheologe *malgré tout*.⁵⁸ Andere sind es, ohne die Schwierigkeiten ihrer Position zu kennen.

Der Rest der Forschungsgeschichte zum Johannesproblem ist rasch erzählt. Robert Fortna hat 1970 das vorjohanneische, nichtsynoptische Traditionsgut, wie wir es hier nennen (VNT), herausgeschält und zu einer zusammenhängenden, nur wenige Lücken aufweisenden Erzählung zusammengesetzt, die er, gewissen Vorläufern folgend,⁵⁹ das "*Semeia*-Evangelium" nennt. Als deren Schlusssatz nimmt er Joh 20,30-31b, den jetzt ja funktionslosen ersten Schluss des Joh, welcher den hier endenden Text ausdrücklich als "Buch" bezeichnet und das Verbum *gevgraptai* gebraucht. Aus dem alten Modell "Tradition – Redaktion" ist damit als nächster Schritt ein Modell "Tradition – Redaktion – Edition" zu entwickeln.

Fortnas Rekonstruktion, auf Griechisch und auch auf Englisch publiziert, ist auf eine Front der Ablehnung gestoßen, besonders in Deutschland; dabei besteht hier gerade kein Verdacht, es erfülle sich jemand Wünsche. Über lauter Kritiken am Detail⁶⁰ hat niemand eine auch nur entfernt gleichwertige Synthese gewagt. Immerhin, wo

⁵⁷ Vgl. Rückblick, Thema 11, Anfang. – "Radikal" war auch ein Lieblingswort der "phänomenologischen" Philosophie; heute würden wir dafür sagen: "elementar".

⁵⁸ Ähnlich ist sein Eingehen auf die Sprache Heideggers ein zeitbedingtes Ausdrucksmittel. Andere waren es, die in Heideggers sibyllinischen Intuitionen eine Offenbarung sehen wollten und Heidegger baten, neben der Philosophie (seiner eigenen nämlich) und der Poesie auch die Theologie als "ursprüngliche" Rede anerkannt zu bekommen. Mehr hierzu (aus Hans Jonas) bei Siegert, *Argumentation* 177.

⁵⁹ Fortna, *The Gospel of Signs* 23 (ab H. H. Wendt 1911).

irgend man mit der Hypothese einer einigermaßen geschlossenen vorjoh. Überlieferung arbeitet (z.B. Jürgen Becker), präzisiert man sie meist dahingehend, das die *semeia*-Quelle (SQ) ein eigener Komplex ist gegenüber dem vorjoh. Passionsbericht (PB).⁶¹

Der verkannte Nutzen von Fortnas Arbeit besteht nicht zuletzt darin, dass man das bisher summarisch sog. "Sondergut" des Vierten Evangeliums jetzt scheiden kann in solches, das dem Evangelisten wörtlich vorgegeben war, auf der einen Seite, und seine (meist dialogischen) Ausgestaltungen sowie die nachjohanneischen Zusätze auf der anderen Seite. Wir stützen uns auf Fortnas Analyse, wie sie steht – nicht weil wir sie für das letzte Wort hielten, sondern weil wir uns gerade *keine* Wünsche damit erfüllen möchten. Wo Fortna Alternativen im Detail offen lässt, erlauben wir uns zu entscheiden. Widerspruch wird sich auf diejenigen Stellen beschränken, wo eine Formulierung identisch ist mit einer synoptischen: Derlei kann aus mündlicher Tradition kaum kommen und auch nicht aus der sehr selbstständigen Ausdrucksweise des Johannes, sondern ist Zeichen synoptischer Angleichung durch die Bearbeiter (z.B. 5,8b § 46).

Manchmal versucht man schon, und wäre es aus Verzweiflung, in den Evangelien alles mit allem in Verbindung zu bringen und ein unbegrenztes Spiel von Wechselwirkungen in Gang zu setzen⁶² – mit exponentiellen Vermehrungsmöglichkeiten für "die Bücher, die zu schreiben wären". Das alles sind Folgen der bisherigen Nichtdatierung des Joh, die positiv nun mal nicht anders möglich ist in Bezug auf seine Bestandteile.

2.4.2 Das Kriterium des ursprünglichen Erzählentwurfs

Was die hier erneut⁶³ vorgelegte Gesamtanalyse letztlich ermöglicht hat, ist das Wiederauffinden eines eigenen Erzählentwurfs des Evangelisten. Von diesem wurde gelegentlich schon vermutet, dass er die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei aufeinander folgenden Passafesten zuordne – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Eberhard Güting war es, der diesen Vorschlag i.J. 2000 in einer Studie über das leidige Problem der *Ioudaioi* im Vierten Evangelium wieder einmal vorgebracht hat, gestützt auf reiche, aber äußerst divergente Vorarbeiten, darunter Alan Culpeppers *Antomy of the Fourth Gospel* (1983). Nicht die Jesusreden (mit der Frage, wie weit sie schon gnostisch seien), sondern der zerbrochene, aber wieder herstellbare narrative Rahmen hat die Ausgangspunkte der hier vorzulegenden Gesamtanalyse geliefert. Damit waren inhaltliche Fragen umso leichter auszuklammern.

Was zu tun blieb, war dies: durch Trennen der an ihren Nähten erkennbaren Fragmente und durch Neuordnung gemäß chronologischen und geographischen

⁶⁰ Gleich 1972 erschien Nicol, *The Semeia*. Nicol reduziert, wie vorher und nachher üblich, Fortnas Text auf mündliche Überlieferungen der 7 "Zeichen". Er macht keine Anstrengung, die "Zeichen"-Überlieferungen mit den Eigenheiten der joh. Prozessberichts zusammenzusehen als vorjoh. Schicht, und er ignoriert alle Hinweise auf Ephesus usw., die seine frei schwebenden Analysen hätten bewahren können vor dem Geschichtsverlust.

⁶¹ Eine separate Würdigung des PB ist demnächst als Dissertation von Frank Schleritt zu erwarten.

⁶² Z.B. P. L. HOFRICHTER: *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums* (Theol. Texte u. Studien, 9), 2002; darin bes. P. ANDERSON: "Interfluent, Formative, and Dialectical. A Theory of John's Relation to the Synoptics" (S. 19-58).

⁶³ Vorher: *Erstentwurf* 33-79. Gegenüber dem dortigen Arrangement haben einige Perikopen den Platz gewechselt, und die synoptischen Einschläge werden nunmehr konsequent dem Joh II zugewiesen.

Indizien diesen Entwurf wieder herzustellen, der aus zwei Jerusalem-Reisen jeweils zum Passa bestehen würde. Diese Struktur, die gegenüber dem markinisch-synoptischen Entwurf selbstständig ist (sofern man sie nicht für dessen Verdoppelung hält), ergibt, ist sie erst wiederhergestellt, einen harmonischen Ablauf der Ereignisse ohne alle Sprünge. Eine Jesus-Erzählung kommt ans Licht, die einige Neuheit für sich beanspruchen kann und all das in sich vereint, was nahtlos mit dem Prolog vereinbar ist. Sie erhält hier das Siglum "Joh I", "Erstentwurf".

Davon werden die jüngeren Zutaten und Verstaltungen, "Joh II" genannt, sich abheben, und werden auch typographisch abgehoben werden, durch Einzug. Man kann den Unterschied der beiden Evangelien, die sich aus dieser Prozedur ergeben, so benennen: "Joh I" meint das Evangelium *des* Johannes (den wir in Abschn. 5 näher kennenlernen werden); das "Joh II" hingegen ist ausdrücklich und anerkanntermaßen nur ein Evangelium *nach* Johannes.

Die Unterschiede beider sind gravierend. So hat z.B. die Wiederherstellung einer stimmigen Chronologie und die genauere Zuschreibung von Einleitungsformeln und Motivierung von Gesprächsthemen aus dem Erzählverlauf (die etwa 3,11 oder 8,12 als willkürlichen Themawechsel nicht gelten ließ), eine textimmanent-philologische Arbeit also, dazu geführt, dass eine Perspektive *noch im Judentum* (so das Traditionsgut; so noch der Erstentwurf) und eine solche *außerhalb des Judentums* auseinander traten.

Die Stimmigkeit des Erstentwurfs einschließlich all der nun wieder neu entstehenden Übergänge, von denen nicht einer mehr "klemmt",⁶⁴ war der Prüfstein auf seine Richtigkeit. Die thematischen Schwerpunkte der Dialoge, die zunächst nur formal wiederhergestellt waren, erweisen sich nunmehr von selbst, unabhängig von den bisher üblichen Überschriften. Damit ist Klarheit entstanden insbesondere in den alten Kap. 3, 6 und 13.

Beim Lesen des folgenden Kommentars wird man nun Seite für Seite auf Entdeckungen stoßen, die in dem Durcheinander des bisherigen Textes nicht möglich waren, jedenfalls nicht gemacht wurden. Das gilt nicht zuletzt für die Symbolik der Personen (unten 9.8). Zugleich findet sich eine Handhabe, um dem gefürchteten Antijudaismus dieses Evangeliums beizukommen: Jenes verheerende Bild von "den Juden", das die Lektüre des Endtextes zurücklässt, ist nur dem Johannesschule eigen, nicht jedoch jenem Evangelisten, der geschrieben hat "Das Heil kommt von den Juden" und der über ein von den Synoptikern völlig unabhängiges Bild von den Pharisäern verfügt.

Was die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht leisten konnte, wird nun möglich durch die literarkritische: eine hinreichend genaue Datierung der sich unterscheidenden Schichten nach ihren jeweils vorausgesetzten Situationen. Wir werden sie unten sogar auf das ganze Neue Testament ausdehnen (unten 7.). Die "Intertextualität" der Evangelien wird endlich durchsichtig werden und klare Zuordnungen eines Früher und Später erlauben.

Voraussetzung für diesen Gewinn ist ein hypothetischer Unterbau, der sich durch nichts als durch seine Ergebnisse wird rechtfertigen können. Doch dürfte ein in sich schlüssiger hypothetischer Unterbau immer noch besser sein als jene Vielfalt von *ad-hoc*-Hypothesen, mit denen die Kommentare umzugehen pflegen.

⁶⁴ Einzig für die Perikope vom Guten Hirten (§ 49) fand sich kein ausdrücklicher Übergang und auch kein besserer Vorlauf als im kanonischen Text.

Eine Abgrenzung ist hier hoch nötig gegenüber demjenigen verdeckten Konservativismus, der zwar "der Autor" sagt oder "der vierte Evangelist" o.ä., im Singular, dies aber *per definitionem* in Bezug auf das Ganze des kanonischen Johannesevangeliums. Dieser Singular, aus welcher Theorie auch immer er sich ableiten mag, ist historisch irreführend und muss nach nunmehr 100 Jahren kritischen Bemühens als "nachkritische Naivität"⁶⁵ abgelehnt werden. Es geht nicht mehr an, ein Buch zu betiteln *Der Evangelist Johannes*, wie Schlatter noch tat, ohne wenigstens auf *einer* Seite zu sagen, wer das sein soll. Um "der Autor" zu sagen, müsste ein Autorenwerk gefunden werden, das einer singularischen Zuschreibung überhaupt fähig ist.

So weit glauben wir nunmehr zu sein.

3. Externe Bezeugungen des johanneischen Erstentwurfs

Mit dem Erstentwurf (Joh I), wie er als Fettdruck dem folgenden Kommentar zugrunde liegt, ist ein Text gewonnen, der sich der Einordnung in Raum und Zeit nicht länger widersetzt. Seine Charakteristika sind so klar, dass nichts einfacher ist, als die externen (außertextlichen) Nachrichten, die wir über Johannes, den Evangelisten, haben, auf ihn zu beziehen. Einzige Bedingung ist, den Apostel gleichen Namens, den Sohn des Zebedäus aus Galiläa, von ihm zu unterscheiden. Die Identifizierung beider ist nicht älter als die Schriftstellerei des Irenaeus (um 180 n.Chr.), und sie hat ihre noch angebbaren Interessen, ist also ihrerseits nicht unerklärlich.

3.0 Zum Zeitrahmen

Derzeit wird, wie gesagt, das Joh überwiegend unhistorisch interpretiert, d.h. ohne Annahme einer konkreten Situation, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen.⁶⁶ Meist hält man es für unmöglich, Situationen zu finden, in welche die Texte gezielt sein könnten; und in der Tat ist die Suche auch wenig aussichtsreich, solange man ein und dieselbe Situation für alle Teile des Evangeliums annimmt. Dabei ist ein tief greifender Unterschied, ob man von ruhigen Zeiten ausgeht oder von einer – dann jeweils zu bestimmenden – Konfliktlage. Ganze Perikopen ändern ihren Bezug, je nachdem, ob man sie unter Domitian (der nur mit einzelnen Vertretern der römischen Oberschicht im Clinch lag), unter Trajan (der ein großzügiger Herrscher war und die Beflissenheit eines Plinius dämpfte) oder gar unter Hadrian ansetzt: Erst letzterer steht für ein expandierendes, aggressives Heidentum. Er hat in den Ostprovinzen den Kaiserkult für die Bevölkerung obligatorisch gemacht und damit Juden wie Christen brüskiert, womit bisherige Weltoffenheit von Seiten der Christen ihr Recht zu verlieren schien.

Die Entstehung des Joh, so wie es als kanonischer Text vorliegt, hat sich über hundert Jahre hingezogen, und seine Bestandteile weisen Kennzeichen der

⁶⁵ Mit diesem Ausdruck bezeichnete Hans-Peter MÜLLER (mündlich) die Bibelexegese (es ist keine Bibelwissenschaft) eines Philon. Deren negatives Verhältnis zur alexandrinischen Philologie (weder von Text- noch von Quellenkritik damaligen Zuschnitts hat Philon die mindeste Ahnung) hat die kirchliche Bibelexegese über Jahrtausende hinweg gehindert, historische Tiefe zu erreichen.

⁶⁶ Die Empfehlung historischen Vorgehens findet sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte* vielfach, z.B. 608 (Ch. Hoegen-Rohls, zu älterer Lit.); 633-635 (U. Heckel; Lit: 633 Anm. 109-113).

verschiedensten Epochen auf, *von der Zeit Zesu bis zur Zeit Hadrians*. Manches reicht noch ins Urchristentum zurück, bis zu Augenzeugen der Ereignisse. Der Evangelist aber und Verantwortliche des Joh I gehört nicht mehr ins Urchristentum, freilich auch noch nicht in den Frühkatholizismus; er vertritt einen eigenen, sehr eigentümlichen Zweig, dessen Eigenart erst im Laufe des 2.Jh., im sog. Oster- oder Quartodezimanerstreit, ins Bewusstsein der Großkirche rückte. Kurz, man muss sich nur getrauen, die "Zeichen der Zeit" in den einzelnen Schichten zu unterscheiden, so gewinnt die Auslegung Bezug und Konkretion.

Doch auch äußere Hilfen stehen zur Verfügung, die sog. Testimonien. Unter diesem Begriff versteht man Bezeugungen eines Textes (oder Textstadiums), seines oder seiner Verfasser, seiner Abfassungsumstände und schließlich auch seiner Rezeption, u.z. durch Aussagen dritter. Auch archäologische Funde sind einschlägig in dem Maße, wie sie sich datieren und deuten lassen. Bultmann hat von diesen Dingen, in denen er kein Fachmann war, abstrahiert. Martin Hengel hat in *Die johanneische Frage* umso energischer darauf hingewiesen und hat das Material in aller Breite und Vollständigkeit präsentiert.⁶⁷

3.1 Außerjohanneische Zeugnisse für die Chronologie des Joh I

3.1.1 Jesu Tod am 14. Nisan

Dass Jesus an jenem Tag starb, wo man die Passalämmer schlachtete (14. Nisan) und nicht erst am Tag darauf, ist nicht erst eine vom vierten Evangelisten gewollte Symbolik; vielmehr gibt es einige sehr alte Zeugnisse hierüber:

- Schon die Kerygma-Formel 1Kor 5,7 "Unser Passa wurde geschlachtet, Christus" setzt dies voraus. Christi Tod ist hier das "Passa", nicht das Herrenmahl.
- Das Gleiche besagt 1Petr 1,19 (unten zu Joh 1,29 zitiert). Hier haben wir es also nicht erst mit joh. Redaktion einer älteren synoptischen Überlieferung zu tun. Das Gegenteil ist der Fall: Die vom Joh vertretene Überlieferung ist die ältere. Noch Eusebius (*H.e.* 5,25) wusste davon.⁶⁸
- Entsprechend ist auch das Herrenmahl paulinischer Gemeinden, wie wir es in 1Kor 11,23-26 geschildert bekommen, eher einem Freundesmahl ähnlich als einer Passa-Nacht (oder Seder-Nacht). Diese Färbung bekommt es erst in Lk 22,15.⁶⁹
- Hinzu kommt eine rabbinische Reminiszenz. "Es wird überliefert: Am Vorabend des Passa hängte man Jes#u" – so liest man im Babylonischen Talmud (*Sanhedrin* 43a),⁷⁰ wobei die Formel "es wird überliefert" als Hinweis gilt auf Lehrgut schon aus

⁶⁷ Für einen handlichen Auszug s. *Erstentwurf* 118-126.

⁶⁸ Über den christlichen Passa-Ritus in joh. Gemeinden vgl. Rückblick, Thema 8.5.

⁶⁹ Denn auch die Redewendung "das Brot brechen" (1Kor 10,16 usw.) ist nicht spezifisch für das jüdische Passa; die bis Johannes fassbaren Überlieferungen, vom *Nomos* angefangen, geben kein Verbum *kla'n* vor.

⁷⁰ So Maier, *Jesus* (s. Literaturverzeichnis: Textsammlungen) 219f; als Mindestbestand des Textes, abzüglich diverser Zusätze.

der Zeit der Mischna (sog. Baraita). Der Kontext der Stelle ist mehr oder weniger phantastisch und berechtigt weiter zu keinen historischen Schlüssen; doch ist die Übereinstimmung mit dem johanneischen Todesdatum Jesu, ein beiläufiges und keineswegs forciertes Detail, umso unverdächtiger.

3.1.2 Zeugnisse über das eine Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu

Darüber hinaus gibt es aber ein ausdrückliches Zeugnis dafür, dass Jesu öffentliche Wirksamkeit sich im Rahmen eines Jahres erstreckt – welches, wenn wir es mit dem eben Gesagten kombinieren, von Passa zu Passa gegangen sein muss. Eine Vorbereitungszeit, die auch die Sammlung der Jünger umfasst, ist hier nicht gerechnet. Folgendes sind die Belege:

- Irenaeus 2, 22,5 meldet ohne genauere Quellenangabe (weil es ihm selbst nicht einleuchtet), "einige von denen, die nicht nur Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen haben", hätten versichert, Jesus habe "ein Jahr gelehrt und im zwölften Monat gelitten".

Tatsächlich beginnt eine Lehrtätigkeit Jesu im joh. Erstentwurf erst mit § 12. Vorher wird von einer solchen nichts berichtet, allerdings schon von ersten Wundern. Insgesamt wird der Zeitrahmen damit also weiter als zwölf Monate – umso besser für die Glaubwürdigkeit einer Alternative zu dem allzu engen mk. Schema einer einzigen Jerusalemreise. Ja auch Lukas scheint Ähnliches vorauszusetzen, wenn er bereits in 4,44 (nach dem kritischen Text) Jesus in den Synagogen Judäas tätig sein lässt.

An der Nachricht des Irenaeus – wenn Erwin Preuschens Vermutung, sie komme von den mündlichen Informanten des Papias, richtig ist⁷¹ – bleibt noch zu bemerken, dass sie sich sogar gegen eine Überzeugung des Irenaeus sperrt, auch eine kleinasiatische Tradition, die er im Kontext entwickelt: Aus Joh 8,57 sei zu folgern, Jesus habe bis zu seiner Kreuzigung alle Lebensalter durchlaufen.⁷² Das ist ihm wichtig als Symbolik einer Erlösung von jung und alt; für so etwas lässt er die Tradition des einen Jahres wieder fallen. (Dabei ist der Schluss aus Joh 8,57 doppelt fraglich: Der Satz ist zum einen verneint, zum andern gibt er nur die Meinung der Judäer wieder. Nun ist Irenaeus ohnehin dabei, seine eigene Tradition mit der synoptischen zu fusionieren (wobei ja auch Johannes, der Autor unseres Evangeliums, nachträglich zum Zebedaiden wurde; s.u.); so müssen wir ihm dankbar sein, dass er überhaupt dieses Überlieferungsdetail noch zitiert.

- Die Anhänger des Gnostikers Basilides (wirkte v.a. unter Hadrian) pflegten die Taufe Jesu gemäß Lk 3,1 in das 15. Jahr des Tiberius (14-37 n.Chr.) zu datieren, seine Passion aber in dessen 16. Jahr: so Clemens v. Alexandrien, *Stromata* 1, (21) 146,3.⁷³

⁷¹ Preuschen, *Antilegomena* 101, Z. 15-17. – Zu Papias als historischem Zeugen (seine Ablehnung aus theologischen Gründen bei Eusebius u.a. ist etwas anderes) s. B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 724-726 u.ö.

⁷² Hierzu Mutschler a.a.O. 720.

⁷³ Wenn das, wie seit Julius Africanus vermutet wird, auf eine Berechnung der Sonnenfinsternis von Lk 23,45 zurückgeht, von der kein anderer Evangelist etwas weiß, ist es mit größter Vorsicht zu nehmen.

Schließlich kann auch die Kritik des Papias an der mangelnden Ordnung der synoptischen Evangelien (Eusebius, *H.e.* 3, 39,15f; unten 5.5) als Kritik an der Chronologie interpretiert werden – womit wir jedoch in eine Rückkopplung zu Johannes selbst geraten, insofern Papias dessen Schüler ist.

3.2 Die Glaubwürdigkeit des historischen Zeitrahmens

3.2.1 Der Vorteil gegenüber den Synoptikern

In mehrerer Hinsicht kann der vom Joh I gelegte Zeitrahmen der Jesus-Erzählung größere Glaubwürdigkeit beanspruchen als der markinische und seine diversen Weiterentwicklungen.

Zunächst einmal entfällt eine alte Unwahrscheinlichkeit der synoptischen Passionsgeschichte, wonach in der Nacht der Verhaftung Jesu ein Synhedrion stattgefunden habe. Keiner glaubt das heute noch, denn Synhedrien fanden nie bei Nacht statt, zumal der Tempel nachts sowieso geschlossen war (vgl. Rückblick, Thema 8). Markus weiß immerhin von zwei Beschlüssen, einem in 14,1f formlos gefassten und dann dem obskuren Synhedrion von 14,55. Das Joh weiß es besser: Dort ist die erste der beiden Zusammenkünfte ein Synhedrion (11,47 § 57), die zweite nicht, sondern sie zerfällt in ein Verhör vor Hannas (§ 77-79) und vor Kaiphas (§ 80) – also dem nach mosaischem Recht einst amtierenden Hohenpriester und dem von der römischen Macht an seine Stelle gesetzten –; beides aber sind nur Verhöre. Zwar sind die eben zitierten Joh-Stellen Bestandteil des rekonstruierten Joh I ebenso wie des edierten Joh II. Doch kann man erst einem von Anachronismen und erzählerischen Ungereimtheiten erleichterten Joh überhaupt historischen Wert zutrauen (unten 11.).

3.2.2 Postulat und Möglichkeit einer Korrektur

Wenn wir solchermaßen die in sich stimmig gemachte joh. Chronologie zu weiterer Erwägung empfehlen, dann selbstverständlich nicht ohne Kritik. Gegen die historische Korrektheit des Zeitschemas von den beiden Passa-Pilgerreisen Jesu lässt sich ja ein gewichtiger Einwand erheben. Dieser betrifft weniger das Jahr der Gesamtdauer (das reicht für alles in § 9-94 Berichtete aus) als die Konzentration vieler Ereignisse auf je eine Woche vor Passa. Die sieht konstruiert aus. Die Doppelheit dieser Passa-Reisen könnte ja herausverdoppelt sein aus der einen, rein kompositorischen Reise nach Jerusalem, an der Markus seine Perikopen aufreht (worin ihm die großen Synoptiker insofern folgen). Solche Verdoppelungstechnik wird im Prozess vor Pilatus zu beobachten sein; § 81-84 stehen dort parallel zu § 85-88, womit die Geißelung Jesu unhistorischerweise in die Mitte des – sonst ja ordentlichen – Gerichtsverfahrens gerät.

Hierzu werden wir, ausgehend von dem rätselhaften *Osanna* beim Einzug Jesu in Jerusalem, eine Hypothese aufstellen, die zwei chronologische Fragen auf einmal beantwortet:⁷⁴ Die allen Evangelien gemeinsame Unwahrscheinlichkeit, dass am Passafest Hosanna gerufen wird (12,13 § 59 par.), dürfte sich auf eine Weise

⁷⁴ Ich verdanke sie der Belesenheit von Herrn Dr. Dr. Löttsch, vermochte sie aber nicht auf ihre Quelle (Ernst Lohmeyer?) zurückzuführen.

erklären, die den Jerusalemfahrten Jesu, zumindest der zweiten und wichtigeren, eine längere Dauer und ein früheres Anfangsdatum zuweist – womit alles Berichtete bequem in dem einen Jahr unterkommt. Nehmen wir an, Jesus sei bereits am Laubhüttenfest in Jerusalem eingezogen und dort messianisch begrüßt worden (da passt das Hosanna hin), so wäre dieser Jubel im Laufe des halben Jahres bis zum folgenden Passa allmählich verhallt, ja in Enttäuschung umgeschlagen – als nämlich die messianische Herrschaft im Sinne eines Vertreibens der Römer nicht eintrug. Judas wäre derjenige gewesen, der diese Enttäuschung innerhalb des Jüngerkreises in die Tat umsetzte (Rückblick, Thema 7).

Demnach hätte der Evangelist die zweite Ankunft Jesu in Jerusalem zu spät datiert – um jener Passa-Symbolik willen, die sich aus dem Todestag Jesu (den er korrekt mitteilt) ergab. Hier also, und erst hier, ist in dieser Hinsicht bei ihm der Wunsch Vater des Gedankens. Die Verlagerung des Akzents auf das Passafest entspricht der Weiterentwicklung der jüdischen Messiaserwartung in eine Christologie. Wenn unser Bild von der Tätigkeit des Johannes in Ephesus nicht völlig trügt, dann können wir sogar den „Sitz im Leben“ jener Konzentration auf das Passa benennen: Diese Jerusalemreise Jesu mit all ihren Folgen war das, was er Jahr für Jahr im Vorfeld des christlichen Passa, dem Höhepunkt des ganzen Jahres, zu erzählen hatte. Das Ende der Erzählung dürfte mit der Osternacht zusammengefallen sein.

Dass Johannes die erste Jerusalem-Reise Jesu gleichfalls auf ein Passa datiert, ist seine eigene, aus ähnlichen Gründen kommende Vermutung. Ein Datum war in beiden Überlieferungen, jedenfalls wie Fortna sie rekonstruiert, ohnehin nicht enthalten. Auch die Synoptiker verfügten, bis hin zur Passionsgeschichte selbst, über keine sich selbst schon datierenden Überlieferungsstücke.

3.2.3 Bestätigung der Korrektur im VNT

Besser ist die Lage im VNT. Unserem Evangelisten standen im VNT als Anhaltspunkte immerhin die Ortsangaben zur Verfügung (zum Glück gibt es sie regelmäßig) sowie die nummerierte oder auch nicht nummerierte Reihenfolge. Noch in seinem Entwurf ist es so, wie Fortna es bereits vom VNT annimmt: Von den sieben „Zeichen“ (vgl. die Aufstellung im Rückblick, Thema 4.2.2) spielen die ersten vier in Galiläa, die drei übrigen dann in Judäa. Damit ist mindestens die zweite Jerusalem-Reise Jesu vorgegeben. Zur ersten findet sich ein innertextliches Motiv, das wir gleich noch benennen werden.

Dass Jesus Galiläer war und in seiner Heimat Profil gewann, ehe er in Judäa auf Konfrontation ging mit dem dortigen Establishment, ist aus allen Überlieferungen zu entnehmen und stellt den festen Rahmen dar für alle nur möglichen Spekulationen. Dieses Galiläa-Judäa-Gefälle ist selbst im Joh II noch erkennbar, ist dort freilich nicht mehr aus der Reihenfolge der Zeichenperikopen zu ersehen.

Was im VNT innerhalb der „Zeichen“-Reihe klar ersichtlich ist, ist also der Ortswechsel als solcher, u.z. derjenige, den das Joh I als zweite Jerusalemreise wiedergibt (§ 31-35, mit den Gesprächen in Samarien). Da hat Johannes ein Element jener Zeichenperikope vorweggenommen, die bei ihm erst als siebte geboten wird, bei Fortna jedoch (plausiblerweise) bereits als fünfte, nämlich die Auferweckung des Lazarus. Zu deren Zweck musste Jesus, dem Bericht nach, Samarien durchqueren (4,4 § 32 VNT).

Soviel zur zweiten Jerusalemreise. Wenn es nun aber stimmt, dass nach eben diesem Bericht Lazarus ein enger Freund Jesu war (11,3 § 51), dann konnte Johannes daraus erschließen, dass Jesus schon Verbindungen nach Judäa hatte. Das würde ein heutiger Historiker kaum anders tun.

Der einzige Punkt, wo wir den Evangelisten versuchsweise, und aus rein historischem Interesse, korrigieren können, ist die jeweils von ihm zu verantwortende Angabe, die Reise sei vor dem Passafest erfolgt (2,13 § 11; 6,4 § 21; 11,55 § 31, jeweils Joh I). Damit schafft er ein Gefälle hin zum Passa mit seiner Exodus-Symbolik, das der Deutung des Ganzen dient. Er übermalt zugleich, ob bewusst oder unbewusst, die Peinlichkeit eines zunächst bejubelten, dann aber in Ernüchterung umschlagenden halbjährigen Aufenthalts Jesu in Jerusalem. Mit diesem Problem haben alle vier Evangelisten zu tun: Erst „Hosianna“, dann „Kreuzige ihn!“ Die beste Antwort bekommen wir aus dem historisch-kritisch befragten Joh I.

Die Enttäuschung, um die es hier geht, ist als eine des Erzählers in 12,37-41 (§ 62) festgehalten. Wenn er also das Ziel Jesu in Jerusalem vom Laubhütten- auf das Passafest umändert, dürfte es bewusst geschehen. Es wäre freilich auch unbewusst dahin gekommen, wenn er, was er ja tut, seine beiden Quellen nacheinander erzählt. Da endet die eine in § 56 und beginnt die andere in § 57. Scharniersatz bereits im VNT könnte 11,53 (§ 57) gewesen sein, was ursprünglich schon im 5. Zeichen stand. Die damit sich ergebende Überlappung der Zeichen 5-7 (also sämtlicher jüdischer Zeichen) mit dem beginnenden Passionsbericht (§ 58ff) hätte bei rein chronologischer Berichterstattung das Ineinandearbeiten der beiden Quellen nötig gemacht. Dazu wäre Johannes, wenn er gewollt hätte, sicher in der Lage gewesen. Doch hat man es nicht verlangt, sondern vielmehr, wie sich denken lässt, Wert darauf gelegt, dass die bekannten Berichte möglichst wenig verändert wurden.

Bedenkt man jetzt, dass alles ab § 36 in Jerusalem spielt, so wird aus der von Güting u.a. vermuteten zweiten Woche vor Passa ein sehr viel weiterer Zeitraum, nämlich ein halbes Jahr, vom Laubhüttenfest des ersten bis zum Passafest des zweiten Jahres reichend. Dies ist für alles zu Erzählende ein höchst bequemer Zeitrahmen und entspräche perfekt den Proportionen des Joh I. Es müsste nichts korrigiert werden als das Wort „Passa“ in 11,55 (§ 31), das im Joh I bereits am Ende des ersten Drittels stand und selbst innertextlich Fragen weckt. Ob wohl die Überlieferung besagt hatte: „Es war aber nahe *das Fest* der Judäer“? (Das wäre dann deren Hauptfest gewesen, eben Sukkot.) Wir werden es zu § 59 erwägen.⁷⁵ Alternativ könnte man auch den ganzen § 31 zwischen § 50 und § 51 setzen, wo er die gleiche Scharnierfunktion hätte. Nur müsste dann Jesu Aufbruch nach Samarien (4,4 § 32) neu motiviert werden. So oder ähnlich ließe sich, wenn man will, eine historisch-kritische Evangelienharmonie und ein *Leben Jesu* nach ganz neuen Anhaltspunkten herstellen. Der Preis für diese Harmonie ist freilich eine gewagte, wenn nicht gar dissonante Kadenz. Die Dissonanz besteht zwischen einer Gottessohnschaft johanneischen oder auch nur synoptischen Zuschnitts (Mk 1,1 plus Schweigegebot) und der älteren bzw. auch rabbinischen Messiaserwartung, die sich auf einen König richtet und nicht auf eine neue Art von Hohempriester.

⁷⁵ Es wäre dann ein (halber) Ausgleich dieses Eingriffs gewesen, dass die Herausgeber des Joh II in ihrer wenig kontextgemäßen Korrektur des joh. Itinerars (7,10 bei § 18) Jesus doch noch auf das Laubhüttenfest nach Jerusalem schicken: So kann es einer alten Reminiszenz entsprechen, wäre aber ungeschickt eingesetzt, nämlich zu früh.

3.3 Die Perikope von der Ehebrecherin als Testimonium der Erstfassung

Wir gehen jetzt über zu solchen Überlieferungen, die den joh. Zeitrahmen des Lebens Jesu, so gut oder schlecht man ihn finden mag, bestätigen.

Ein Rätsel der bisherigen Johannesforschung war die *pericopa adulterae*, auch benannt als *fragmentum incertae sedis* (heute als 8,1-11 gezählt). Inhaltlich ist es ein völlig johanneischer Text, und sprachlich wird er es ohne alle Einschränkung, sobald wir das Flickwerk von 7,53 sowie den gleichfalls aus den Synoptikern geborgten V. 6a beiseite lassen – ersteres mit den Handschriftengruppen f und f², letzteres mit den Handschriften D, M und einigen anderen.⁷⁶ Der so hergestellte Text, unser § 14, ist das reinste Testimonium für jenen Evangelienentwurf, dessen Integrität wir hier herzustellen versuchen. Er war bei der Endredaktion entweder vergessen worden, was nicht deren einziges Versehen wäre; oder man ließ ihn absichtlich beiseite mit der Folge, dass er eine umso längere und variantenreichere Entwicklung nahm. Uns aber ist er als externes Testimonium, wenn auch nur als indirektes, umso wertvoller. Die Schwierigkeiten, für diesen Text einen Platz zu finden, verschwinden in dem Moment, wo Jesu erster Aufenthalt in Jerusalem (hier § 11-15) Zeit und Raum lässt, dass er als mittlere von drei Szenen zwischen zwei thematisch verwandte Dialoge eingebettet werden kann.⁷⁷

Auch manche Einzellesart (genauer: Einzelformulierung) aus dem Joh I, ja aus dem VNT könnte sich gelegentlich in den Varianten niederschlagen. Auf solche müsste der Apparat der Aland-Ausgabe bzw. der künftigen Großen noch gründlicher geprüft werden. Bereits Fortna macht einzelne Funde dieser Art, andere werden wir hinzufügen.

4. Ephesus als Ursprungsort

Weitere Testimonien betreffen Ort und Umstände der Abfassung. Sie geben ein einheitliches Bild, das keinen Zweifel verdient. Sie weisen uns auf Ephesus und damit in eine blühende Region, die bisher in der neutestamentlichen Wissenschaft ganz unverdient im Schatten blieb.

4.0 Eine Weltstadt

Die Neigung vieler Einführungen und Kommentare zum Neuen Testament, das Joh irgendwo im syrischen Niemandsland entstehen zu lassen, tun diesem urbanen Werk durchaus Unrecht. Alle Nachrichten, die wir über das Joh aus der Zeit seiner

⁷⁶ Die Naivität, mit der an diesem Mischtext Stilanalysen vorgenommen wurden, die ihn als unjohanneisch erweisen sollen, zeigt nur einmal mehr, wie wichtig in joh. Fragen eine vorgängige Literarkritik wäre. Spezialliteratur wird zu nennen sein in F. SIEGERT: "Die pericopa adulterae (Joh 8,1-11): Ende einer Irrfahrt", in: D. BIENERT (Hg.): *Das urchristliche Schrifttum im Kontext der antiken Zeit- und Religionsgeschichte* (FRLANT, im Erscheinen).

⁷⁷ Wir folgen hier dem noch am Joh II orientierten, aber auch dort schon in Kap. 2 zielenden Vorschlag von Löttsch, *Philosophie* 29.

ersten Rezeption überhaupt nur haben (*Erstentwurf* 118-125), weisen auf Ephesus als Entstehungsort.⁷⁸ Neben Antiochien, Basis der Mission des Paulus, und Rom, ihrem Zielort, späterem Sitz des Petrus und vermutetem Ursprungsort des *Markusevangeliums*, erscheint die dritte der vier größten Städte der römischen Antike nunmehr auf der Landkarte des Urchristentums. Nur Alexandrien steht noch etwa hundert Jahre lang zurück; das wenige, was diese Stadt nachweislich zum Urchristentum beigetragen hat,⁷⁹ wird über die Person des Apollos in die Entstehungsgeschichte des Joh einzubringen sein.

Der Antike ist Ephesus bekannt als Sitz eines der sieben Weltwunder: Der Artemistempel, etwas außerhalb der Stadt gelegen (die öfters gewandert ist)⁸⁰ und literarisch beschrieben von Menodotos aus Samos und einem Demokritos aus Ephesus, galt noch Pausanias (4, 31,8; 2.Jh. n.Chr.) als der größte Tempel der Welt. Lesern der *Apostelgeschichte* ist die Stadt einschlägig bekannt als "Hüterin des vom Himmel gefallenen Bildes" (Apg 19,35), um welches Paulus einen Konflikt mit großem Publikum zu entfesseln wusste (Apg 19,23-40). In römischer Zeit, seit Claudius zumal, war Ephesus die Hauptstadt der Provinz *Asia* und Sitz der Ständevertretung, des *koino;n jAsiva*". Aus Zeiten der römischen Republik stand dort der Tempel der *Dea Roma*, wo jeweils postum auch Caesar und Augustus als Götter verehrt wurden; hinzu kam ein Tempel, der dem flavischen Kaiserhaus gewidmet war. Dem sich selbst vergottenden Domitian haben die Ephesier einen weiteren, sehr aufwändigen Tempel gebaut,⁸¹ der ein Kaiserbild enthielt von vierfacher Lebensgröße. Dem Kaiser Hadrian errichtete man noch zu seinen Lebzeiten, aus eigenem Antrieb und mit römischer Genehmigung, gleichfalls einen Tempel direkt an der Kuretenstraße, der Prachtstraße in Ephesus' reichstem Viertel. Zu Ehren des Kaisers wurden nunmehr Spiele abgehalten, und es gab einen Kaiserpriester, der zugleich Hoherpriester war an einem der städtischen Tempel. Zur selben Zeit entstand als Mausoleum eines der reichsten Ephesier die gewaltige Celsus-Bibliothek, deren Fassade heute wieder aufgestellt ist und deren Inneres nicht weniger eindrucksvoll gewesen sein muss.⁸²

Die philosophische und wissenschaftliche Tradition der Stadt macht sie vergleichbar mit Alexandrien. Heraklit hatte einst seine Schriften im dortigen Artemis-Tempel deponiert (wo sie sicherlich in dem berühmten Brand untergingen; die Antike kennt nur Fragmente). In der Zeit um 100 n.Chr. wirkte dort Rufus v. Ephesus, einer der größten Mediziner der Antike.⁸³ Von Artemidor v. Ephesus (bzw., seiner Herkunft

⁷⁸ Zu dieser Stadt: Miltner, *EFESOS*, bes. 38-57; Spicq, "L'origine johannique"; ferner TH. CORSTEN/J. ZANGENBERG: "Ephesos", *NTAK* II 147-153 (Lit.). Die Zeugnisse jüdischer Präsenz sind zusammengetragen bei Schürer/Vermes, *History* III 17f.22f.

⁷⁹ Sollte es dort seit der Zeit des Markus, wie die Legende will und wie man wohl glauben kann, Christen gegeben haben, so hatten diese kaum eine Chance, dem Pogrom gegen die Juden 115-117 n.Chr. zu entkommen.

⁸⁰ Ein lebhaftes Bild von dessen Kult und dessen Schönheit (die nicht die des Kultbildes war, sondern diejenige schöner Menschen) gibt uns der (wohl im 2.Jh. anzusetzende) Roman des Xenophon v. Ephesus 1, 2-3.

⁸¹ Das nötige Gelände musste mit Stützmauern erweitert werden (Miltner 39f) – nicht anders als Herodes sie für seinen Tempelbau errichtete (die heute sog. Klagemauer).

⁸² Rekonstruktionszeichnung bei Miltner 57.

⁸³ Er gehört zu den Hippokratikern, einer gleichfalls in Ionien beheimateten Wissenschaftstradition. Seine Werke sind wenig bekannt, weil fast nur auf Arabisch überliefert. Ein Band in der Reihe "Sapere" ist in Vorbereitung.

nach, von Daldis, s.u. 12.5) besitzen wir fünf Bücher über *Traumdeutung*. Ins Unterhaltungsfach gehört der Roman des Xenophon v. Ephesus, erhalten in einer auf die Handlung reduzierten Epitome (Verkürzung).

Juden lebten in Ephesus seit seleukidischer Zeit (Jos., *Ant.* 16, 27-65), und ihr Status war durch einen – mit starker römischer Nachhilfe erreichten – Beschluss der Stadt geregelt (ebd. 14,262-264): Sie durften ihre Sabbate und sonstigen Riten befolgen.⁸⁴ Theodotion, der Bibelübersetzer, der eine Konkurrenzfassung zu den – inzwischen in christlichen Gebrauch übergegangen – Büchern der Septuaginta schuf, war nach gewissen Angaben ein Proselyt aus Ephesus.⁸⁵ Mehr als anderswo lebten die Juden in kleinasiatischen Städten in geregelten Verhältnissen, und Konflikte, wie sie auch Alexandrien oder einmal auch aus Antiochien berichtet werden, sind nicht bekannt. Erst mit dem Einsetzen der christlichen Mission ergaben sich Reibungsflächen: Diese Ruhestörung scheinen Kleinasien Juden den Christen übel genommen zu haben, wie diese ihrerseits ihr Arrangement mit dem Heidentum als "teuflich" denunzierten (Apk 2,9; 3,9).⁸⁶ Joh II wie auch die Apk zeugen von heftiger reziproker Feindschaft. Im *Martyrium Polykarps* 12,2 lesen wir sodann, die Juden Smyrnas hätten extra laut den Tod Polykarps, des Bischofs der dortigen Christen, verlangt. Seit der Einpflanzung des Christentums, einer doppelten sogar (4.1-2), ist Ephesus, Hauptstadt der Provinz Asien, ein Zentrum für die Entwicklung des Christentums. Der Dialog Justins mit dem namhaften jüdischen Gelehrten Tryphon soll dort stattgefunden haben (Eus., *H.e.* 4, 18,6). Leute wie Apollos und er bezeugen den reichen Informationsfluss zwischen Stützpunkten des sich ausbreitenden Christentums. Mit dem Aufkommen des Bischofsamtes auch in dieser Region in der 2. Hälfte des 2.Jh.⁸⁷ wurde Ephesus wichtigster Bischofssitz Kleinasien. Längst vorher aber gilt bereits: "Nach Jerusalem ist Ephesus das mit Abstand wichtigste Zentrum des frühen Christentums."⁸⁸

Es wäre ja wohl schade, diese Fülle von Informationen nicht nutzbar zu machen zur Interpretation eines dort entstandenen Textes. Zwar haben sie mit dem Leben Jesu nichts mehr zu tun, umso mehr aber mit der Art, wie dieses den Bewohnern einer sehr anderen Welt vermittelt wird.

⁸⁴ Nicht eigens genannt, aber aus anderen Dekreten dieser Serie (*Ant.* 14, 185-267) ersichtlich ist, dass dazu die Überbringung der Tempelsteuer nach Jerusalem gehörte, ein Abfluss von Geld, der ungern gesehen war, aber unter römischer Garantie blieb. Diese jährliche Gabe war gleichzeitig die Begründung dafür, dass Juden außerhalb Jerusalems an keinerlei Opferzeremonien teilnahmen, jedenfalls nicht mitaßen und –tranken.

⁸⁵ Irenaeus 3, 21,1 (= Eusebius, *H.e.* 35, 8,10). Aquila, gleichfalls Proselyt, der vor ihm eine wörtlichere Übersetzung der Hebräischen Bibel schuf, soll aus dem Pontus (südliche Schwarzmeerküste) gekommen sein. Zu beiden s. Siegert, *Septuaginta* 84-96.361-365. Beide liegen im 2.Jh., Aquila sogar zeitgenössisch zu Johannes.

⁸⁶ Es gibt viele Deutungen dieser Rede von einer "Synagoge des Satans" in Smyrna und Philadelphia; auch an Judenchristen kann gedacht werden. Wahrscheinlicher ist aber, dass in dem Moment, wo die Christen lokale Behörden zu Verfolgungsmaßnahmen provozierten, die Juden sich auf die städtische (und römische) Seite schlugen. So Skarsaune, *We Have Found* 63, der bemerkt: "The local Jews had probably struck a delicate deal with the surrounding society: we don't provoke you, you don't persecute us. For the book of Revelation, the definition of Jewishness (...) is faithfulness, and if necessary martyrdom, not collaboration and compromise."

⁸⁷ Mit Vorsicht gesagt. Die Amtsbezeichnung "Bischof" ist vielfach erst im Nachhinein gebraucht worden; mit Bezug auf Meliton v. Sardes z.B. erstmals bei Eusebius.

⁸⁸ U. Heckel in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 637.

4.1 Die Gründung unter dem Einfluss des Paulus

Die Ursprungszeit des ephesinischen Christentums war, soweit sich noch erkennen lässt, äußerst bewegt. Paulus hat, nach einer ersten Berührung mit Ephesus und Auftritten in der Synagoge (Apg 18,19-21), die in Apg 19,1-20,1 beschriebene Zeit, zweieinhalb Jahre, dort zugebracht, hat die korinthische Korrespondenz ganz oder größtenteils von dort aus geführt (vgl. 1Kor 16,19); von dort auch dürfte er auch um 53/55 n.Chr. den Galaterbrief geschrieben haben. Unabhängig von ihm war die Grundlegung der dortigen Gemeinde durch seine Schüler Aquila und Priscilla (Apg 18,18.26-28) und durch den alexandrinischen Judenchristen Apollos (Apg 18,24-28; 19,1; vgl. 1Kor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12) vorangetrieben worden. Diesem letzteren ist es v.a. gelungen, Anhänger Johannes des Täufers anzusprechen, die es dort gab. Als Paulus nämlich, von Achaja zurückkommend, in Ephesus eintraf, fand er dort Christen vor, die nur die Taufe des Johannes erhalten hatten und vom Heiligen Geist noch nicht einmal hatten reden hören: Den vermittelte er ihnen durch Lehre und Handauflegung (Apg 19,1-7; es seien etwa zwölf Personen gewesen).

Paulus kam damals in Begleitung des Missionarspaars Aquila und Priscilla, dessen Reisetätigkeit die Verbindung zu Korinth und sogar zu Rom herstellte (Apg 18,18-21; vgl. Röm 16,3, 1Kor 16,19). Wir befinden uns somit an einer der Schaltstellen der gesamten urchristlichen Mission. Als weitere Boten in westlicher Richtung werden uns Stephanas, Fortunatus und Archaikos genannt (1Kor 16,17.19). Zur Gemeindestruktur in jener Zeit ist nur bekannt, dass es Presbyter gab (Apg 20,17.28). Apollos mag in seiner Person eine Verbindung zu Philon, dem jüdischen Alexandriner, dargestellt haben. Er wird uns geschildert als *ajnh;r lovgio*", also als "wortgewaltig", und als "bewandert in den Schriften" (Apg 18,24) – wichtig in einer Zeit, wo die Christen noch keine Bibeln hatten, jedenfalls keine eigenen. Mit ihm ist das Einfallstor für alexandrinisch-jüdische Philosophie, Philon zumal, prinzipiell offen. Sein Verhältnis zu Paulus dürfte nicht ohne Rivalität gewesen sein, dass Paulus den Korinthern gegenüber seine Priorität ihm gegenüber behaupten muss (1Kor 3,6). Ja in dem Schriftzitat *jApolw' th;n sofivan tw'n sofw'n* usw. in 1Kor 1,19 könnte eine gewollte, und dann sehr abwertende, Anspielung an den Namen des Apollos liegen.

In Ephesus jedenfalls war Apollos dem Paulus klar zuvorgekommen. Er konnte sich damals als persönlicher Schüler der Prisca und des Aquila ausgeben und hatte von diesen sogar einen Empfehlungsbrief (Apg 18,26f). Das wird es dem Paulinismus und insbesondere dessen Abgrenzungstendenzen gegen jedes andere Christentum in Kleinasien schwer gemacht haben.

Beziehungen der ephesinischen Christen nach Jerusalem sind belegt durch die Reisen des Paulus, bei deren einer auch der Ephesier Trophimus dabei war: Apg 21,28f. Eben dieser, ein Heidenchrist, dem Paulus nach einer Vermutung von Detlev Dormeyer⁸⁹ die Tempelinschrift zeigen wollte, die heidnischen Besuchern das Weitergehen bei Todesstrafe verwehrte, ist es, der einen für den Apostel beinahe tödlichen Tumult auslöste (V. 30ff). Das dürfte das Bild der "Judäer" bei den Christen Ephesus mitbeeinflusst haben. Was soll dieser Ausschluss vom Kult und von vielen Formen der Gemeinschaft, wird man sich dort gefragt haben, wo doch anderswo, in

⁸⁹ D. DORMEYER: "Werden der Catholica – Neutestamentliche Thesen", in: A. FRANZ (Hg.): *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, 2001, 17-35.

Alexandrien oder hier in Kleinasien, von den Judäern selbst der Anschluss – an Bürgerrechte, an die guten Berufe – durchaus gesucht wird?⁹⁰

4.2 Gegner des paulinischen Christentums in Ephesus

Just in Ephesus nun hat der Apostel solche Schwierigkeiten erlebt, dass er sie einem "Tierkampf" gleichsetzt (1Kor 15,32), ohne freilich seine Gegner zu nennen. Wir erfahren in dem Peristasenkatalog 2Kor 11,24,30 lediglich, Juden wie Heiden, Nichtchristen wie Christen hätten ihm zugesetzt. Zu denken ist an eine längere Haft und an einen Prozess, der nicht rühmlich ausging.⁹¹ Ob ein Konflikt mit den Täuferjüngern zu den Schwierigkeiten gehört, ist nicht deutlich, ja eher unwahrscheinlich, da diese selbst etwas Neues vertraten und nicht die angestammte Religion. Das Joh selbst beschränkt die Ansprüche der Johannesjünger bereits im Prolog (1,8.15) sowie weiterhin (1,19-24 VNT; § 3) mit narrativen Mitteln, jedoch ohne Polemik.

Die Gegner der paulinischen Mission scheinen darum eher die "Volksgenossen" und "falschen Brüder" zu sein, über die er sich in 1Thess 2,15f und 2Kor 11,25f beklagt, also Juden und Judenchristen.⁹² In Verbindung mit den tatsächlich aus Judäa kommenden Nachbesserungsversuchen seiner Mission in Galatien (Gal 1,6ff) lässt sich hier auf Ähnliches in Ephesus schließen. Vgl. Kommentar, Exkurs zu § 20. Wahrscheinlich war es ein Konflikt zwischen Christen, der Paulus veranlasste, auf seiner letzten Gelegenheit, die kleinasiatische Küste entlangzufahren, Ephesus *nicht* zu besuchen, sondern die Ältesten der ephesinischen Gemeinde nach Milet kommen zu lassen, um sich von ihnen – nur von ihnen, auf drittem Gelände – zu verabschieden (Apg 20,17-38). Lukas entschuldigt in Apg 20,16 diesen Entschluss mit Eile: Paulus habe sich vorgenommen, bis zum Wochenfest in Jerusalem einzutreffen. Warum zum Wochenfest? Alternativ oder auch zusätzlich könnte die Eile des Paulus darauf zurückgehen, dass er der dortigen Stadtregierung zur *persona non grata* geworden war.

Damit nicht genug: Kleinasiatische Christen waren es, die ihn anschließend in Jerusalem denunzierten und fast seinen Tod durch Lynchen am Tempel bewerkstelligt hätten, wie erwähnt (Apg 21,27ff). Auf diesem Hintergrund muss man sich schon wundern, dass das VNT und auch das Joh I noch frei sind von jener pauschalen Ablehnung des Judentums,⁹³ mit der wir uns zum Joh II noch werden beschäftigen müssen. Im VNT begegnen sie Jesus im Tempelkonflikt (2,18), sind

⁹⁰ Zu Hause also grenzten die Judäer aus; anderswo aber wollten sie nicht ausgegrenzt werden. Hätte man ihnen das vorgeworfen, hätten sie sinngemäß geantwortet: Wir halten uns von euren Kulturen fern; was kommt ihr zu unserem? – In diesem Sinne verweisen Philon wie Josephus auf die Attraktivität jüdischer Riten (freilich nur der öffentlichen) und auf heidnische Pilger in Jerusalem (Siegert, "Gottesfürchtige" 147-150). Nächste Ephesus war ja Jerusalem sehenswert für seinen gigantischen Tempel. Das nur nebenbei; die Modalitäten der Integration in der Diaspora aber waren und blieben ein heikles Thema.

⁹¹ ... weswegen Lukas nichts davon berichtet. Die Anzeichen dafür sind gesammelt und gewertet bei H. OMERZU: *Der Prozeß des Paulus* (BZNW 115), 2002, Exkurs S. 320-331. Der Ort könnte in der Erwähnung des "Praetorium" von Phil 1,13 noch genannt sein.

⁹² Unter zahlreichen Darstellungen dieses einstigen Dauerproblems sei genannt: P. TOMSON: *If This Be From Heaven ... Jesus and the N.T. Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2005 (S. 202-208: "The clash with Jerusalem"): Trennend wirkte die Aufgabe der bereits begonnenen Tischgemeinschaft seitens der Judenchristen. u.z. unter dem Druck steigender antirömischer Spannungen in Judäa selbst.

aber deswegen noch nicht seine Gegner. Jesus selbst gilt der Samaritanerin als Judäer (4,9), und erst ab 18,12 begegnen wir dem Wort "Judäer" wieder im VNT, nämlich in den Überlieferungen von Verhaftung und Prozess Jesu. Auch im Joh I braucht unter *Ioudaioi* nur die Jerusalemer Oberschicht verstanden zu werden, eine längst verschwundene Theokratie, die nicht mehr als Gegner zählte, sondern höchstens noch in gewissen Christen aus der Familie Jesu indirekte Nachfolger hatte (4.3 Ende).

Nimmt man das Gesagte als Spiegel für Verhältnisse zur Zeit des Evangelisten, also in der Generation nach Paulus und noch der nächsten, so hätte das joh. Christentum, sobald es ein solches gab, zu einer Koexistenzweise mit dem ephesinischen Judentum durchgefunden – freilich nicht auf Dauer.

Es scheint nämlich, dass Judenchristen (und Synagogengänger) unter dem Einfluss der *birkat ham-minim* (s.u. 6.2) ungewollt und zwangsweise aus christlichen Juden nunmehr jüdische Christen wurden,⁹⁴ akzeptiert nur mehr – und auch das nicht ohne Weiteres – unter Heidenchristen. Im Joh II jedenfalls wird dreimal das Verdrängen aus den Synagogen erwähnt (9,22 bei § 38 usw.); nunmehr wird alle Schlechtigkeit und werden alle Verdachte auf die *Ioudaioi* gehäuft, worunter nunmehr sowohl Juden als auch Judenchristen zu verstehen sind; so in den Zusätzen zu § 44. Weiteres unten 6.2.

4.3 Die "johanneische" Neugründung (oder Parallelgründung)

Carl Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter 476-486* nimmt aufgrund der oben gezeigten Spuren zahlreicher Konflikte an, dass die erste, stark paulinisch geprägte Christengemeinde in Ephesus ihren Schwierigkeiten erlag und erst eine zweite, "johanneische" Gründung Bestand hatte,⁹⁵ wenn auch wiederum keinen leichten. "Johanneisch" bezieht sich hier zunächst auf die Trägergruppe des VNT. Ihr, wenn nicht auch dem Evangelisten Johannes, dürfte Ignatius begegnet sein, als er auf dem Weg von seinem Bischofssitz in Antiochien zum Martyrium in Rom durch Kleinasien kam. Zwar hat auch er sich nur aus gewisser Entfernung (Smyrna)⁹⁶ mit einer Delegation ephesinischer Christen getroffen (Ign., *Smyrn.* 15,1), doch in allen erhaltenen Briefschlüssen erwähnt er sie, grüßt von ihnen und dankt für die Unterstützung, die er gerade von den Ephesiern erfuhr (gemäß 3Joh 6!). Auf seinen *Brief an die Ephesier* werden wir noch eigens zu sprechen kommen (4.5).

⁹³ Der Versuch einer diachronen Sicht ist gemacht in C. LINGAD, jr.: *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community* (Diss., Pontif. Univ. Gregoriana), 2001.

⁹⁴ Vgl. M. DE BOER: "L'évangile de Jean et le christianisme juif (nazoréen)", in: D. MARGUERAT (Hg.): *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la bible, 32), 1996, 179-194 (bes. 202). Die wachsenden Identitätsprobleme der "Nazoräer" (wie man sie fortan nannte, rabb. *Nāzirim*) erhellen z.B. daraus, dass Epiphanius in seiner Polemik (*Panarion* 29; hier 29,7) ihnen sowohl den Namen "Juden" wie auch den Namen "Christen" abspricht.

⁹⁵ Vgl. Heckel, *Hirtenamt* 156f: "Nach Jerusalem ist Ephesus das wichtigste Zentrum des frühen Christentums. Hier hat Paulus die längste Zeit an einem Ort gewirkt (Apg 19f). Hier haben sowohl die Paulusschule als auch die johanneischen Gemeinden ihren Sitz."

⁹⁶ Vielleicht sollte man sagen: aus sicherer Entfernung. Denn Johannes lebte – und wirkte ja wohl auch schon – in Ephesus.

Nicht unattraktiv ist also das Modell einer "Koexistenz von johanneischen und paulinischen Hausgemeinden".⁹⁷ Haben wir mit einem gemischten Auditorium zu rechnen, so ist die Enthaltbarkeit von gewissen Streitfragen (s. § 27 und § 63 zum Herrenmahl bzw. Passa) umso erklärlicher. Jedenfalls musste der Evangelist mit dem paulinischen Erbe seiner Stadt vorsichtig umgehen.⁹⁸ Er ist nicht der erste Christ in seiner Stadt. Auch hat er Gegner: In 3Joh 10 (zur Authentizität von 2.3Joh s. folgendes) nennt er, allerdings ohne Ortsangabe, einen gewissen Diotrophes, dem er Herrschsucht nachsagt und jedenfalls die Nichtaufnahme von "Brüdern" aus der Gemeinde des Johannes. Ein Schisma ist im Gang. Hat sich Diotrophes etwa – trotz allem, ja deswegen – als Kandidat für ein zu begründendes Bischofsamt über ganz Ephesus präsentiert?⁹⁹ Das wäre nicht nach dem Sinn des Seniors gewesen, der entweder Person des Diotrophes oder das zu schaffende Amt oder beides ablehnte. Er mag bei alledem nur knapp einem der ersten Ketzerausschlüsse entgangen sein (vgl. 5.6.3).

Gleich geblieben war die Situation mit der früheren auch insofern, als es – einigen Anspielungen des Evangeliums zufolge – die Täuferjünger noch gab. Erst später scheinen diese abgewandert oder überhaupt verschwunden zu sein; denn zu den Mandäern des aramäischen Sprachraums ist von Ephesus aus keine Verbindung. Eine Eigentümlichkeit der joh. Gemeinde in neutestamentlicher Zeit war, dass sie sich nicht diejenigen Strukturen gab, die nachmals als "Frühkatholizismus" (wie ihn die Forschung nennt) erfolgreich werden sollten. Sie verharrt noch in dem von der ersten Christengeneration herrührenden Urzustand, wo "Apostel, Propheten und Lehrer" (1Kor 12,28) die maßgebliche Rolle spielten.¹⁰⁰ Johannes, der Senior, wohlverstanden, gehört zu den Lehrern; zum Apostel hat man ihn erst später stilisiert.

Erst nach ihm kam auch für Ephesus die Übernahme des Strukturmodells, das aus Bischof, Presbytern und Diakonen besteht und in den Pastoralbriefen – gleichzeitig zum Joh I – seine Bezeugung findet.¹⁰¹ Ignatius, selbst Bischof, hat sich für dieses Modell verkämpft; es schien ihm – und war auch – der einzige einigermaßen wirksame Schutz gegen ein Auseinanderfallen der Gemeinden in verschiedene Richtungen, was Lehre und Ritus betrifft. So wenig Ignatius ein Theologe war (gegen Johannes kann er in dieser Hinsicht nicht antreten), so sehr hat die Folgezeit ihm doch Recht gegeben in der Kirchenpolitik.

Die Synagogen ihrerseits haben ein solches Amt nie gebraucht, da Lehrfragen nicht trennend waren und Fragen des Ritus vom Mutterland aus entschieden wurden.

⁹⁷ So R. Metzner in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 434 Anm. 117 mit U. Heckel; vgl. diesen selbst ebd. 633.

⁹⁸ Ch. Hoegen-Rohls in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 611.

⁹⁹ Franz Overbeck hatte eine noch viel weiter gehende Vermutung: Dass Diotrophes Bischof von Ephesus geworden sei und die Johannesgemeinde, die dies nicht anerkannte, exkommunizierte. Näheres bei Rese, "Käsemanns Johannesdeutung" 18f. Das erklärt ihm natürlich manche Opposition zum Frühkatholizismus etwa in der Ämter- und in der Sakramentenlehre, welche letztere fast auf Null gebracht werde. Doch wird hier die Chronologie auf den Kopf gestellt. Johannes opponiert nicht gegen den Frühkatholizismus, sondern er setzt dem sich noch bildenden Frühkatholizismus seine eigene, ältere Tradition entgegen.

¹⁰⁰ Noch die *Glosa Psalmorum* zu Ps 147,13f (LXX 147,2f) gibt ein Bild von der Kirche als großer Familie; Leitungsämtler oder gar Herrschaftsbefugnisse werden in dem ganzen Werk kaum je erwähnt.

¹⁰¹ Eine Übergangsstufe ist in Philippi (Makedonien) bezeugt, wo *episkopoi* (im Plural!) und *diakonoï* als Amtsträger angeredet werden (Phil 1,1); *episkopoi* ist hier so viel wie anderswo *presbyteroi*; der Sache nach handelt sich's eher noch um die erste Stufe.

Presbyteroi, die es dort auch gibt (stets im Plural), führen einfach nur die Geschäfte; sie sind ist der Gemeindevorstand, wie heute noch. Christliche Gemeinden hingegen hatten und haben ein "Lehramt" nötig sowie die Möglichkeit, sich über beauftragte Sprecher zu verständigen. Wie Dietrich-Alex Koch feststellt, "ist die Ausbildung des Amtes des *episkopos* die Antwort der dritten Generation auf die Probleme, mit denen sie konfrontiert war."¹⁰² Johannes aber, der Senior, gehört entwicklungslogisch noch der zweiten an.

In diese zweite gehören, um noch ein johanneisches Schweigen zu interpretieren, auf palästinischer Seite die Angehörigen Jesu, deren Wortführer noch in Zeiten des Zweiten Tempels Jakobus, sein Bruder, gewesen war. All die judenchristlichen "Bischöfe" Jerusalems (wie Eusebius, *H.e.* 3, 32 sie anachronistisch nennt) bis zur Zeit Hadrians waren wohl nichts anderes als eine Reihe von Neffen und Großneffen des Nazareners, deren Sitz die christliche Synagoge auf dem "Zion" (nach jetziger Benennung) war. Der Einfluss dieses "christlichen Kalifats", wie Harnack es nannte,¹⁰³ lässt sich in Apg 12,17ff (wo freilich keinerlei Legitimation gegeben wird, nicht einmal der Titel "Herrenbruder") etwa ahnen, ebenso in den Paulusbriefen verschiedentlich und in dem Faktum eines *Jakobusbriefs*. Jerusalem war in Zeiten des Zweiten Tempels Ausgangspunkt einer Art von Visitationen, wie Paulus sie in 2Kor 11,5 und 12,11 als Werk von "Überaposteln" ironisiert. – Demgegenüber mag auffallen und sprechend sein, dass das Joh keinen Bruder Jesu mit Namen nennt.¹⁰⁴

4.4 Die echten Johannesbriefe (2.3Joh) als internes Zeugnis der Situation

Eine der angenehmen Überraschungen, die sich aus der Schichtenscheidung im Joh nebenbei ergeben, besteht darin, dass der 2. und der 3. *Johannesbrief* ohne alle Schwierigkeiten "dem Senior" zugeschrieben werden können¹⁰⁵ – wie ihr Absender sich dort ausdrücklich nennt. Mit Ausnahme zweier Gossen (2Joh 6a.7b), deren zweite auch noch falsch platziert ist (typisches Merkmal einer Glosse), bieten diese kurzen Texte nichts, was nicht zu Person und Anschauungen des Seniors passte. Sprache und Absichten stimmen mit dem Joh I. völlig überein, nur dass die behandelten Epochen verschieden sind; die Briefe wenden sich an ihre jeweilige Gegenwart. So kann auch ein Wort wie *ekklesia* (3Joh 6.9) nunmehr begegnen, und *adelphoi* sind nunmehr "Brüder" im Sinne der christlichen Gemeindegemeinschaft (3Joh 3.5.10). Irenaeus zitiert einmal (3, 16,8) 2Joh 7f noch ohne dieses Schreiben vom 1Joh, den er auch kennt, zu unterscheiden.

¹⁰² D.-A. KOCH: "Die Einmaligkeit des Anfangs und die Fortdauer der Institution. Neutestamentliche Beobachtungen zum Problem der Gemeindeleitung", in: M. BÖTTCHER/A. SCHILBERG/A.-Ch. TÜBLER (Hg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten*. FS Gerrit NOLTENSMEIER, 2005, 155,168 (167).

¹⁰³ Bestätigt von Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 282f.

¹⁰⁴ Vgl. Kommentar zu Joh 2,2 (§ 9). Dietzfelbinger, "Der ungeliebte Bruder": Johannes muss von Jakobus gewusst haben, literarisch (z.B. über Mk 6,3) wie mündlich. Vgl. zu 2,12 (§ 9). – Etienne NODÉ hat die These aufgestellt: "James, the Brother of Jesus, was never a Christian", in: S. C. MIMOUNI/S. JONES (Hg.): *Le judéo-christianisme dans tous ses états* (Lectio divina, hors série), 2001, 75-85. In der Tat läuft alles, was uns an Aktivitäten von Jakobus berichtet wird, auf eine möglichst unveränderte Konservierung des Judentums hinaus.

¹⁰⁵ Nur die Glosse über den Antichristen 2Joh 7b, eine syntaktisch falsch platzierte Übernahme aus 1Joh 2,18, ist zu tilgen, V. 6a vermutlich auch. Vgl. *Erstentwurf* 12; Übersetzung von 1.2Joh ebd. 15-18.

Im Kanon stehen diese Briefe nicht in chronologischer Ordnung, wie meist naiverweise angenommen wird. Sie sind kein Anhang zum 1Joh, sondern eher, und ganz im Gegenteil, ein Vorspann zum Johannesevangelium. Dass wenigstens *ein* weiterer Brief verloren gegangen ist, erhellt aus 3Joh 9. – Das bloße Erhaltenbleiben der beiden Briefe, die wir noch haben, trotz ihrer situationsbedingten Kürze und ihrer geringen Übertragbarkeit (die von den besagten Glossen dann wieder erhöht werden sollte) zeigt, dass man einen bedeutenden Absender ehren wollte.¹⁰⁶ Dies wären demnach die einzigen erhaltenen schriftlichen Äußerungen des Seniors. Ist dieser Schluss richtig, so gewinnen wir daraus ein Bild über die Rolle "des Seniors" in dem ihn umgebenden Christentum. Was die wenigen Verse immerhin besagen, ist dies: Aus eigener Autorität heraus fördert der Senior die Kommunikation und die Reisetätigkeit unter den Christengemeinden. Die "ausgewählte Herrin" von 2Joh 1 ist natürlich eine Gemeinde, irgendeine im Einflussbereich von Ephesus. Den Gaius, an den 3Joh gerichtet ist, können wir wegen der Häufigkeit dieses Namens nicht näher identifizieren. Ein gewisser Demetrius wird als verlässlich empfohlen (3Joh 12). Was also aus den beiden Schreiben klar wird, sind v.a. drei Dinge:

– das organisatorische und auch gastgeberische Engagement des Seniors für die Ausbreitung des Christentums in seinem Umfeld;

 Diese joh. Tätigkeit des Briefeschreibens wird in Apk 2-3 imitiert;

– eine Front gegen beginnende Gnosis, genauer: gegen Leugnung der Inkarnation (2Joh 7a).

 Hierzu ist 1Joh 4,1-6 die Ausarbeitung. Der 1Joh als ganzer, in der (paulinischen) Gattung des Lehrbriefs gehalten, verfolgt diesen Zweck, wie auch die gleichzeitigen Pastoralbriefe 1.2Tim.

– Vor allem bietet jeder der beiden Briefe am Ende einen Satz, der nunmehr seine Banalität verliert: Sowohl in 2Joh12 als auch 3Joh 13f versichert der Senior, er wolle "nicht durch Papier und Tinte", sondern "von Angesicht zu Angesicht" reden.

Genau diese Auffassung – dass der Logos mündlich sei – ist in dem viel zitierten Papias-Zeugnis (bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,4)¹⁰⁷ noch beibehalten. Vgl. 5.6.3 sowie unten den Kommentar zu 1,41 (§ 6).

4.5 Ignatius, An die Ephesier als externes Zeugnis der Situation

Ignatius hat einen seiner längsten und gewichtigsten Briefe an die Christen von Ephesus geschrieben. Sein Brief *An die Ephesier*, um 110 entstanden (jedenfalls unter Trajan) und in der Sammlung der Ignatiusbriefe an der Spitze stehend,¹⁰⁸ wie dieser

¹⁰⁶ Die syrischen Christen, die im fernen Zweistromland von einem Senior zu Ephesus nichts vernommen hatten (dazu musste schon Eusebius' *Kirchengeschichte* ins Syrische übersetzt werden), haben diese Briefe in ihrer Bibel bis heute nicht. Das lässt darauf schließen, dass das Corpus Johanneum nicht auf einmal ediert wurde. "Gesamtausgaben" kommen meistens später.

¹⁰⁷ Frg. 4 (Kürzinger); unten 5.6.1. Vgl. *Erstentwurf* 120f.

¹⁰⁸ Mit welcher Vorsicht die Ignatiusbriefe zitiert werden müssen, ist unter 1.2 gesagt worden: Die heutigen kritischen Texte sind Rekonstruktionen aus einer späten, gewucherten Überlieferung. Dies sei hier den folgenden Zitaten, auch denen im Kommentar, vorausgeschickt.

Stadt nun mal gebührt, dürfte noch charakteristisch sein für die "vorkatholische" Situation. Hier sendet ein bedeutender Bischof – man könnte sagen: ein Metropolit – den Christen einer anderen, nicht geringeren Metropole ein Lehrschreiben zu, das zur Einheit mahnt (Kap. 5; 14) und an Paulus erinnert (Kap. 12), den "Mitmysten, den Geheiligten, den zum Märtyrer Gewordenen". Ihm gedenkt Ignatius gleich zu werden, wenn er als Angeklagter nach Rom zieht, um dort "mit wilden Tieren zu kämpfen" (Ign., *Eph.* 1,2, in Umkehrung der Paulus-Aussage 1Kor 15,32).

Wir sehen hierbei, dass Ignatius an den ephesinischen Verhältnissen vorsichtig Kritik übt. Diese scheinen, um das mindeste zu sagen, "plural" gewesen zu sein. Auffällig ist das Schweigen des Präskripts: Ignatius wendet sich zunächst an keinen namentlichen Bischof, was ein unerklärlicher Affront gewesen wäre, hätte es einen solchen gegeben. Selbst da, wo er den Bischof nicht sofort nennt, im *Magnesierbrief*, würdigt er ihn doch sogleich (Kap. 2) samt Presbytern und einem Diakon (dem er sich höflich gleichstellt) jeweils namentlich, qualifiziert ihn sogar als *αξιωματικός*, "Gottes würdig".

Und in Ephesus? Dort wird in 1,3 (in vergleichbarem Abstand vom Präskript) ein Onesimus erwähnt, "euer Aufseher im Fleische" (*εἰς τὸ σαρκί; εἰς πῖνσκοπο*). Das klingt nicht, als wäre Ignatius von dessen Würde überzeugt. Es handelt sich anscheinend um Gemeinden ohne *gemeinsamen* Bischof, sondern mit diversen Strukturen,¹⁰⁹ mit oder ohne gemeinsames Ältestengremium oder sonst eine kollektive Leitung. So wie *1Clem.* die Korinther, so ermahnt nun dieser *Epheserbrief* die joh. Christenheit zur Errichtung eines monarchischen Episkopats und eines dreigliederten ordinierten Amtes. Wenn dann später, in 20,2, die Aufforderung kommt, sich "dem Bischof und dem Presbyter" unterzuordnen, so ist diese, was die beiden Singulare betrifft, generisch aufzufassen: Dem jeweiligen Bischof und dem zuständigen Presbyter habe man sich unterzuordnen – oder besser noch: sich einen Oberbischof zu setzen. Das ist aber ein unjohanneischer Gedanke; im Joh ist Jesus "Hirte" und Diakon zugleich (letzteres in 13,1ff § 63). Vgl. Rückblick, Thema 10.5. Und Johannes? Ignatius erwähnt ihn nicht, obwohl er sein Zeitgenosse sein müsste. Doch wenn Johannes bei jener Delegation nicht dabei war, dann kennt er ihn auch nicht. Auch ein Evangelium von ihm kann er noch nicht kennen. Sollte aber Ignatius gar nichts von dem verehrungsvoll so genannten "Senior" gehört haben? Diese Annahme ist so unwahrscheinlich wie unnötig. Vielmehr lässt sich unschwer angeben, weshalb Ignatius es vermeidet, auf diesen Senior Bezug zu nehmen: Theologisch verhalten sich Johannes und Ignatius so zueinander wie Feuer und Wasser. Das wird sich an mehreren Stellen dieses Kommentars zeigen, bis hin zu Joh 12,24 (§ 61).

Das Schweigen des Ignatius verdeckt eine Verlegenheit. Im Umkreis des Johannes herrschten offenbar immer noch rein charismatische Verhältnisse, die Ignatius allenfalls zu tolerieren, nicht aber zu verstärken bereit war – zumal der Zerfall und die gegenseitige Ausschließung nicht haben auf sich warten lassen (3Joh 9f).¹¹⁰ Wenn also Ignatius den Senior nirgends erwähnt, geht das weniger auf die Unbekanntheit von dessen Person zurück als auf kirchenpolitische Meinungsverschiedenheit.

¹⁰⁹ "Da ein monarchisches Amt der johanneischen Herrschaftskritik widerspräche ...": Heckel, *Hirtenamt* 1212 zu 21,15-18 (s.u. im Kommentar). *Eph* 4,11, ein Plädoyer für ordinierte Ämter, vermeidet den Ausdruck "Bischof".

¹¹⁰ Genauer gesagt: Wo keine Zentralinstanz da ist, da wird der gegenseitige Ausschluss rasch zum Zerfall.

Ferner, und ganz schlicht, beruht es auf der Unkenntnis von dessen noch gar nicht veröffentlichtem Evangelium. So gesehen, ist es sogar erstaunlich, wie viele johanneische Vokabeln dennoch im Epheserbrief des Ignatius, gleich im Präskript, Aufnahme finden: *plhvrwma, ajlhqinov*", *qevlhma tou' Patrov*". In *Philad.* 7,1 hat man sogar ein Zitat aus Joh 3,8 und 8,14 finden wollen; doch ist es nicht spezifisch genug, um ein veröffentlichtes Joh vorauszusetzen.¹¹¹

Umgekehrt begegnet einiges an ignatianischen Formulierungen, Werten und Idealen im Joh, dann aber meist in polemischer Ablehnung, wie der Kommentar zeigen wird.¹¹² In Ephesus aber kämpfte die Johannesschule fortan um ihre Selbstbehauptung gegenüber dem petrinisch-paulinischen Christentum, wie es sich, durch Ignatius gestärkt, auf der Achse Antiochien-Rom etabliert hatte.

Insbesondere die Herausgeber des Joh haben sich Mühe gegeben, die Ansprüche eines Märtyrers in Grenzen zu halten: Sie tun es an der Person des Petrus in Joh 21,15-23 (hier Anhang II), und sie tun es wohl auch im Verstärken einiger *marturiva*-Stellen des übrigen Evangeliums: 3,11f (bei § 15) u.a.

Man halte dagegen Ignatius, *Röm.* 4,1, wo dieser Bischof mit seinem Transport nach Rom die Erwartung verbindet, „für Gott zu sterben“; ja er sagt: „Weizenkorn Gottes bin ich, und durch Zähne von Tieren werde ich gemahlen“. Hierauf weiß Johannes in aller Ruhe zu antworten (12,24 § 61).

4.6 Die Deuteropaulinen als Bindeglieder zwischen paulinischem und joh. Christentum

Um diese Zeit (frühes 2.Jh.) meldet sich auch die Paulusschule wieder und erinnert an die paulinischen Ursprünge des kleinasiatischen Christentums. Der *Epheserbrief* – wie auch immer sein Titel zustande kam, der ja in den Handschriften schlecht verankert ist – scheint ein Versuch zu sein, die alte Verbindung wieder zu stärken.¹¹³

Er kommt vermutlich aus der Feder desjenigen, der das paulinische Corpus zusammengestellt hat und nunmehr ediert. Sein Zusatz (oder wessen auch immer er ist) in *Röm* 16,25-27 lässt den Geschmack des 2.Jh. für das Mysteriöse und Spekulative erkennen, dem das edierte Joh alsbald folgen sollte.

Der *Epheserbrief* ist, von seinem Titel ganz abgesehen, auch inhaltlich nicht uninteressant als Rückblick auf gehabte Kämpfe, welche die "Trennwand" zwischen Juden und Christen aufgehoben hätten (*Eph* 2,11-22). Wir sagen es im Konjunktiv, denn die Trennwand ist, um ein Stück verschoben, durchaus geblieben. Denn *Eph* 2 gibt keine Formel des Zusammenlebens von Juden und Christen oder einer Koexistenz von Altem und Neuem Bund, wie man es heute möchte, sondern er betreibt die Beerbung des Alten Bundes durch das Volk des Neuen.¹¹⁴ Die

¹¹¹ Wir schweigen von den Joh-Zitaten, die sich in den früher edierten Langfassungen der Ignatiusbriefe finden, aber nicht mehr in der Ausg. Funk/Bihlmeier.

¹¹² Gern imitiert wird von der Johannesschule die Polemik: Wenn Ignatius in *Eph.* 17,1 u.ö. sich heftig gegen "den Herrscher dieses Aeons" abgrenzt – was Trajan meinen dürfte –, so tut dies das Joh II nicht minder in 12,31 (bei § 61, s.d.) usw., nunmehr eher schon auf Hadrian bezogen. Dieser hat Christen wie Juden gegen sich herausgefordert, wohingegen Trajan, wie gerade seine Korrespondenz mit Plinius zeigt, auch großzügig sein konnte.

¹¹³ U. HECKEL: "Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief", in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 613-640 (613f: Lit.).

Hauptfrage bleibt ungeklärt; man erfährt nichts darüber, wie ein Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen konkret beschaffen sein soll.

Mit einem Wort erwähnt sei auch der dem Eph nahe verwandte, wohl etwas ältere *Kolossenerbrief*, gerichtet an eine Gemeinde in Phrygien, etwa 200 km östlich von Ephesus und nicht weit von Hierapolis, der Stadt des Papias. Der Christushymnus Kol 1,15-22,¹¹⁵ gibt dem Johannesprolog inhaltlich Unterstützung. Was hingegen Fragen des Selbstverständnisses Kirche betrifft, so steht der *1. Petrusbrief*, an eine christliche Diaspora in den fünf Provinzen "Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien" gerichtet (1Petr 1,1), Christen dieser Gegenden in Verfolgungszeiten bei. Unter dem Namen des Petrus wird christlich-Allgemeingültiges mit paulinischen Ansichten verbunden; in einem eminenten Sinn ist dies ein "katholischer" Brief. Dem Joh steht er darin nahe, dass das Wort *episkopos* "Bischof" nur für Christus verwendet wird (1Petr 2,25); das passt am ehesten auf eine vor-episkopale Entwicklungsphase der angesprochenen Gemeinden. Dieser Brief, der von den Johannesschülern Polykarp mit mehreren Textstellen¹¹⁶ und Papias mit Titel zitiert wird, müsste zum Joh I gleichzeitig sein. Leider ist die Art der Verfolgung oder Zurücksetzung, auf die er anspielt, nicht näher zu bestimmen. Man lebt in der Unbehaglichkeit eines starken Befremdens gegenüber der umgebenden Gesellschaft ("Welt"), aber noch nicht in Feindschaft zu ihr. Der Vergleich liegt also eher mit dem Joh I nahe als mit dem Joh II.

4.7 Das Sendschreiben nach Ephesus (Apk 2,1-7) und das weitere Schicksal der Johannesgemeinde

Eine gewisse Selbstdarstellung gibt sich das ephesinische Christentum johanneischer Prägung in dem Sendschreiben an die Ephesier, dem (gebührenderweise) ersten in der Reihe: Apk 2,1-7. Im Großen und Ganzen lobend, meldet es doch von Flügelkämpfen mit Scheinaposteln (2,2), ja mit einer ganzen Richtung, genannt Nikolaiten (2,6), deren Identität hier nicht weiter interessiert, außer dass der ihr nachgesagte Libertinismus¹¹⁷ bereits auf eine Art von Gnosis (oder was man dafür hielt) hinweist.

Der Gemeindekern der Ephesier muss sich seinerseits sagen lassen, er habe "die erste Liebe verlassen" (2,4). Der Enthusiasmus von Joh 13-17 hatte sich anscheinend – wen wundert's? – nicht durchgehalten. Eine der Folgen davon ist, dass man in Ephesus eines Tages auch zur Kirchenordnung überging mit einem Bischof an der Spitze, wie gesagt. Der Enthusiasmus des Zusammenlebens, das in seiner Intensität den Schilderungen von Apg 2,34-5,42 noch in trajanischer Zeit entsprochen haben kann, hatte wohl über dessen evtl. Strukturprobleme hinweggetragen (wie sie auf Jerusalemer Seite bereits spürbar waren: Apg 5,1-11; 6,1f). Es mag die Schwäche des

¹¹⁴ M. RESE: "Wer war Israel als Gegenüber der ersten Heidenchristen?" in: F. SIEGERT (Hg.): *Israel als Gegenüber* (SIJD 5), 2000, 147-157 (154).

¹¹⁵ Auch dieser ist (wie schon Eph 2,11-17) durch Prosarhythmen geschmückt, wie sie sonst nur Lukas und den Autoren des Hebr und des Jak zur Verfügung stehen.

¹¹⁶ Die Datierung des Polykarpbriefs ist schwierig; denn auch hier dürfte ein Pastiche aus mehreren Briefen vorliegen. Der *Polykarpbrief* 7,1 zitiert übrigens das Antichrist-Wort 1Joh 4,2f, das auch in 2Joh 7 als Glosse eingedrungen ist.

¹¹⁷ Eusebius, *H.e.* 3, 29, aus Clemens v. Alexandrien, *Strom.* 2, 118; 3, 25f.

joh. Christentums gewesen sein, dass es den Weg von urchristlichem Enthusiasmus zu festen Strukturen nicht fand.

1Joh 2,12-14 deutet immerhin an, dass in der Johannesschule eine gewisse Ständestruktur gefördert wurde.

In 2Joh 9 erfahren wir nun auch, dass es in der joh. Gemeinschaft Leute gibt, die "vorangehen" (πα' " οJ proavgwn),¹¹⁸ und prompt auch solche, die in der *ekklesia* gerne Erste wären (3Joh 9). Vor dieser Person, Diotrephes, warnt der Senior namentlich. Seine Herrschaftskritik, auf die einstigen Jerusalemer Verhältnisse bezogen, wird uns noch beschäftigen (bes. zu § 20, Stichwort "Herrschende"). In diesem Zusammenhang fällt nun, auf die Gegenwart des Johannes bezogen,¹¹⁹ das Wort *ekklesia*, u.z. wohl noch, wie bei Paulus, primär auf die jeweilige Kultversammlung bezogen, um nach dem Wenigen an Kontext zu schließen, das wir haben. Gemeint ist in 3Joh 6 des Johannes eigene Gemeinde, in 3Joh 9 die des Angeredeten, Gaius. Über etwaige Strukturen dieser Gemeinden ist direkt nichts zu erfahren. Wir werden aber im Evangelium selbst den joh. Kommentar zu dem finden, was sich christliche "Ämter" nennt: § 63 (die Fußwaschung).

So weit der joh. Befund, den wir oben (4.4) schon als ein gewisses Tauziehen mit Ignatius erkannten, jenes Bischofs von Antiochien, der, auf die gesamte nichtjohanneische Tradition gestützt, den kleinasiatischen Christengemeinden Ratschläge zu geben versuchte, sehr zu des Seniors Missvergnügen. Der war nicht bereit, sich in neue und festere Strukturen zu fügen.

Freilich, ganz ans Ende der Probleme ist er damit nicht gelangt, und eine "zukunftsfähige" Kirche hat er nicht hinterlassen. Dass das Fehlen politischer Strukturen zu umso unkontrollierbarer Ausübung von Herrschaft Gelegenheit gibt, hat Johannes im Fall des Diotrephes ja erfahren, hat es aber nicht weiter bedacht. Vielleicht stand Ignatius in seinen Augen nicht viel besser da. In der Folgezeit jedoch wurde zwangsläufig die petrarch-paulinische Allianz die erfolgreichere. Sie begründete ein "Amt" (*diakonia*) samt den nötigen Differenzierungen; sie schuf einen klugen Kompromiss zwischen Geist-Erfahrung (erfahrenem Charisma) und Erfahrungswissen weltlicher Art.

4.8 Die Pastoralbriefe und die Gefahr der Gnosis

Auch die spätesten Deuteropaulinen, die längst ins 2.Jh. gehören, beschäftigen sich noch bemerkenswert oft mit der Situation in Ephesus. Beide Briefe *an Timotheus* richten sich – historisierend – an diese Stadt und überhaupt an "Asien" (1Tim 1,3; 2Tim 1,18; 4,12). Sie rufen den Ursprung des dortigen Christentums in der paulinischen Mission in Erinnerung. Ein aktueller Bezug könnte 1Tim 1,19 vorliegen, in der Nennung zweier kleinasiatischer Christen, die "am Glauben Schiffbruch erlitten" hätten; vgl. 2Tim 2,17f mit Erwähnung eines der beiden und eines anderen.¹²⁰ Sofern es diesmal tatsächlich Glaubens- und nicht Disziplinfragen waren,

¹¹⁸ Die Mehrheit der Handschriften hat hier sogar *parabaiwnwn*; man hat den Ausdruck (der zwar in Mk 10,32, auf Jesus bezogen, vorgegeben war, aber auch dort schon gegenüber den großen Synoptikern isoliert ist) nicht mehr verstanden.

¹¹⁹ Mt 16,18 und 18,17 sind demgegenüber Anachronismen, Prophetien *ex eventu*.

¹²⁰ Einer der beiden in 1Tim 1,19 Genannten heißt Alexander, soll also vielleicht der Alexander von Apg 19,33f sein, ein Jude, der dort im Konflikt um das Artemis-Bild das Wort ergreifen möchte, aber nicht erhält. Jedenfalls wird er nicht zu den eigenen Leuten gezählt.

könnten sie mit der Inkarnationsthese (vgl. 2Joh 7a) oder auch mit der präsentischen Eschatologie zusammengehangen haben (vgl. 2Tim 2,18).

Ihrem Charakter nach sind diese Stellen zunächst nur pseudo-historische Reminiszenzen an die Zeit der Aktivität des Paulus. Setzt man sie jedoch in ihre zu vermutende Entstehungszeit, das 2.Jh., zeitgenössisch zur Johannesschule, so geben sie uns Auskunft über eine Bedrohung des dortigen Christentums, die weitaus gefährlicher war als die einstige Konkurrenz mit den Täuferjüngern. Die "gesunde Lehre" geriet ins Hintertreffen angesichts von "Mythen", denen man sich "nach eigener Begierde" zuwendet und die "die Ohren kitzeln" (2Tim 4,3f). In 1Tim 1,7 heißen sie "Mythen und endlose Genealogien" (jetzt nicht mehr Jesu, sondern sicherlich irgendwelcher Aeonen-Hierarchien), "welche eher Spitzfindigkeiten¹²¹ enthalten als die (Heils-)Ökonomie Gottes im Glauben" – insgesamt eine "Mataeologie" (1,7; Spottwort im Kontrast zu der joh. "Theologie", eine "Leere" statt der "Lehre"), vorgebracht von angeblichen Gesetzeslehrern. Diesen gegenüber sei festzuhalten, dass "dem Gerechten kein Gesetz gilt" (1,9, eine inhaltlich, wenn auch nicht sprachlich, durchaus joh. Maxime).

Noch zu vergleichen sind Tit 1,14 ("jüdische Mythen") und 2Petr 1,16 ("ausgeklügelte Mythen" – Hinweis auf sich bildende gnostische Systeme), womit auch schon der gesamten Bestand von $\mu\upsilon' \rho\omicron$ – Stellen im Neuen Testament genannt ist. Hier wird endlich fassbar, was seit 1Tim 6,20 als *Gnosis* bekannt und als Konkurrenz zur Kirche gefürchtet ist. Gemeint ist eine Remythisierung jüdisch-christlicher Lehren auf paganer Grundlage, nämlich einer negativen Bewertung der Schöpfung und dem damit einhergehenden, höchst unbiblischen Dualismus,¹²² wie er dann z.B. in einem *Apokryphon des Johannes* (N.H. II 1, III 1, IV 1 u.ö.), dessen Hauptinhalt Irenaeus bereits kennt, ausgeführt wird. Der letztlich persische Ursprung dieses Dualismus hat lange nach einer vorchristlichen Gnosis suchen lassen; es gibt sie aber erst als das hier beschriebene Gemisch.¹²³

Um nur einen von dessen Bestandteilen hier noch anzuführen, wozu der oben genannte Ignatius den frühesten Beleg liefert, ohne schon Gnostiker zu sein: Dass der Logos "aus dem Schweigen (*sighv*) hervorgegangen" sei, finden wir – nach einem schwachen Vorspiel in Weish 18,14f – erst in Ign., *Magn.* 8,2. Diese *Sigē* (als Name) wurde alsbald zum Aeon hochgesteigert, zu einem von vielen in einer Spekulation, die die Geschichte verließ, die israelitische wie die der Kirche, und zu einer prinzipiellen Weltflucht aufrief. Praktisch gesehen, war Ignatius mit seinem Wunsch nach dem Martyrium schon auf halbem Wege dahin, nicht jedoch in seiner Lehre. Dies alles macht im Nachhinein klar, wie recht Johannes hatte, als er seinem Evangelium einen sowohl schöpfungs- als auch offenbarungstheologischen Prolog vorausschickte, der so wenig mythisch ist, dass er Genealogien gleich welcher Art

¹²¹ Zu dem seltenen *ejkzhvthsi* vgl. Bar 3,23.

¹²² Eine Schlüsselstelle für die Ablehnung des Gottes Israels in den Nag-Hammadi-Schriften ist das stets negative Zitat von Ex 20,5 bzw. Jes 44,5; Stellen gesammelt bei Siegert, *Nag-Hammadi-Register* 3 unter *anok pe*. Die Ich-bin-Worte – nicht Jesu, sondern des Gottes der Schöpfung – werden im Namen des "Menschen" höhnisch zurückgewiesen. Mit dem Johannesprolog ist derlei nicht vereinbar.

¹²³ Unter vielen Darstellungen, die es gab und die es noch geben wird (Bibliographie hierzu: Frey/Schnelle, *Kontexte* 643 (Anm. 11)–644 (Anm. 14) – E. E. Popkes), sei hier erwähnt W. BURKERT: "Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums", in: R. VON HAEHLING (Hg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, 2005, 173-193 (183ff).

von vornherein ersetzt. Auch verdient seine prinzipielle Weltbejahung beachtet zu werden, deutlich wiederholt in 3,16 (§ 15) und durchgehalten bis zu dem Trostwort 16,33 (§ 73): Auch die von Jesus bereits "überwundene" Welt ist ein Ort der Bewährung.

Die Johannesschule hat diesen Optimismus aufgegeben, indem sie der guten Schöpfung einen "Herrscher dieser Welt" entgegensetzt (worin die Rezeption zumindest eine Art Satan sah), 12,31 (bei § 61) usw.: Dessen Ablehnung färbt auf den Kosmos insgesamt ab. In Apk 12,3-17 u.ö. wird dieser "Herrscher" zum "Drachen" stilisiert,¹²⁴ Mythisches aus dem Alten Testament erneuernd. So entsprach es wohl eigenen Ängsten, eventuell auch der größeren Publikumswirksamkeit der neuen Lehre.

4.9 Das Auslaufen der joh. Sondertradition

Die von Johannes repräsentierte Tradition muss sehr breit gewesen sein und stellte nicht nur den Stoff seines Evangeliums. Eine ähnliche Sprache spricht in mancher Hinsicht der *Hebräerbrief*, der noch ein Dokument aus der Zeit des Zweiten Tempels sein dürfte, an Judenchristen in Rom gerichtet (s.u. 7.2). Uns repräsentiert er etwa das, was ein Apollos gewusst haben dürfte, auch den Stil, in dem er es als eloquente Person vermutlich ausgedrückt hat. Im Kommentar wird uns der *Hebräerbrief* öfters dienlich sein als Beleg für ältere Sprechversuche der mit dem Joh verbundenen Tradition.

Was Ephesus angeht, so treten neben und nach Johannes "Senioren" im Plural auf; so bei Papias, so v.a. bei Irenaeus, der seine eigenen Lehrer so bezeichnet und häufig zitiert bzw. referiert. Bis zu ihm scheint das johanneische Christentum in Ephesus keine festen Strukturen gehabt, sondern seinen charismatischen Charakter bewahrt zu haben. Wann sich das änderte, wissen wir nicht, denn wir erhalten eine Bischofsliste für Ephesus weder bei Irenaeus (der Polykarp ersatzweise als Zeugen nimmt und danach nur den paulinisch-johanneischen Ursprung der Gemeinde erwähnt, 3, 3,4) noch in Eusebius' *Kirchengeschichte*.

In Polykrates v. Ephesus bekommen wir dann aber einen Bischof zu fassen, der sich der joh. Tradition zurechnet. Sein Schreiben an Bischof Viktor v. Rom betreffs des christlichen Passa (bei Eusebius, *H.e.* 5, 24f) lässt sich um 190 ansetzen.¹²⁵ Darin nennt er seine immerhin schon sieben Vorgänger seine "Verwandten" (*suggenei* "dreimal; synonym dazu οἱ λαοὶ").¹²⁶ Anscheinend waren es, wenn die Sprache nicht mittlerweile metaphorisch wurde, immer noch Judenchristen, und auch er wäre einer; und sie folgten einem Ritus der Judenchristen.¹²⁷ Noch bis ins 3.Jh. ist danach der Konflikt um den Ostertermin weitergegangen, bis schließlich die kleinasiatischen Gemeinden sich der von Rom aus verfochtenen synoptischen Datierung des Todes Jesu beugten: Nicht sein Tod, sondern sein letztes Mahl mit den Jüngern sei zeitgleich mit dem jüdischen Passa gewesen, womit das Fest selbst sich

¹²⁴ Burkert a.a.O. 193 leitet unser dt. "Drache" überhaupt aus Apk 12 ab. – Vgl. noch unten 6.3.

¹²⁵ Vgl. *Erstentwurf* 124; B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 723f. Dieser Text war noch Hieronymus wichtig genug, um in seinem *De viris illustribus* 45,2-6 übersetzt zu werden.

¹²⁶ Die Zahl von 7 Vorgängern lässt sich in dem halben Jahrhundert, das seit Johannes vergangen ist, leicht unterbringen, wobei aber hier wie im Jerusalem der Anfangszeit und in Philippi auch ein kollektiver Episkopat üblich gewesen sein kann.

¹²⁷ Über diesen s. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 292.

von dessen Termin lösen konnte. Die Lösung erfolgte dann unter dem Einfluss des alexandrinischen Christentums um 200. In Syrien brauchte sie noch länger. Damit war die Eigenständigkeit der joh. Tradition an mehreren Stellen aufgegeben. Es darf schon hier vermutet werden, dass das Schweigen des Evangelisten zur Frage der Sakramentspraxis, insbesondere jener des Abendmahls, mit dem schon zu seiner Zeit schwelenden Streit zusammenhängt. Er selbst war nicht die Person, die solche Scheite aus dem Feuer geholt hätte – so wie er ja für ein ordiniertes Amt offenbar nicht zur Verfügung stand. Er entweicht dem Kampfgebiet in eine dritte, die mystische Dimension.

Gesamtkirchlich wurde zwei Generationen nach ihm in der Schaffung eines ntl. Kanons ein Ausgleich der Unterschiede bewerkstelligt. In diesem Zuge hat der Evangelist Johannes – mit Nachhaltigkeit bis heute – durch Identifizierung mit dem Zebedaiden seine angestammte Identität eingebüßt. Irenaeus, ein Abkömmling der Johannesschule, hat dieses Angebot (und Opfer!) in bischöflicher Verantwortung in die Großkirche eingebracht. Die Motive dazu sind offenkundig und waren in der gegebenen Situation unabweisbar; vgl. unten 5.2 und öfters im Kommentar (z.B. Exkurs zu § 7).

Dennoch blieb, wie es scheint, gerade in Gallien, der Wahlheimat des Irenaeus, noch eine feine Spur einer joh. Traditon. Noch im frühen Mittelalter gab es dort *seniores* als Lehrstand an den Klöstern. Eine *Glosa Psalmorum ex traditione seniorum* aus dem 7. Jh., unlängst erst ediert, mag der letzte noch greifbare Ausläufer dieser Tradition sein. Gesamtbiblisch angelegt (wie schon die Theologie des Irenaeus), reichhaltiger aber noch als diese, argumentiert sie an entscheidenden Stellen noch immer johanneisch.¹²⁸ Der Kirchengeschichte gilt sie als Zeugnis eines von Rom selbstständigen Christentums, nämlich des sog. Rhone-Mönchtums, zurückgehend auf Lyon. Dieser Text, der kaum Chancen hat, heute noch von irgendjemandem gelesen zu werden (ediert wurde er um seiner Vetus-Latina-Zitate willen), ist in den folgenden Kommentar mit eingearbeitet. Es ist eine biblische Theologie von noch ganz antikem Zuschnitt und durchaus in joh. Tradition, wenn man nach dem Gewicht (nicht der Zahl) der Belege geht. Freilich ist auch sie, wie zu erwarten, deutero-johanneisch geprägt, etwa in der Rede von "Geboten" Gottes im Plural.

5. Johannes "der Senior" als Autor

Was kaum zu hoffen war: dass uns die literarkritische Analyse des Johannes-Textes ein Autorenwerk offenbaren würde, ist eingetreten nach der Wiederherstellung des Erstentwurfs. Was die Frage nach dessen Verfasser betrifft, so ist nunmehr nichts einfacher, als uns die Nachrichten zu halten, die wir haben. Alles was uns über Johannes, den Verfasser des Vierten Evangeliums, in vorirenäischen Quellen berichtet wird, passt nahtlos auf den bereits gewonnenen Text.

¹²⁸ So wird z.B: für die Vollmacht der Kirche nicht Mt 16,18 zitiert, sondern Joh 20,22f (zu Ps 45[44],3 und 104[103],3), wie auch Melanchthon in der deutschen Fassung seiner *Loci* bevorzugte. Quantitativ freilich und in illustrativer Absicht wird Mt häufiger zitiert. Der Horizont ist gesamtbiblisch geworden, wie er's ja für Irenaeus schon war, und der Theologe hinter alledem ist inzwischen Augustin. – Wovon wir schweigen, ist die ganz dt-joh. Judenfeindschaft dieses Kommentars. Der Theorie einer Kirche "aus Juden und Heiden", die auch hier noch vorkommt, wird praktisch der Boden entzogen.

5.0 Zum Charakter der außerkanonischen Quellen

Die Nachrichten, die wir über den Evangelisten Johannes haben, sind nicht etwa unhistorisch, wie immer gesagt wird; sie müssen nur fachkundig gelesen werden. Die erst bei Irenaeus auftretende und dort aus sehr bestimmten Gründen auftretende Identifizierung des vierten Evangelisten mit einem der zwölf Jünger, der zufällig denselben (im Land Israel häufigen) Namen trug, konnte nur bei naiver Lektüre verwirren. Denn es war in der Kaiserzeit zumindest die Intellektuellen stets klar, dass Genealogien Konventionen sind,¹²⁹ zu praktischen Zielen getroffen, und keine Fakten. Das große Publikum freilich mochte sie dann rasch im Literalsinn glauben, und irgendwann glaubte sie vielleicht sogar jeder; aber das ist ein Nebenproblem und gehört zur Wirkungsgeschichte der betr. Entscheidungen, die selten zu einer Revision geführt hat. Doch halten wir es hier mit Bultmann: Man muss den Mythos nicht eliminieren, sondern interpretieren.

Das Hauptproblem bei der Nutzung der überlieferten Nachrichten über den vierten Evangelisten war bisher ein anderes, nämlich einen Text zu finden, der sich ihnen plausibel – d.h. widerspruchsfrei – zuordnen lässt. Ist dieser mit den im 2. Abschnitt bereits genannten Mitteln gewonnen, wird auch die Anbindung außertextlicher Daten höchst einfach, und deren Gewirr klärt sich von selbst. Die Regel ist: Solange diese Nachrichten noch von einem in Ephesus wirkenden "Senior" wissen, der nicht identisch ist mit anderen Personen, die auch am joh. Corpus mitschrieben, sind sie verwendbar. Sobald jedoch der Autor der *Apokalypse* zeitlich an den Anfang des joh. Corpus gestellt wird, mit einem Datum gar unter Domitian, sind die Verwechslungen unvermeidlich, und die historischen Bezüge gehen verloren. Für Details der hier fälligen Quellenkritik s. *Erstentwurf* 118-126, eine Antwort auf Martin Hengels minutiös recherchierte *Johanneische Frage*. Die meisten Texte sind im Original abgedruckt bei Aland, *Synopsis* 547-554.¹³⁰

5.1 Die Nachrichten des 2. Jh.

Ein unerwartetes Nebenprodukt der literarkritischen Arbeit am Vierten Evangelium ist die Wiedergewinnung von dessen Autor. Er ist keineswegs ein Unbekannter. Was uns die Kirchenschriftsteller des 2. Jh., v.a. Irenaeus, aus älterer Tradition über ihn berichten, gewinnt unter den eben gemachten Voraussetzungen die bisher fehlende Glaubwürdigkeit: Er habe Johannes geheißt und sei Senior (*presbuvtero*) der ephesinischen Gemeinde gewesen sowie Haupt einer ganzen Schule von *presbuvteroi*, aus der auch des Irenaeus unmittelbare Lehrer stammen. Auch sei er sehr alt geworden und habe noch unter Trajan (reg. 98-117) gelebt. So Eusebius, *H.e.* 3, 23,3.4 (zwei Zeugnisse, aus Irenaeus v. Lyon und Clemens v. Alexandrien). "Senior" war also sein persönlicher Titel, den er, wohl aus Bescheidenheit, anstelle

¹²⁹ Sie gehören damals zu dem, was Perelmans Argumentationstheorie unter dem Oberbegriff *objets d'accord* zusammenfasst (vgl. Siegert, *Argumentation* 32ff). Bis heute gibt man als Datum der Gründung Roms die Zahl 753 v. Chr. Wer soll das jemals aufs Jahr genau festgestellt haben? – Vielmehr war es ein Kompromiss römischer und griechischer Gelehrter in republikanischer Zeit, der dem Hellenismus ehrenhalber die Präzedenz ließ (die Olympiadenzählung beginnt kurz vorher, 776).

¹³⁰ Vgl. B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 696-707; Schaubild der irenäischen Traditionsverhältnisse ebd. 708.715. Noch kürzer informiert die Tabelle ebd. 726f. Streicht man das Wort "Zebedaide" auf dieser Seite, hat man das Ergebnis.

des Namens führte (2Joh 1; 3Joh 1).¹³¹ Nur dieser Titel identifiziert ihn und ersetzt gewissermaßen ein Patronym, das er nämlich nirgends trägt und wohl auch in der hellenistisch-römischen Welt nicht zu tragen beehrte. – Sein anderer Titel, schon fast sein Beiname, ist "Jünger des Herrn".¹³² Den darf man nicht historisieren; er ist nachösterlich gemeint (unten 5.3), wie denn auch der gelegentlich begegnende Aposteltitel.¹³³

Als Name wird einhellig genannt: Johannes. Das ist für Kleinasien ungewöhnlich, denn im Diasporajudentum der römischen Zeit ist er nicht belegt. Aus diesem kann der Autor also nicht stammen. Sein Name weist vielmehr auf eine Herkunft aus dem jüdischen Mutterland, wo allein die Namen der makkabäischen Brüder und andere dieser Art üblich waren.¹³⁴ Die Kenntnis der jüdischen Verhältnisse einschließlich der Sprachen erklärt sich für unseren Evangelisten also hieraus, aus einer Jugend in Judäa.

Geographisch ist nichts einzuwenden gegen die erhaltenen Nachrichten.

Chronologisch auch nicht; vielmehr ist für eine Wirksamkeit des Seniors "unter Trajan" reichlich Platz. Übrigens ist Trajan bekannt als der erste einer Reihe römischer Kaiser, die den Kult des Herakles förderten, jenes Gottmenschen, den die Philosophen jener Zeit zum "Logos des Alls" erklärten. Wir werden auf die "Herakleologie" jener Zeit, die der Ausbildung einer Christologie Vorschub geleistet haben dürfte, am Schluss wieder zurückkommen (Rückblick, Thema 10.1.1).

Terminus a quo für die Datierung sind die synoptischen Evangelien, die um 100 komplett und auch im Umlauf gewesen sein dürften. Was aber den *terminus ad quem* betrifft: Der erste materielle Zeuge des edierten Joh, p52, wird der Schrift nach gegen die Mitte des 2.Jh. angesetzt, womit die Zeit Hadrians und evtl. noch seines Nachfolgers für alles zur Verschriftlichung und Verbreitung des Joh Nötige zur Verfügung steht.

Solchermaßen gewinnen wir einen Autor für unseren Text; es bedurfte hierzu freilich auch eines Textes für den Autor.

5.2 Die nachträgliche Einbeziehung des Seniors in die Zwölferliste

Dass Johannes "der Senior" derselbe sei wie Johannes der Zebedäide, einer aus Jesu Zwölferkreis, ist eine Zweckbehauptung, die sich nicht früher findet als bei Irenaeus (ca. 180), dort dann häufig.¹³⁵ Er verwendet diese Behauptung zur Verankerung des Vierten Evangeliums im sich bildenden neutestamentlichen Kanon, zugleich auch schon zur Sicherung des edierten Textes. War einst der Text des Septuaginta-*Nomos*

¹³¹ Hierzu *Erstentwurf* 15-18 (Übersetzung der Texte) und Verweise. Die Analogielosigkeit des singularischen Senior-Titels hat historischer Forschung – besonders einer auf nichts Neues gefassten – Schwierigkeiten bereitet. So erfährt der Senior nichts als eine Verlegenheitsnotiz und literarische *praeteritio* in A. CAMPBELL: *The Elders. Seniority within Earliest Christianity* (Studies of the N.T. and its World), 1994, 207f.

¹³² Hierzu neuerdings B. Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 697f (Lit.).

¹³³ Stellen ebd. 699f.

¹³⁴ In der Diaspora waren sie unüblich, schon weil sie barbarisch klangen und dort auch keinen Symbolwert hatten.

¹³⁵ Außer Hengel, *Johanneische Frage* 115; deutlicher bei Mutschler in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 726 und Kontext.

mit einer Legende (der des *Aristaeosbriefes* nämlich) für unantastbar erklärt worden, so geschieht nun gleiches mit ähnlichen Mitteln zugunsten des kirchlich rezipierten Johannesevangeliums.

Theologiegeschichtlich ist hier eine Fusion zu beobachten. Bereits seit dem Doppelwerk des Lukas werden die "Apostel", eine bei Paulus noch unbegrenzte Gruppe, mit den in Mk 3,14-19 genannten Zwölf identifiziert.¹³⁶ Wir werden sehen (zu § 7), dass der joh. Tradition nur eine Siebenerliste bekannt war.

Ist die Konstruktion eines von Jesus selbst noch erwählten Apostelkreises durch Lukas nun historisch nicht unbedenklich, so stellt die Johannes-Rezeption uns vor ein Problem mehr. Selbst die Forschung, die sich kritisch nennt, vergisst allzu leicht, dass Genealogien in der Antike keine biologischen Aussagen waren, sondern soziale Konventionen (oben 5.0). Das beginnt biblisch mit den Völkertafeln und mit den Kindern des hundertjährigen, ja auch noch des nach Sara sich nochmals verheiratenden, ja mühelos Kinder zeugenden Abraham (Gen 25).¹³⁷ Die so entstehenden Namenslisten mit ihren Verästelungen sind so etwas wie gegenseitige Adoptionen von Gemeinwesen, u.z. unter beliebig differenzierbaren "Verwandtschafts"-Graden. In unserem Fall schließt die von der Johannesschule (Ireanaeus) selbst vorgeschlagene Eintragung des Evangelisten Johannes in jene Zwölferliste, die einen bis dahin weitgehend untätigen, wenn auch bereits prominenten, "Johannes" anbot, den Bund mit der paulinisch-petrinischen Mehrheitskirche. Und sie garantiert fortan – leider nicht vorher schon – die Integrität des unter seinem Namen überlieferten Textes.

Eine größere Ehre konnte dem Senior nicht widerfahren, als solchermaßen unidentifiziert und rückdatiert zu werden. Um es mit der Textgeschichte des Matthäusevangeliums zu vergleichen, die völlig ohne Probleme ist: Hätte der Senior selbst schon die Kühnheit besessen, sich für einen der Zwölf auszugeben, wäre sein Text ebenso unangetastet geblieben. Nur eben, für einen solchen Anspruch war es unter Trajan zu spät. Wiederum zwei Generationen später ergab sich hingegen die Chance einer neuen Identifizierung; da lebte niemand mehr, der den Senior noch gesehen hatte.

5.3 Historische und literarische Identität: der "Lieblingsjünger"

Der Anspruch, den der Evangelist stattdessen erhebt, ist, derjenige gewesen zu sein, der "an Jesu Brust lag": Gemeint ist, in diesem seinem Text. Über den "Lieblingsjünger" trägt er sich ein in sein eigenes Evangelium, ein seinerzeit nicht

¹³⁶ Slo. 3.1.2 (Lit.). Theologisch ist das die Bindung an eine bereits abgeschlossene Vergangenheit. Der Volksglaube aber erhält auf diese Weise eine (aus Paulus nicht zu gewinnende) komplette Liste der Apostelnamen.

¹³⁷ Hierzu F. SIEGERT: "Und er hob seine Augen auf, und siehe': Abrahams Gottesvision (Gen 18) im hellenistischen Judentum", in: R. KRATZ/T. NAGEL (Hg.): *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 67-85. Den dort zitierten Gewährsleuten wären viele hinzuzufügen, z.B. M. HENGEL: "Paulus in Arabien", in: H.-P. MÜLLER/F. SIEGERT (Hg.): *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum* (MJSt 5), 2000, 137-157 (hier: 139f) zu der "Verwandtschaft" zwischen Judäern und Nabatäern, wo Ähnlichkeiten im religiös-kultischen Bereich (Monotheismus, Beschneidung) eine Bereitschaft zu Namensangleichungen erklärlich machen.

unübliches Verfahren.¹³⁸ Die VNT-Stelle 18,15 (§ 77) ist hier separat zu halten; es geht hier nicht um den "Bekanntes des Hohenpriesters". Sondern es geht um den beim letzten Mahl erstmals seine Frage stellenden "Jünger, den Jesus liebte" (13,23 § 64; 19,26 § 91) bzw. " ... dessen Freund Jesus war" (20,2-8 § 95f).

Nicht viel anders ist die Figur des Nikodemus in seinem Evangelium zu verstehen (s.u. zu 3,1ff § 15): Es gibt eine Person dieses Namens im damaligen Judäa, und unser Autor kann sie sogar gekannt haben. Doch lässt er "seinen" Nikodemus Sprecher des Pharisaismus sein, in einer Szene, die er aus der synoptischen Perikope vom Reichen Jüngling gewonnen hat. Das sind literarische Darstellungen *cum fundamento in re*. Diese Perikopen enthalten Historisches und Symbolisches zugleich. Erst für den Kommentar wird es wichtig, beides zu scheiden und eines durch das andere verständlich zu machen. Und wenn die Symbolik im Ganzen überblickt (unten 9.8), wird man nicht nur Nikodemus als eine *corporate personality* nehmen, den Pharisaismus darstellend, sondern auch den Lieblingsjünger als eine solche, die das johanneische Christentum mit umfasst. So werden wir z.B. die Szene unter dem Kreuz (§ 91) deuten. Gerade diese Szene erklärt uns, dass es Johannes nicht allein um sich geht, sondern um ein Identifizierungsangebot an seine gesamte Gemeinde. Anfangs aber wird es bei diesen Verschlüsselungen um Autorität gegangen sein, und die Symbole dienten der Selbstbehauptung. Man muss nur vergleichen, welche Vollmacht Ignatius, ein Zeitgenosse des Seniors, für sich beansprucht (vgl. oben 4.5 und unten den Kommentar zu Joh 3,8 § 15), um zu verstehen, dass im Christentum der trajanischen Zeit schon sehr dick aufgetragen werden musste, wenn jemand mit der Autorität eines Petrus oder Paulus oder eines der Zwölf wirken wollte. Der Anspruch einer Unmittelbarkeit zu Jesus, u.z. dem Auferweckten, wird von unserem Senior erhoben mit dem Titel "Jünger des Herrn", den er unwidersprochen trug und der schon in seiner Formulierung nachösterlich ist. Der Apostolat des Paulus ist von genau derselben Art und illustriert von seiner Seite her die "Jünger"-Rolle unseres Evangelisten, der aus den Traditionen sich Jesus vergegenwärtigt, sich und seiner Gemeinde. Inhaltlich ist er aufgrund seiner "Freundschaft" zu Jesus, dem Auferstandenen, nicht mehr zu überbieten; in seinem Auftreten jedoch muss der Senior, um nach den beiden echten Briefen zu schließen, bescheidener gewesen sein als Paulus.

Die Titel dieses Jüngers sind so metaphorisch wie sein Evangelium gerade an den Kernstellen metaphorisch ist; wen darf das stören? Selbst sein Titel *presbyteros* meint keine bürgerliche oder kirchenrechtliche Stellung, kein ordentliches oder gar ordiniertes Amt, sondern ist persönlicher Ehrentitel,¹³⁹ wie oben gesagt. Dies ist auch daran erkennbar, dass der Titel im Singular nur für ihn gebraucht wird. Dieser Umstand trägt dazu bei, dass wir den 2. und 3. *Johannesbrief*, die beide mit dieser Absenderangabe beginnen, nunmehr für authentisch halten (oben 4.4).

Die einzige Schwierigkeit bei dieser Identifizierung des "Lieblingsjüngers", der damit eine historisch greifbare Person wird (wenn auch nicht aus der Zeit Jesu), liegt in der Frage, wie wohl dessen Doppelleben als inner- und außertextliche Person abgelaufen sein mag. Er wird ja wohl kaum, 70 oder gar 80 Jahre nach den Ereignissen, einen Text vorgetragen haben, in dem "er selbst" vorkommt. Und wenn, dann muss er es so

¹³⁸ *Erstentwurf* 125f; vgl. Hengel, *Frage* 204.317. Weitere Lit. zu dieser Frage bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 67 Anm. 95.

¹³⁹ Ausführlicher noch Flusser, "Judenchristliche Quelle" 115f.

verdeckt getan haben, dass man ihn zu Lebzeiten noch nicht für den Lieblingsjünger hielt, sondern dessen Identität offen ließ. Jedenfalls muss Johannes Rückfragen dieser Art abgewehrt haben; wer weiß wie. Vielleicht akzeptierte man diese Symbolperson als Darstellung der eigenen Gemeinde, also in ganz inklusivem Sinne. D.h., für sich persönlich muss der Senior, wie der Jesus seines Textes, die Frage "Wo bist du her?" unbeantwortet gelassen haben. Stattdessen bot er seinem Auditorium insgesamt dasjenige "Neugeborenwerden" an, das Nikodemus nicht zu begreifen vermag (3,3ff § 15) und das sich in der Tat jedem historischen Nachweis entzieht.

Sollte nicht auch hier eine Erklärung dafür liegen, dass Johannes seinen Text nicht aus der Hand gab (unten 5.6)? Die Zeitgenossenschaft mit den Ereignissen, in die er sich schriftstellerisch versetzt hatte, verlor den letzten Widerspruch zu seiner noch lebenden Person erst dann, wenn andere es waren, die nach seinem Tod seinen Text fixierten und edierten. Dass sie das tun würden, darauf konnte er sich verlassen. Wie sehr sie dabei überfordert sein würden, scheint er nicht gehnt zu haben.

Wenn daraufhin, d.h. weitere zwei Generationen später, die Kirche sich den irenäischen Kanonisierungsvorschlag des edierten Textes zu eigen machte einschließlich dessen genealogischer Begründung, spricht das in gar keiner Weise gegen die Glaubwürdigkeit der älteren Berichte, die derselbe Irenaeus uns aufbewahrt. Nur sie sind es, die uns den Evangelisten Johannes in Raum und Zeit greifbar machen. Heute aber dürfte es keine Schwierigkeiten mehr bereiten, einem Autor wie Johannes zwei Identitäten zuzubilligen, eine innertextliche, der Symbolik geschuldete, und eine bürgerliche im Sinne der historisch arbeitenden Prosopographie. Selbst heute kann, wer Bücher schreibt, dabei erleben, dass er (oder sie) ein anderer wird als im bürgerlichen Leben; das ist sogar eine der großen Chancen des Schreibens.

5.4 Zur Person des Johannes

5.4.0 Ein persönlich bekannter Evangelist?

Ein als Person bekannter Evangelist – das klingt so unwahrscheinlich, dass sich die neutestamentliche Wissenschaft daran erst noch gewöhnen müssen. Zu weit schien der Weg vom Mythos, auch vom Neo-Mythos,¹⁴⁰ zum Logos. Allzu tief griff in den letzten Generationen die Arbeitsteilung mit der Nachbardisziplin "Kirchengeschichte", und allzu sehr ist man gewohnt, die Evangelien von Markus her zu studieren und sie unter nichtssagenden Namen als "vaterlose" Texte zu nehmen. Eine *Person* unter den Zeugen des Neuen Testaments war uns bisher nur Paulus; von ihm haben wir unbezweifelt echte Texte und wissen einiges, Entscheidendes sogar, über sein Leben.

Für die Evangelisten schien die Quellenlage stets desolat zu sein. Selbst wenn Martin Hengels Nachweise angenommen werden (vgl. *Erstentwurf* 135), dass die

¹⁴⁰ Z.B. erschien 1961 in einem renommierten Verlag ein Buch *Der Tod des Johannes*, das allen Ernstes der Nachweis sein will, Johannes der Evangelist sei der auferweckte Lazarus. Ein anderer Autor glaubt ermittelt zu haben, der Lieblingsjünger sei der nachmalige Evangelist Markus (der immerhin auch Johannes hieß). Oder jene Broschüre, gedruckt auf Kosten des Verfassers, die unter negativer Berufung auf die Fachwissenschaft (die böswillig ihr Wissen der Öffentlichkeit vorenthalte) kundgibt, der Bräutigam auf der Hochzeit von Kana sei Nathanael gewesen, zugleich der nachmalige Lieblingsjünger, die Braut aber Maria Magdalena, und ihr Sohn – warum auch nicht? – Johannes der Evangelist.

Evangelistennamen "Markus" und "Lukas" authentisch sind und nicht erfunden oder irgendwo hergeholt, weiß man doch immer noch nichts oder nicht viel über die damit benannten Personen. Das Wenige, was uns über einen Markus und über einen Lukas gesagt wird, ist so mit Widersprüchen behaftet, dass man es lieber beiseite lässt.¹⁴¹ Da hofft man bei der Komplexität des *Johannesevangeliums* gar nicht erst auf Besseres. So bedauerte vor hundert Jahren Albert Schweitzer,¹⁴² "daß der Mann, durch den hier das griechische Genie des Christentums seine erhabenste Sprache redet, uns ein Unbekannter ist und bleiben wird", mit dem Zusatz: "Dieser Mensch war größer als Plato – denn [er denkt] spekulativ und geschichtlich zugleich." Nun besitzen wir aber doch einiges Biographische über ihn, was älter ist als seine späte und historisch falsche Anbindung an die Familie des Zebedäus. Ist erst einmal die ephesinische Überlieferung des 2.Jh. zur Kenntnis genommen und kritisch gesichtet, so gewinnt Johannes, der Evangelist, Konturen, u.z. erstaunlicherweise als Judenchrist.¹⁴³ Geschichtlich verbindet er die Zeit des Zweiten Tempels, in der er noch geboren ist, mit jener danach; er ist in geradezu moderner Weise ein Mann zweier Zeiten und zweier Kulturen. Paulus, der uns immer noch besser bekannte, war immerhin letzteres; auch er war "Judäern ein Judäer und Griechen ein Grieche". Das lässt sich nunmehr mit gleichem Recht von Johannes sagen, und zusätzlich ist er ein Wanderer nicht nur zwischen zwei Welten, sondern auch zwischen zwei Zeiten geworden, der des Zweiten Tempels und der danach.

5.4.1 Die judäische Herkunft

Johannes, der Senior, kennt den Tempel noch. Er hat, nach seinem Text zu urteilen, das "Haus" mit vielen "Bleiben" noch immer vor Augen (§ 68), und alles, was er über die Orte des Wirkens Jesu weiß, ist exakt. Doch schreibt er für eine moderne, römische Großstadt seiner Zeit, in welcher der Typ eines Sokrates besser bekannt ist als der eines Schriftgelehrten.

So sehen wir in ihm einen Mann zweier Kulturen. Jenes jüdische Wissen, das über die Symbolik von Festen und Riten sowohl über die gängigsten Bibeltexte hinausgeht, ist weder im VNT noch bei den Bearbeitern zu finden, umso mehr aber in seinen eigenen Worten – in all den Dialogen, die er schafft, und in den symbolisch gemeinten Erzählpartien.

Semitisch-griechische Zweisprachigkeit (s.u. 9.5) ist auch für die nachapostolische Zeit nichts Unbekanntes. In der judenchristlichen Produktion "zwischen-testamentlicher" Midraschim (die vorsichtshalber stets im palästinischen Raum angesetzt wird) finden sich Exegesen alttestamentlicher Stellen, die sowohl auf der Septuaginta wie auf dem hebräischen Text fußen. Jan Doehrn hat dergleichen nachgewiesen in der *Apokalypse des Mose* (auch bekannt als *Leben Adams und Evas*),

¹⁴¹ Als Reisebegleiter des Paulus kommt Lukas m.E. nur für die Romreise (Apg 27-28) in Betracht. Die Paulusbriefe kennt er nicht. Im Übrigen hat er sich diverser Berichte bedient, auch solcher in "wir"-Form.

¹⁴² *Straßburger Vorlesungen* 233 (Klammerzusatz F.S.).

¹⁴³ Ähnlich Flusser, "Eine judenchristliche Quelle" 125, ohne Fortnas Analysen im Einzelnen zu teilen. Über seine abweichende, jedoch nur in groben Zügen ausgeführte literarkritische Analyse s.u. bei § 57. Zu seiner Würdigung Fortnas vgl. sein "Ecce Homo" 168.

insbes. zu Gen 3,14-16, einem Schlüsseltext zum Verständnis des Übels in der Welt.¹⁴⁴ Hier arbeiten Christen bereits mit frührabbinischen Methoden.

Die judäische Herkunft des Johannes wird bestätigt durch Anzeichen seiner Vertrautheit mit der Jerusalemer Oberschicht. Sie beginnen im VNT mit dem "Bekanntem des Hohenpriesters", dem hinter § 77ff zu vermutenden Informanten. Er kann ein Bekannter auch unseres Johannes gewesen sein in dessen jungen Tagen. Die Erwähnung des Nikodemus im Joh I kann gleichfalls auf Bekanntschaft beruhen, und die korrekte Zeichnung des gehobenen Milieus spricht eine ähnliche Sprache. Ja selbst die häufigen joh. Reminiszenzen an das Buch des *Hesekiel* (das im Neuen Testament sonst, von der Apk abgesehen, nicht viel Echo hat) sprechen für eine Herkunft aus tempelnahen Kreisen oder jedenfalls solchen, wo viel über den Tempel nachgedacht wurde. Das sind natürlich alles nur Eindrücke, und wir werden sie nicht bis zu Arbeitshypothesen erheben.

Für die Herkunft aus autochthon-judäischer Kultur spricht auch die ausgiebige Verwendung des *Hohenlieds*, eines Grundtextes jüdischer Mystik, über das wir aus hellenistisch-jüdischen Kreisen keine Äußerungen haben und das auch sonst im Neuen Testament niemand benutzt. Es lag vermutlich noch gar nicht in griechischer Übersetzung vor.

5.4.2 Der Weg nach Kleinasien

Welcher Weg Johannes nach Kleinasien führte, ist uns nicht bekannt, abgesehen von der unspektakulären Angabe Ephraems, Johannes habe bis zur Zeit Trajans in Antiochien gewohnt,¹⁴⁵ und einer Andeutung in Eusebius' *Chronik* (s.u.), der Weg sei über Patmos gegangen; letztere stützt sich vermutlich auf Apk 1,9 und betrifft darum einen anderen Johannes – es sei denn, der Evangelist Johannes sei tatsächlich über Patmos nach Ephesus gekommen, und der Apokalyptiker habe sich an dieses biographische Detail nur anhängt. Nun ist für Annahmen viel Spielraum, denn viele Christen der ersten Missionszeit sind weit gereist, der Alexandriner Apollos z.B. bis nach Ephesus. Paulus kam von "Arabien" (Nabatäa) bis nach Rom. Prisca und ihr Mann Aquila haben ihn teilweise begleitet und haben in Korinth wie in Rom gewirkt. Der Jüdische Krieg dürfte um 70 n.Chr. viele Judäer, christliche eingeschlossen, aus ihren Wohnsitzen vertrieben haben. Später wurde der Kleinasiat und indirekte Johannesschüler Irenaeus Bischof von Lyon.

Johannes jedenfalls wird in Iren. 3, 1,1 eingeführt als *ejn jEfevsw/ th' "jAsiva"* diatrivbwn: er "hielt sich in Ephesus in Asia auf", war also nicht von dort. Er wird seinen Grund zu einem Ortswechsel gehabt haben – nach der Verwüstung Judäas in den Jahren um 70 n.Chr. und dem Aufgehen von Missionsfeldern anderswo. Das Joh verdankt sich mithin einer historisch belegten, durchaus nicht unwahrscheinlichen Konstellation von Lebensumständen.

5.4.3 Patmos?

¹⁴⁴ Nur zwei Proben: Doehorn, *Apokalypse des Mose* 386.414f. Überlegungen hierzu: 152-165 (Lit.). Das hebr. bzw. aram. Register (641-644) führt auf zahlreiche semitische Synonymien, deren manche von damaliger Bibelgelehrsamkeit hermeneutisch genutzt wurde.

¹⁴⁵ So im Schlussvermerk seines Diatessaron-Kommentars lt. F. M. Braun, "Qui es Deo natus est" 29 Anm. 2. Wir werden freilich nicht, wie Ephraem, annehmen, Johannes habe sein Evangelium in Antiochien "geschrieben".

Wenn nun aber klar ist, dass der Evangelist und sein ephesinischer Namensvetter (wenigstens dem Schriftstellernamen nach), der Apokalyptiker nämlich, auf keinen Fall dieselbe Person sein können – vielmehr sind sie sich in mancher Hinsicht diametral entgegengesetzt, insbesondere in Fragen des Weltbezugs und der Eschatologie –, dann muss die Angabe, wonach "ich, Johannes, euer Bruder (...), auf der Insel Patmos war" (usw., Apk 1,9), aus der Biographie des Evangelisten fortbleiben – oder aber, wie schon angedeutet, sie ist vom Apokalyptiker daraus entwendet worden und gehört eher dorthin. Dann wissen wir aber nicht, wieso Johannes auf Patmos weilte.

Denn auf die Legende einer Christenverfolgung durch Domitian an diesem romfernen Ort ist in jedem Falle Verzicht zu leisten. Wenn Eusebius dieses Exil eines Christen unter Domitian datiert, dann im Rückschluss aus einem römischen Vorfall d.J. 95 n.Chr., den er in *H.e.* 3, 4 ausdrücklich erwähnt. Damals ließ Domitian den Senator Titus Flavius Clemens, der sogar ein Verwandter von ihm war, hinrichten und dessen Frau Flavia Domitilla verbannen, weil sie in einem uns nicht bekannten Maße von römischen zu jüdischen Sitten übergegangen waren, was in der senatorischen Oberschicht allemal ein Skandal war.¹⁴⁶ Ferner wurden unter Domitian Juden belangt, die sich dem *fiscus Judaicus* zu entziehen suchten. Und schließlich wurden einige regimekritische römische Intellektuelle (nicht Josephus) seine Opfer.¹⁴⁷ Von einer Christenverfolgung ist in alledem keine Spur. Auch hier wäre es Zeit, ein altes, tausendmal kopiertes Gerücht ins Reich der Legende zu verweisen.

5.4.4 Die Herberge in Ephesus

Mehr zu gewinnen ist aus einer Notiz in der *Chronik* des Eusebius (S. 193,2-9 Halm), das Jahr 96 betreffend, der zufolge direkt nach dem Tod Domitians nicht nur verfemte Intellektuelle rehabilitiert wurden (so ist die Erwähnung des Justus v. Tiberias Z. 11f zu verstehen), sondern auch der "Apostel" Johannes seinen Aufenthalt in Ephesus genommen haben soll, u.z. in einer "kleinen Herberge":

"Der Senat beschloss, dass alles, was Domitian verfügt hatte, annulliert werde. Darum kehrten viele, die er zu Unrecht verbannt hatte, aus dem Exil zurück; nicht wenige erhielten ihre Güter wieder. Man sagt, dass auch der Apostel Johannes zu dieser Zeit, vom Exil zurückkehrend, nach Ephesus ausgewichen sei (*secessisse*), in eine Stadt, wo er sowohl eine kleine Herberge (*hospitulum*) als auch einige Freunde hatte, die ihn sehr liebten."¹⁴⁸

Dies deutet für die letzte, die wirksamste Lebensphase des Seniors auf eine Wohngemeinschaft, eine Art Orden,¹⁴⁹ keine Familie – ähnlich wie im Hause und der Verwandtschaft des Jesusfreundes Lazarus (§ 51ff), dessen persönliche Lebensumstände damit ein bisher nicht gehabtes Interesse gewinnen. Ja, diese

¹⁴⁶ Hauptquelle: Dio Cassius 67, 14. Vgl. Siegert, "Gottesfürchtige" 150; ausführlicher Wander, *Gottesfürchtige* 172-175. Vgl. unten, Kommentar, Exkurs zu § 9.

¹⁴⁷ G. HAALAND: "Josephus and the Philosophers of Rome", in: J. SIEVERS/G. LEMBI (Hg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJ.S 104), 2005,297-316 (bes. 302-306).

¹⁴⁸ Lies: *amantissimos sui*. – Dass Apk 1,9 auch hier Quelle ist, muss uns natürlich warnen. Die Chance einer Nachricht liegt aber in dem "man sagt".

¹⁴⁹ Es musste nicht erst das Mönchtum kommen, damit derlei entstände. Alternative Modelle von Kirche sind neben dem bischöflichen zu allen Zeiten gelebt worden, liegen ja wohl auch schon der Gnosis zugrunde. Vom Mönchtum kommt nur der asketische Ansatz und ggf. auch der Kulturverzicht.

Herberge ist geradezu die Illustration der joh. Eschatologie: Die eigentlichen "Bleiben" sind im Himmel (Joh 14,1-7 § 68).

Solchermaßen also, in einer großstädtischen Wohngemeinschaft, ist das Wanderleben des Seniors zu vorläufiger Ruhe gekommen. Dort, so erfahren wir weiter, hat er seine vertrautesten Freunde gehabt – auch ein wichtiges Thema seines Evangeliums (vgl. § 66 und Rückblick, Thema 10). So bekommt manches im Joh einen historischen Bezug, oder besser: Es wirft ein Streiflicht auf das Leben des Seniors. Dessen Sichtweise können wir uns nun ansatzweise wenigstens aus seinem Leben erklären, und umgekehrt.

5.4.5 Ein Heiliger zu wenig, ein Grab zu viel

Übrigens, die Heiligsprechung dieses Evangelisten wäre noch zu beantragen. Als man Johannes "den Apostel und Evangelisten" kanonisierte, meinte man den Zebedäussohn. Der Senior aus Ephesus ist in dieser Hinsicht bis heute leer ausgegangen.

Nach Eusebius, *H.e.* 3, 39,6 und Hieronymus, *De viris illustribus* 9,5 zeigte man in Ephesus Gräber sowohl des "Apostels" als auch des "Seniors" Johannes,¹⁵⁰ wobei ab dem 3.Jh. mit "Apostel" der Evangelist gemeint wird, der das gesamte Joh geschrieben haben soll, und mit "Senior" einer seiner Schüler als Autor kleinerer Johannesschriften. Davon sehen wir hier ab. Von den vielen Legenden, die sich um Johannes' späteste Lebenszeit ranken, sei nur die eine erwähnt, die ihm sein Abzeichen, das er zusätzlich zu dem Adler trägt, nämlich einen Kelch mit Schlange, eingetragen hat: Ihm sei vergifteter Wein gereicht worden, den er unbeschadet getrunken habe, eine Probe nach Mk 16,18 usw. erfolgreich bestehend. Wovon wir behalten: So wie das Wasser für den Täufer Johannes, so ist der Wein für den Evangelisten ein durchaus passendes Symbol.

5.5 Die Position des Johannes gegenüber seiner Tradition und den Synoptikern

Sind die Nachrichten nun solchermaßen geordnet und ihre Bezüge gesichert, gewinnt manches an Interesse, was bisher nicht in die neutestamentliche Epoche zu fallen schien. So erfahren wir bei gutem Willen, wenn auch auf Umwegen, was Johannes, der ephesinische Lehrer (noch ist er nicht der Evangelist, sondern mündlicher Lehrer), über die Synoptiker dachte. Nach einem Zeugnis des Papias, erhalten bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,15f (= Frg. 4 Kürzinger), hat "der Senior" gelehrt, dass Markus "das von Jesus Gesagte oder Getane" (so eine bemerkenswerte Umschreibung dessen, was Markus "Evangelium" nennt) "nicht in rechter Ordnung" aufgeschrieben habe. Auch das Mt sei aus dem hebräischen Original nur "so gut jeder konnte" übersetzt worden.¹⁵¹ Die Leistung von dessen Autor wird nicht auf der Erzählebene gesehen: τα; λογία sunetavxato, "er hat die Aussprüche

¹⁵⁰ Darüber hinaus zeigt man übrigens auch das Grab des Lukas, der ja über den Diakon Philippus (s. zu 12,21f § 61; auch er wurde bald für einen aus dem Zwölferkreis gehalten) sowie indirekt auch über den *Epheserbrief* (s.o.) mit Kleinasien verbunden war.

¹⁵¹ Dass Papias dem Mt ein hebräisches Original zutraut, wurde Anfang zu einem Gerücht, das sich nie hat bestätigen lassen. Sein sachlicher Kern dürfte die gelegentliche Benutzung von Originalpassagen der Hebräischen Bibel sein; die hat Johannes mit "Matthäus" gemeinsam.

verschriftlicht". Es ist übrigens diese Notiz, nach der man die "Logienquelle" so benannt hat.

Heute stünden Bemerkungen wie die hier zu diskutierenden im Vorwort jedes wissenschaftlichen oder historischen Werkes. Lukas hat, wenn auch in eher konventionellen als präzisen Worten, Bemerkungen über seine Vorgänger seinem Werk vorangesetzt, wie man sie von dieser Textgattung erwartete (Lk 1,1-4).

Johannes, der seinem Evangelium einen theologischen Prolog gab, konnte unter damaligen Konventionen nicht auch noch ein Vorwort vorausschicken. Umso besser, dass wir aus seiner mündlichen Lehre (über Papias) etwas darüber erfahren, wie er von den Synoptikern dachte.

Im Übrigen war er gut beraten, mit Kritik an gängigen christlichen Lehren vorsichtig zu sein, beruhte doch seine Akzeptanz als christlicher Lehrer ganz und gar auf nichtoffensiver Darbietung dessen, was ihm an Einsichten neu sein mochte. Die Art, wie er die sieben "Zeichen" Jesu gelegentlich amplifiziert, ist, wie der Kommentar erweisen wird, Tarnung. Sie bedient jenen Volksglauben, der Gott nur im Wunder wahrzunehmen vermag – unter gleichzeitiger Reserve; denn die Bezeichnung dieser Erzählungen nicht als "Wunder" (*thaumata*), sondern als "Zeichen" (*semeia*) wird bei ihm ganz wörtlich genommen: Es sind Zeichen für die Messianität Jesu; selig aber ist, wer nicht sieht und doch glaubt (20,29 § 99). Und was Jesu Messianität betrifft, diese wird unmerklich abgetrennt von allen apokalyptischen Erwartungen. Hinter der festgehaltenen Selbstbezeichnung Jesu als "Menschensohn" verschwindet der übrige Inhalt des *Daniel*-Buches im Nichts; und auch die wenigen Gleichnisse, die es noch gibt (noch oder wieder),¹⁵² lassen die Kundigen merken: Das apokalyptische Drama ist vorbei. Im Tode Jesu ist es geschehen (14,29 § 71).¹⁵³ Man könnte es als menschlichen Zug nehmen, aber es ist theologisch gemeint, wenn Jesus selbst bei Herannahen dieses Geschehens "erschrickt" (12,27 § 61); nach diesem Schrecken aber brauchen die Jünger nicht mehr zu erschrecken (14,1 § 68; 14,27 § 71; vgl. 16,33 § 73, angesichts des Geschehens eine Prolepse).

Dass die Erwartungen des Auditoriums nicht deckungsgleich waren mit des Seniors subtiler Theologie, wird aus den Derbheiten z.B. eines Papias ersichtlich, der die jüdische Apokalyptik einschließlich des Chiliasmus ungefiltert wieder aufleben lässt in einem Maße, das selbst Eusebius nicht vertragen konnte (*H.e.* 3, 39,12).¹⁵⁴

Intellektuell gesehen, ist das Joh I die größte Individualleistung, die wir im ganzen Neuen Testament haben. Stimmen erst die innere Chronologie sowie die Geographie seiner Erzählung, stimmt auch der gesamte theologische Entwurf. Nur – dieser Entwurf war seiner Zeit viel zu weit voraus, um als solcher rezipiert zu werden. Das Jahrhundert des Johannes war nicht bereit, ihn zu "fassen", zumal das Christentum in überwiegend niederen Bildungsschichten anfangen musste. In Joh 1,10f (§ 1) steckt somit des Evangelisten eigene Erfahrung, in dem folgenden Vers dann aber auch.

5.6 Vom Vortrag zum Buch: Wie es gegangen sein mag

¹⁵² S.u. 9.3 zu den joh. Triaden sowie Rückblick, Thema 6.0.

¹⁵³ Das *gevgonen*, *gevgonan* von Apk 16,17; 216 ist demgegenüber wieder in die Zukunft verschoben.

¹⁵⁴ Zum Chiliasmus in der Johannesschule ist natürlich Apk 20 zu vergleichen.

5.6.0 Fragen und Möglichkeiten

Das Hauptproblem der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion besteht in der Frage, wie der Text je in solche Unordnung geraten sein kann. Nichts von alledem, was sich unter 1.2 an Analogien aufbieten ließ, schien völlig zu passen. Am nächsten liegt vielleicht noch das völlig regellose Wachstum der Ignatiusbriefe, die wir heute nur noch in Rekonstruktion benutzen, wobei aber Kürzungen ausreichten und keine Rekonstruktion der Textfolge vorgenommen werden musste.

Nun ist zum Glück der Ausleger nicht verantwortlich für das, was er vorfindet. Die Herausgeber – in unserem Fall: die der Aland-Ausgabe – können auch nichts dafür; sie hatten keine Handschrift zur Verfügung, in welcher die Perikopen anders geteilt oder gestellt sind¹⁵⁵ – mit der einzigen, aber bemerkenswerten Ausnahme der *pericopa adulterae* (oben 3.3), die bisher die Frage eher gestellt als beantwortet hat. Alles was die Exegese erbringen kann, sind Vermutungen, wie es zu der angenommenen Verwirrung des Textes gekommen sein mag.

Da nun die Textüberlieferung nicht schuld ist, die früh einsetzt, fällt der Verdacht auf die Redaktion, also auf die Leistung bzw. Fehlleistung der Johannesschule: Diese wäre verantwortlich für den großen Unterschied zwischen individuellem Entwurf und kollektivem "Zeichnen eines Kamels".¹⁵⁶ Den Autor selbst können wir am wenigsten im Verdacht haben; er müsste schon während der Abfassung seines Textes plötzlich senil geworden sein. Wer einen solchen Prolog zu formulieren in der Lage ist, in eigenen, wenn auch z.T. vorgeprägten Worten (so ist es im besten Fall), der ist auch in der Lage, einer Erzählung ihre Ordnung zu geben. Die Unordnung des edierten Joh muss also auf etwas anderem beruhen.

5.6.1 Joh I als mündliches Evangelium

Nun haben wir freilich auch die Entstehungsbedingungen antiker Bücher zur Kenntnis genommen (1.3), und wie sie noch anders als heutige eingebunden waren in Vorgänge mündlicher Kommunikation.¹⁵⁷ Wir werden nun an die dort gezeigten Möglichkeiten zurückgreifen, um das kanonische Joh als eine in mancher Hinsicht missglückte *postume Veröffentlichung* zu erklären.

Versuchen wir die folgende Antwort: Johannes hat sein Buch *überhaupt nicht geschrieben*.¹⁵⁸ Er hatte es im Kopf, wie mancher antike Rhapsode ganze Gesänge des Homer und wie ein Schriftgelehrter die Tora (das gibt es heute noch). Er hat es zu seinen Lebzeiten immer nur aus der Erinnerung – einer Erinnerung, die die Traditionen seiner Gemeinde ebenso einschloss wie Selbstgedachtes – mündlich vorgetragen. Diese Annahme ist natürlich paradox angesichts des ursprünglichen Schlussvermerks Joh 20,30f (§ 100), der das Gesagte bereits als "Buch" bezeichnet. Mit

¹⁵⁵ Nur im Auslassen solcher synoptischer Zusätze, für deren Wegfall es handschriftliche Belege gibt, sind wir hier konsequenter: s. § 14.45.

¹⁵⁶ Um auch hier das schöne Wort von Winston Churchill zu zitieren: "A camel is a horse designed by a committee."

¹⁵⁷ Für eine Diskussion der Frage aufgrund bisher gültiger Voraussetzungen s. P. MÜLLER: "Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben". Beobachtungen am Johannesevangelium zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit", in: G. SELLIN/F. VOUGA (Hg.): *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20), 1997, 153-173.

¹⁵⁸ Eduard Meyer, *Ursprung 311*: "ob er [der Verfasser des Joh] die nach 20,31 (γεγραπται ἰνα πιστευθῆτε) geplante Veröffentlichung zur Verbreitung unter den Christen wirklich ausgeführt hat, wissen wir nicht".

Fortna lassen wir dies eine Übernahme aus dem VNT sein und einen Verweis auf dieses. Man wird es jedoch kaum mehr in dieser Form zur Kenntnis genommen haben (es ist ja auch verschwunden), sondern wird Johannes haben reden lassen "wie ein Buch".

Wenn Irenaeus sagt, "Das Evangelium des Johannes wurde offenbart und den Kirchen gegeben, als Johannes noch im Körper weilte" (3, 1,1), so ist das auf ein noch im Entstehen befindliches, mündliches Evangelium zu beziehen,¹⁵⁹ und die "Kirchen" sind die Christengemeinden von Ephesus und Umgebung. Das ist noch keine Veröffentlichung.

Wenn aber Johannes selbst seinem Evangelium noch keine Schriftform gab, dann erklärt sich alles Weitere wie von selbst. Der einzige, der dieses Evangelium überblickte, war der Senior selbst. Sein geistiger Besitz war es, Grundlage wohl auch seiner sozialen Stellung als "Lehrer" im ephesinischen Christentum, und er hat, menschlich gesprochen, sein Monopol für sich behalten. Wer dieses Evangelium hören wollte, musste zu ihm kommen.

Jeder Heilige hat seine menschlichen Seiten und auch seine Fehler. Man braucht das in seinem Falle nicht zu entschuldigen, man kann es sogar verstehen: Dieses Evangelium war seiner Zeit derart weit voraus, dass es auf eine Rezeption in unbearbeiteter Form nicht rechnen konnte. Das jedenfalls nicht als Schrift, ohne die Person des Sprechenden.

Das Auditorium des Johannes hatte seinerseits wenig oder keine Gelegenheit, dieses Evangelium je im Ganzen zu hören. Sowohl im Unterricht wie im Gottesdienst wurde der Text ja nur in Perikopen gebraucht. So konnte sich der Wortlaut zwar gut einprägen, nicht jedoch die Reihenfolge und schon gar nicht das vielfältige Geflecht der Querbeziehungen. Deren Bewusstsein hat der Senior mit sich ins Grab genommen, u.z. für lange Jahrhunderte.

Mit alledem ist auch zugegeben, dass der Erstentwurf nicht als monolithisch angesehen werden muss. Ehe die Bearbeiter über ihn kamen, kann er im Geiste und in der Vortragspraxis seines Autors auch schon gewachsen sein: Zu § 17, § 21-26 und § 70-72 werden wir alternativ eine Fassung *ohne* und eine Fassung *mit* diesen Perikopen erwägen, ohne dass sich übrigens theologische Unterschiede ergäben. In jedem Fall aber setzen wir die Gesamtstruktur voraus, die von Passa zu Passa verläuft.

Was danach kommt, ähnelt dem Zustand des *Richter*-Buches, so wie Martin Buber ihn analysiert. Dort wurde, getrennt nur durch den Simson-Zyklus, eine Folge antimonarchischer Traditionen redaktionell verklammert mit einer Erzählung, welche die davidische Monarchie begründen soll; "Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Festigkeit und Verworrenheit (...), so stehen die beiden Bücher beieinander, die ein merkwürdiger Ausgleichsgeist zusammengeschlossen hat, der gleiche Geist, in dem dann der Kanon entstand."¹⁶⁰

5.6.2 Antike Analogien des Nicht-Schreibens

Die Hypothese der Mündlichkeit für das Joh I ist nicht ohne Beispiel. Sokrates schrieb nichts, wie man weiß. Platon, der es dann tat, ließ seinerseits vieles

¹⁵⁹ "Daß zwischen der Abfassung und der Edition des Buchs eine Zwischenzeit liegt", sieht auch Zahn 12 und verweist auf andere gedehnte Editions Vorgänge in der Antike. Mehr hierüber oben unter 1.3.

¹⁶⁰ Buber, *Königtum Gottes* 28f.

ungeschrieben. Schon Aristoteles verweist auf seine *agrapha dogmata* (*Physikvorlesung* 209b14f, nach einer Erwähnung des platonischen *Timaeos*). Platons Lehre *Über das Gute* (*peri; tajgaqou'*) pflanzte sich jahrhundertlang nur mündlich fort und findet einen leidlich zusammenhängenden Niederschlag erst in modernen Rekonstruktionen des "ungeschriebenen Platon".¹⁶¹

Unsere Hypothese lässt sich johanneisch untermauern. Wir wissen aus 2Joh 12 und 3Joh 13 (zur Authentizität s.o. 4.4), dass er nicht schreiben mochte, jeweils nicht die christliche Lehre niederschreiben; seine Worte sind nicht nur Floskel und nicht nur Entschuldigung für Schreibfaulheit. Der Logos, den Johannes bezeugte, *war mündlich*. So sagt es noch mit Emphase einer seiner Schüler, Papias (Fragment bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,4 = Nr. 4 Kürzinger): Mehr als die Lektüre von Büchern nütze das, was "von lebendiger, bleibender Stimme" kommt.¹⁶²

5.6.3 Gründe des Nicht-Schreibens für Johannes. Sein Auditorium

Schon bei Platon steht die Warnung zu lesen (*Phaedros* 275 B-277 A), Schrift mindere die Intensität des Erinnerns. Diese Warnung, vorgebracht von Sokrates aus einem Orakel des Ammon, der sich gegenüber der phönizischen Erfindung der Schrift skeptisch zeigt, wird von Sokrates dahingehend beantwortet, dass man nicht mit Ernst (*spoudh' /*), sondern zum Spiel schreiben solle (*paidiav*, 276 C-D). In diesem Sinne "umspielt" ja auch Platons gesamte Schriftstellerei (mit Ausnahme der *Alterstraktate*)¹⁶³ das, was er eigentlich sagen oder auslösen will. In seinem *Timaeus* (28 C) steht das meistgebrauchte Platon-Zitat der Antike: "Den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden (*euJrei'n*), ist Mühe (*e[rgon* – auch ein joh. Wort); wer ihn jedoch gefunden hat (*euJrovnta*), für den ist es unmöglich, der Menge gegenüber (*ei j" pavnta*) (davon) zu sprechen" (s. Kommentar zu Joh 1,41 § 6). Nichts Leichteres als just diese Aufgabe hatte der Senior zum Lebensinhalt. Man wird es nun verstehen, wenn er sich mehr als Platon an die Warnung hielt und diese als Warnung vor dem Schreiben nahm. Sein Publikum war keine handverlesene Elite, keine Akademie. Wenn er unter solchen Umständen didaktisch sogar noch weiter geht als der Athener, dann nur unter dem Schutz des Nichtschreibens. Was er aber sagt, darin bietet er das Überlieferte in all seiner Simplizität und Drastik. Demgegenüber sind seine deutenden Beigaben von solcher Subtilität, dass nur die Gewohnten es merken werden: *Sapienti sat*.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vgl. K. GAISER: *Platons ungeschriebene Lehre*, 1968. Dies war vermutlich der Denkversuch eines Dualismus im Prinzip der "Einheit" (*monav" und ajovristo" duav"*). Die in Frage kommenden Texte (mit Übersetzung) sind gesammelt in der Reihe "Der Platonismus in der Antike", hg. H. DÖRRIE/M. BALTES 1987ff (bis jetzt 6 Bände) als "Bausteine" zum Zweck der Wiedererrichtung des platonischen Lehrgebäudes.

¹⁶² Griech.: *para; fwnh'" zwvsh" kai; menouvsh"*. Die Gegenmeinung hat es auch gegeben, außerhalb des missionarisch geprägten Christentums, im Übrigen aber zeitgenössisch zu Johannes: Secundus "der schweigende Philosoph", lehrte nie, sondern kommunizierte mit seiner Umwelt und Nachwelt nur durch Gesten und sehr sparsame schriftliche Äußerungen. Siehe B. E. Perry (Hg.): *Secundus, The Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus critically edited*, 1964.

¹⁶³ In denen hat er sich so sehr als Schriftsteller gefühlt, dass bei seinem Tod mehrere Textanfänge seiner *Politeia* auf seinem Wachstäfelchen gefunden wurden: Dionysios v. Halikarnass, *De compositione verborum* (= *Traktat* 6) 25,33.

¹⁶⁴ "Dem Wissenden ist es genug"; Terenz, *Phormio* 3,3,8.

Warum nun Johannes selbst in der Mündlichkeit so indirekt verfährt, wird in dem Maße klar, wie man die Kühnheit seiner Auffassungen entdeckt. Johannes entmythisiert den antiken Wunderglauben ebenso gründlich wie die jüdische Eschatologie.¹⁶⁵ Verglichen mit den Synoptikern: Die Himmelsstimme bei Jesu Taufe weicht dem Zeugnis des Täufers Johannes; das Auftreten von Engeln ist begrenzt auf die Szene im (nicht ganz) leeren Grab (§ 97). Johannes lässt nichts übrig von angeblichen Beweisen für die Göttlichkeit Jesu – sie sind ihm vielmehr im strengen Sinne nur "Zeichen" (shmei 'a) –, und es bleibt auch gar nichts von einem angeblichen Wissen über die Zukunft. So etwas zu schreiben und es aus dem Umkreis eigener, persönlicher Autorität herauszulassen, musste die Zensur der Mehrheitsmeinung hervorrufen.¹⁶⁶ Ein Christentum ohne davidischen Stammbaum und ohne Jungfrauengeburt nach der einen Seite sowie ohne apokalyptischer Erwartungen, ob jüdisch oder christlich, nach der anderen hin, dazu noch widerständig gegen sich bildende Kirchenstrukturen – so etwas schriftlich aus der Hand zu geben, dafür hätte der Senior mit Leichtigkeit einer der ersten Ketzer werden können.¹⁶⁷

Denn soviel können wir mit Sicherheit sagen: Johannes, der Senior, war seiner Zeit voraus. Er war es so sehr, wie Origenes der seinen oder, viel später dann, Denker wie Baruch Spinoza, John Locke, Richard Simon, Johann Samuel Reimarus, Alfred Loisy, Albert Schweitzer oder Rudolf Bultmann. Sie alle sind angefeindet, beruflich behindert und diffamiert worden für intellektuelle Leistungen, die die spätere Nachwelt nur noch mit Bewunderung anerkennen konnte.

Wir wissen nicht viel über des Johannes Auditorium und können nur erschließen, dass es sehr gemischt gewesen sein muss (Martyn, *History* 116 u.ö.). Nehmen wir Papias und die übrigen "Senioren" (im Plural) hinzu, von denen wir jeweils Äußerungen haben, so festigt sich der Eindruck, dass Johannes unter diesen Leuten einen Philosophen schmerzlich vermisst haben wird.

Kurz, hätte Johannes die Kühnheit gehabt, sein Evangelium aufzuschreiben, wäre es nicht unzensiert auf uns gekommen. Ihn selber aber hätte es Missverständnissen und persönlicher Verfolgung ausgesetzt. So hält er sich lieber bedeckt, gibt nichts aus der Hand und bedient mit erasmischem Lächeln einen populären Wunderrealismus, der die Transzendenz eher quantitativ (etwa durch hohe Zahlen)¹⁶⁸ als qualitativ zu fassen vermag.

5.6.4 Nochmals: Das Fehlen von Analogien

Es dürfte sehr schwer sein, zu den hier skizzierten Abläufen einen analogen Fall aufzuweisen, sei es in biblischer Literaturgeschichte oder in außerbiblischer. Eine Geschichtshermeneutik, die nur das Bekannte akzeptiert,¹⁶⁹ wird sich hier weigern

¹⁶⁵ Vgl. Kommentar zu 19,39 (§ 94) und Verweise; Rückblick, Themen 4 und 9.

¹⁶⁶ Vgl. unten 7.0.5 über den Umgang des Mt-Autors mit dem Lk-Gut. Auch hier lässt erst eine Berichtigung der Chronologie die Tenzenzen erkennen.

¹⁶⁷ Hier verstärkt sich der von Franz Overbeck schon geäußerte Verdacht; vgl. Rese ("Käsemanns Johannesdeutung" 19), der freilich nicht im Indikativ hätte geäußert werden dürfen. Die Klugheit des Seniors sorgte dafür, dass es ein Konjunktiv blieb.

¹⁶⁸ Vgl. den Exkurs zu Joh 19,39 (§ 94).

¹⁶⁹ Ein Beispiel: In seinem vielgelesenen *Jesus the Magician* (1978 u.ö.; dt.: *Jesus der Magier*, 1981 u.ö.) erklärt der Verfasser, ein namhafter Historiker, er kenne als Wundertäter in der Antike nur Magier: Also sei für die Geschichtsforschung Jesus ein Magier.

mitzudenken. Nun gibt es zwar anerkanntermaßen mehr zwischen Himmel und Erde, als unsere Schulweisheit zulässt;¹⁷⁰ insbesondere was Spitzenleistungen der Antike, zumal Einzelleistungen, betrifft, herrscht manchmal Beweisnotstand. Bereits im Vorwort wurde das Joh I hinsichtlich seines unglaublichen Reichtums an Verweisen nach außen und an fein austarierten Strukturen im Inneren mit einem astronomischen Uhrwerk verglichen (dazu unten 9.3.3); und das ist keineswegs ein Anachronismus. Wenn eine Analogie aus diesem Bereich gefällt: Bereits 1902 ist im Mittelmeer unweit von Zypern ein stark beschädigtes und korrodiertes Räderwerk aus ca. 40 einstmals beweglichen Teilen gefunden worden, ein Unicum, dessen Rekonstruktion erst hundert Jahre später seine Geheimnisse verriet.¹⁷¹ Es ist ein Planetarium, das die Funktionsweise des ptolemäischen Weltbildes in Bewegung darstellt. Vor- wie rückwirkend können sämtliche Planetenstände in Bezug auf die Erde abhängig vom Zeitpunkt dargestellt werden. Das Gerät, in dem ältere Zahnräder (aus früheren Geräten) verwendet waren, stand auf den Konstellationen d.J. 80 v.Chr.

Da haben die Experten verständliche Mühe zu glauben, dass es das gibt, auch wenn die Echtheit des Fundes als solche nicht in Frage steht. Doch auch in diesem Falle lässt sich ein Testimonium aufbieten: Cicero, *De natura deorum* 2, (34) 88 kannte ein solches Gerät, *sphaera* genannt, in der Hand des Posidonios v. Rhodos.¹⁷²

5.6.5 Das kanonische Joh (Joh II) als Gemeinschaftswerk

Als der Evangelist gestorben war, dürfte das Problem gewesen sein, wie sich sein Evangelium erhalten ließe. Die "lebendige Stimme" war verstummt, und dass sie etwas "Bleibendes" an sich haben würde, dafür musste gesorgt werden. Es blieb nichts anderes, als die Lehren des Seniors aus der Erinnerung aufzuschreiben. Wir Heutigen sind geneigt, die Gedächtniskapazität antiker Menschen zu unterschätzen, ja auch unsere eigene.¹⁷³ Schauspieler besitzen noch heute die Kunst, vorformulierte Texte wörtlich zu zitieren; nicht wenige Bühnenstücke gerade der letzten Jahrzehnte sind einstündige oder noch längere Monologe. Auf diese Weise mag sich übrigens auch erklären, warum das Joh, obwohl spät, doch nicht lang ist. Quantitativ zwischen Mk und Mt gelegen, ist es das zweitkürzeste der vier Evangelien und wäre ohne die Joh-II-Zusätze dem Mk noch weit näher als dem Mt. Durch kollektive Niederschrift von Seiten der längst vorhandenen Johannesschule wurde also aus dem Evangelium des Johannes, einem höchst persönlichen, mündlichen Logos, ein schriftliches *Evangelium nach Johannes*. Hätte eine einzelne Person den Dienst der Niederschrift getan, hätte uns ein Text erhalten bleiben können, der möglicherweise immer noch aus einem Guss gewesen wäre. Stattdessen

¹⁷⁰ Vgl. Rückblick, Thema 4.0 zur Wunderfrage.

¹⁷¹ Lt. Bericht in: *Die Zeit* 30.11.2006, 39f (mit Abbildungen).

¹⁷² Es ist vermutlich nicht dasselbe Gerät; denn Cicero traf Posidonios erst 1 Jahr später. Genau genommen, bezieht sich das Testimonium nicht auf dieses individuelle Gerät, sondern auf den Typ (was seinem Wert nichts nimmt).

¹⁷³ Folgende moderne Analogie kann ich benennen, die ich selbst erlebt habe: In einem 5. Schuljahr hatte ich eine Mitschülerin, die jeden Freitag in der 6.Stunde, planmäßig übrigens, sich auf ihren Tisch setzte und ohne Stocken, in literarischem Deutsch und in einem besonderen Tonfall, eine viele Fortsetzungen lange Abenteuergeschichte erzählte. Deren Herkunft haben wir weder erfragt noch erfahren. Sicher hatte sie eine schriftliche Vorlage – wie unser Senior.

aber haben sich, wie allein Joh 21,24f schon zeigt, mehrere an die Arbeit gemacht, deren keiner, wie es scheint, seiner Aufgabe gewachsen war.

Nehmen wir den 1Joh, ein Werk der Johannesschule, zum Beispiel. Die Unfähigkeit seines oder seiner Verfasser zu einer klaren Gliederung ist evident: Gerade dass man noch einen Prolog zustande bringt (in Imitation des johanneischen) und danach ein paar Stichwortanschlüsse. Das Ganze bleibt, bei aller Raffinesse der rhythmisierten Sprache, gliederungstechnisch auf dem Stadium einer Spruchsammlung. Ein Schluss fehlt.

Nicht immer hat ein Meister wie Sokrates einen Schüler gehabt wie Platon. Johannes, der Senior, musste sich, was sein Auditorium betrifft, mit Leuten ohne Kultur und Geschmack¹⁷⁴ wie Papias begnügen. Über die Fähigkeiten des Prochoros oder des Aristion, die ihm die Tradition als Assistenten beigegeben, ist nichts bekannt und wenig Positives zu vermuten.

Schlimmer noch: Jeder der Bearbeiter hat andere Zutaten und Modernisierungen – etwa im Sinne der wieder auflebenden Apokalyptik und des sich verschärfenden Dualismus – eingebracht. Schließlich war die Situation jetzt eine andere. Man war aus den Synagogen verdrängt worden, und es trat ein "Herrscher dieser Welt" auf, der göttliche Verehrung forderte (s.u. 6.3). All das gab zu scharfen Pointen Anlass. Die Konfrontation steigerte sich rasch, und die Geschichte verzeichnet auch in Kleinasien erste Märtyrer (Antipas in Apk 2,13).

Das Unglück, das dem Johannes-Text widerfuhr, kommt also daher, dass in veränderter Situation nicht ein einzelner die Überlieferungs- und Denkleistung des Johannes dokumentierte, sondern dass seine gesamte "Schule" sich daran betätigte und dabei vielerlei, und wenig Kohärentes, in diesen Text einbrachte. Man wird gemerkt haben, dass dies die letzte Gelegenheit war, sich mit Autorität in allen Kirchen vernehmen zu lassen. Schon der Brief, zu dem man ja frei war, konnte auf keine solche Rezeption hoffen wie ein *Evangelium*.

Zur Entschuldigung der eingetretenen Pannen, die aber auch Absichten verraten, ist in Anschlag zu bringen, was wir schon sagten, dass das Auditorium des Seniors wohl kaum je die Gelegenheit hatte, sein Evangelium im Ganzen zu hören. Schon dem Mk sieht man seine liturgische Verwendung an, dass es nämlich zum Vortrag in einzelnen, kurzen "Perikopen" gedacht war. Die großen Synoptiker haben diese Struktur beibehalten, höchstens ausgeweitet. Die Vortragseinheiten des Joh sind nun teilweise nochmals größer, und es gibt im überlieferten Text, wenn man ihn etwa memorieren will, etwa zwei Themen pro Kapitel. Bei solcher Grobeinteilung findet das feine Spiel der literarischen Verklammerungen, der Wort- und Motivbeziehungen keine Beachtung mehr. Um es am Beispiel zu sagen: An welchem der beiden Passafeste welche Geschichte spielt, ist nur dann wichtig, wenn man Zeit genug hat, von beiden Jerusalemreisen zu erzählen.

Auf diese Weise blieben sehr wohl die Worte des Johannes erhalten, nicht aber deren Ordnung.

5.6.6 Der "Donnerschlag" der Veröffentlichung. Zur Rezeption des Joh II

¹⁷⁴ Unter "Kultur" sei hier mehr verstanden als der Einsatz einiger rhetorischer Ausdrucksmittel, wie man sie gerade bei Papias finden kann (s.u. zu Papias' Asianismus). Die unter 5.5 genannte Kritik des Eusebius, Papias sei "von schwachem Verstand" gewesen, ließe sich nur dann abweisen, wenn man das Wenige, das wir von Papias haben, als negative Auswahl nehmen könnte.

Wenn wir im Folgenden von "Veröffentlichung" sprechen, so ist nicht mehr gemeint als das innerkirchliche Kopieren und In-Umlauf-Setzen. Davon hat der antike Buchmarkt vermutlich nichts gemerkt; dennoch konnte es ein Ereignis von weit reichenden Konsequenzen sein. Zahlreiche Studien führen uns dies vor Augen.¹⁷⁵

"Johannes schrieb sein Evangelium im 52 Jahr nach der Passion des Herrn, (ein) unbekanntes, unter Donner (vom) Busen des erhabenen Vaters, eine Überraschung in (seiner) Theologie für himmlische wie irdische Ordnungen."

So resümiert der Armenier Vardan Arewelc'i, ein Catenenautor des 13. Jh., das ihm Überlieferte.¹⁷⁶ Er bezieht sich, was den "Donner" angeht, auf die donnerähnliche Gottesstimme von Joh 12,28f (bei § 61), aber auch auf eine etwas rätselhafte Stelle Mk 3,17, wo die Söhne des Zebedäus, also Jakobus und Johannes, den Beinamen "Donnersöhne" erhalten.¹⁷⁷ Seine Worte geben noch mehr als ein Jahrtausend später den Eindruck wieder, den das Erscheinen des Joh ausgelöst haben muss. Das Joh war, nachdem alles "Körperliche" gesagt war, nunmehr das "geistliche" Evangelium (Clemens v. Al., *Hypotyposen*, bei Eusebius, *H.e.* 6, 14,7). Vardans Datierung freilich ist, wie alle anderen, ein Gemisch aus Geschichte und Legende.¹⁷⁸ Sie beruht auf dem Gerücht einer Christenverfolgung unter Domitian. Davon ist hier nicht weiter zu reden.

So aber, wie hier geschildert, hat man von Beginn an bei der Lektüre des Prologs den göttlichen "Donner" vernommen.¹⁷⁹ Das Joh musste sich nicht erst durchsetzen; es bot von vornherein, was die Christenheit erwartete, u.z. gerade in jener Mischung, die damals gefiel. So wurde dieses Evangelium war genau das, was das 2.Jh. brauchte: *clair-obscur*, mystisch-sanft und bei Bedarf aggressiv. Der größten Klarheit und Elementarität der Sprache standen Rätsel gegenüber, die bis heute nicht gelöst sind (weil sie es nicht werden sollten); siehe Anfang. Für jeden Geschmack war etwas dabei, vor allem aber Gegensätze, bis hin zur Aufgabe des jüdischen Monotheismus in einer Art von Gnosis. Nach langen Jahrhunderten stoischer Rationalität lag derlei in "in der Luft", und heidnischerseits konnten Wundertäter und Neo-Schamanen wie

¹⁷⁵ Um nur eine zu nennen: T. NAGEL: *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert* (Arb. z. Bibel u. ihrer Gesch., 2), 2000. Dort 56ff zu Theophilus, *Ad Autolyicum* 2, 22 (< Joh 1,1.3); Athenagoras, *Suppl.* 10 (<Joh 1,3; 10,30, 14,10), Apollinaris v. Hierapolis, *Frg.* 2 (< Joh 19,34-37); S. 194ff auch zu pEgerton 2, S. 216ff zu Ign., *Eph.* 5,2 und weiteres zu Gnostikern; 487 Liste von Offenbarungsdialogen als Wirkung des Joh.

¹⁷⁶ Übers. aus Ms. armén. 42 der Nationalbibliothek Paris, Bl. 39a. Vgl. E. PRUD'HOMME: "Extraits du livre: Solutions ...", *Journal Asiatique* 6/9, 1867, 147-204; hier: 166 (dort freie Übers., mit Varianten in den Anm., wo auch Ephesus bzw. Patmos als Orte erwähnt und die 52 Jahre nach oben gesteigert werden). – Es gibt zu diesem Ereignis zahlreiche Legenden, auch sehr ausführliche, auf die einzugehen hier nicht der Platz ist.

¹⁷⁷ Dieser Verweis hat viele Parallelen in der traditionellen "Isagogik". Boanhrge" dürfte verschrieben sein aus *Banhrge" בני ריש, wie jedenfalls die Peschitta schreibt. Das mag einst auf ihr ungestümes Naturell gemünzt gewesen sein (vgl. Lk 9,54), lässt aber größere Dinge erwarten; die versuchte man zu erraten.

¹⁷⁸ Neben seiner Datumsangabe gab und gibt viele andere. Die *Chronik* des Eusebius setzt sie ins Jahr 97 n.Chr., unter Nerva, immer noch viel zu früh. Hieronymus, *De viris illustribus* 9, dem "Apostel Johannes" gewidmet, zeigt die Verwirrung der Nachrichten und Personen in voller Blüte.

¹⁷⁹ Belege bei G. W. H. LAMPE: *A Patristic Greek Lexicon*, 1961 (u.ö.) unter bronthv. Auch der Nag-Hammadi-Traktat *Der Donner, vollkommener Nous* (N.H. VI 2) dürfte von hier seinen Titel haben. Es ist die Rede eines vom Jenseits Gesandten, voll von Ich-bin-Worten.

Apollonios von Tyana (um 200 durch Philostratos verherrlicht) und danach die Neuplatoniker literarische Triumphe feiern. In dieser geistigen Lage hatten die Christen fortan den Text, den sie brauchten.

Ein gewisses Geschick hat die Johannesschule bei alledem durchaus bewiesen. Sie hat die nötigsten Angleichungen an die Synoptiker vorgenommen (Erwähnungen des Zwölferkreises; Wiedereinführung apokalyptischer Erwartungen) und hat in dem, was wir hier Anhang II nennen (21,15-23), das Autoritätsverhältnis zur Petrus-Christenheit geklärt. Das Postscriptum schließlich (21,24f) leistet unter erneuter Beanspruchung des "Lieblingsjüngers" ein Übriges: "Das 4. Evangelium ist das einzige, das sich selbst kanonisiert", sagte Franz Overbeck nicht ohne Ironie.¹⁸⁰

Jedenfalls, mit einem Schlag ist das Joh das verbreitetste aller Evangelien gewesen. Das zeigt die Menge der erhaltenen Papyri, die ja, entgegen der anzunehmenden Evangelien-Chronologie, mit Joh überhaupt einsetzen. Auch in den folgenden Jahrhunderten sind die meisten auf Papyrus erhaltenen Evangelienfragmente Johannestexte (6.5).

Das gleiche Bild ergeben die Zitate aus dem joh. Corpus, die um die Mitte des 2.Jh. mit Justin dem Märtyrer einsetzen. Justins *Apologie* (es gibt nur eine),¹⁸¹ zwischen 151 und 155 an Antoninus Pius gerichtet, nimmt dann mehrmals (32,10; 46,2 u.ö.)¹⁸² Bezug auf eine Logoslehre, wie wir sie nicht aus Philon, wohl aber aus dem Johannesprolog kennen. Vgl. 61,4f als Aufnahme von Joh 3,3 (aber mit Matthäischem vermischt) und seinen *Dialog mit Tryphon* 63,2 als Aufnahme von Joh 1,13 (hier auf Jesus allein bezogen).

Um dieselbe Zeit benutzt der Gnostiker Valentin, in Rom lehrend, das Joh.¹⁸³ Die Rezeption bei den Gnostikern war im Übrigen geteilt; weder Markion noch Marcus Magus übernehmen das Joh – Die *Acta Johannis* (kurz nach 150 n.Chr.), Dokument eines enkratitischen, gnostisierenden Christentums, zitieren daraus (so 90,16 aus Joh 20,26). V.a. der Prolog wird in der Folgezeit viel herangezogen, u.z. mehr und mehr wörtlich.

Auch außerkirchlich fand das Joh Beachtung, mehr als die Synoptiker. Im *Corpus Hermeticum* benutzt der 1. Traktat, überschrieben *Poemandres* "Menschenhirt" (vgl. Joh 10, bes. § 49), joh. Sprache zum Entwurf einer halb mythischen, halb schon gnostischen Religionsphilosophie.¹⁸⁴ Die Ähnlichkeiten dieses Traktats mit dem Joh

¹⁸⁰ Zit. bei Rese, "Käsemanns Johannesdeutung" 33. Overbeck, ein Kritiker des Kanons, wollte natürlich darauf hinweisen, dass die Mittel der Kanonisierung die allerschönsten sind, pure Fiktion. Aber die Absicht der Johannesschule hat er richtig getroffen; es war in deren Tagen bereits abzusehen, dass der Kreis der liturgisch rezipierten Evangelien sich schließen würde. Ja Overbeck meinte sogar, das Joh habe die anderen drei ersetzen sollen; doch das dürfte überzogen sein.

¹⁸¹ Nur zufällig ist deren letztes Stück separat tradiert worden. Als politischer Bezug findet sich darin (31,6) die Behauptung, Bar-Kochba habe Christen verfolgt. – In *Dial.* 81,4 (geschrieben etwa gleichzeitig, aber wohl über einen längeren Zeitraum hin) bezieht er sich auf die *Apokalypse* (hier: Apk 20,4ff), die "ein Mann namens Johannes, einer der Apostel Christi" geschrieben habe.

¹⁸² Details bei Munier, *L'Apologie* 91 Anm. 45.

¹⁸³ Hengel, *Die joh. Frage* 41. mit Belegen in Anm. 94. Die Quellenlage ist freilich prekär. – Als Autor nennt Valentin immer noch "Johannes, den Jünger des Herrn".

¹⁸⁴ Hierzu C. H. DODD: *The Bible and the Greeks*, 1935 (1954), bes. 99-209. Er schlägt sogar ein Datum noch vor Valentin vor, wenn auch mit berechtigter Vorsicht. Die Formulierungen des *Poemandres* sind doch sehr barock und fern von ihren Quellen, wenn z.B. in Abschn. 6 gesagt wird: "Der aus dem *Nous* kommende Licht-Logos ist Sohn Gottes". Das kann man aus Philon oder aus dem Joh ableiten, am besten aus beiden, muss aber die Annahme eines Welt-*Nous* integrieren, die schon den Neuplatonismus ankündigt bzw. eine Fusion darstellt wie in Clem. Alex., *Protrepticus* (10) 98,4 (dort

haben dazu geführt, ihn neuerdings als ein "paganisiertes Evangelium" zu sehen.¹⁸⁵ Und ähnlich wie "Mose" mit seiner Schöpfungsgeschichte im Heidentum Beachtung fand, macht sich nun auch das Joh über seinen Prolog bei Philosophen vom Fach bemerkbar.¹⁸⁶

Nehmen wir die Bezeugung des 1Joh zum Vergleich: Papias kennt ihn, wie Eusebius berichtet, Polykarp auch; demnach könnte dieser sogar früher erschienen sein als das Evangelium. Für die *Textentstehung* aber, die nicht identisch ist mit der Veröffentlichung, bleibt folgende Reihenfolge die wahrscheinlichste:

1. Textentstehung von Joh I über längere Zeit; währenddessen 2.3Joh (sofort schriftlich);
2. Niederschrift und Veröffentlichung von Joh II, 1Joh und Apk etwa gleichzeitig.
3. Nachträgliche Veröffentlichung von 2.3Joh.

Nach der Rezeption zu schließen, ist ein engeres Corpus Johanneum, bestehend aus Joh, 1Joh und Apk, um 150 der gesamten christlichen Oekumene bekannt gewesen. Das *fragmentum incertae sedis* (hier § 14) fehlte in dieser Veröffentlichung (s.o. 3.3); auch 2.3Joh kamen später hinzu und sind so bis in den syrischen Orient nicht mehr vorgedrungen.

Franz Overbecks Meinung ist nicht unbegründet, dass gerade das Joh mit seinem nicht mehr zu steigernden Wahrheitsanspruch die Kanonisierung aller vier Evangelien geradezu forderte. Nicht zufällig war es ein Mann der Johannesschule, Irenaeus, der die Schließung des Evangelienkanons zuwege brachte.

Damit ist auch gesagt, dass es eine eigene Rezeption des Joh I nicht gibt. Es gibt sie auch nicht in den Gnostikerschriften und nicht in den johanneisch klingenden Schreibversuchen wie dem Papyrus Egerton (vgl. oben 1.2): Immer schon ist das Joh II vorausgesetzt, und überdies wird frei zwischen dessen Sprache und der der Synoptiker hin- und hergesprungen. Solche Fantasie musste künftig ausweichen auf die Produktion von *Johannesakten* u.a.m.

6. Ort und Zeit der Überarbeitung und Veröffentlichung

6.1 Das "Wir" der Herausgeber und das "Ich" von 21,25

Fragen wir nun weiter, was sich über die – in den Handschriften allein überlieferte – Endredaktion des Joh ausmachen lässt. In 21,25 nennen sich die Herausgeber des Evangeliums als ein Wir – dasselbe offenbar, mit dem das Präskript des 1Joh einsetzt (1Joh 1,1-4).¹⁸⁷ Verwirrenderweise kommt im allerletzten Vers (21,25) noch ein "ich" vor, nämlich in οἱ\mai "mir scheint". Beginnen wir mit diesem.

ist der göttliche Logos "Sohn des *Nous*").

¹⁸⁵ J. BÜCHLI: *Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium* (WUNT 2/27), 1987.

¹⁸⁶ Texte bei Rinaldi, *Biblia gentium* 528ff.

¹⁸⁷ Vgl. Joh 3,11f (bei § 15). – Der Vergleich mit dem Wir in Joh 1,14 (§ 2) wäre weniger passend, da dort nicht die Johannesschule, sondern die ganze Menschheit gemeint ist. Rein formal mag es immerhin der Quellort gewesen sein.

Rein grammatisch ist es möglich, dass solch ein Ich sich auf eine Autorenperson bezieht, die ihrerseits in narrativen Partien desselben Textes als *dritte Person* vorkam: So steht in Josephus, *Bell.* 3, 202 sein eigenes Ich, u.z. das Schriftsteller-Ich, in der Formel *e[moige dokei'n* neben dem Namen "Josephus" als Subjekt eines Verbums innerhalb der gerade laufenden Erzählung, in welcher er als handelnde Person auftritt. Ähnliche, nicht so auffällige Wechsel finden sich auch in seiner *Vita*. Sie bereiten keine Schwierigkeiten, wo man aus dem Text selbst klar genug weiß, dass ein und derselbe es ist, der damals handelte und heute erzählt, dabei auch von sich erzählt (was einen dementsprechenden, hermeneutisch durchaus interessanten Perspektivenwechsel ankündigt). Das "ich" von Joh 21,25 ist jedoch mit niemandem im Text identifizierbar. Vielmehr machen ein "ich" und ein "wir" sich Konkurrenz, womit die Möglichkeit, dieses Ich mit einer textinternen Person – etwa dem Lieblingsjünger – zu identifizieren, dahinschwindet. Denn nachdem das Wir der Rezeption bereits vom Text Besitz ergriffen hat, wird er sich nicht noch einmal einzeln melden, wird sich nicht am Ende noch desolidarisieren. Eine Hilfe zur Datierung dieser Schlussnotiz ist daraus zu gewinnen, dass wir sie in Ephesus situieren: Wir werden die Bemerkung über die unzählbaren Bücher (Joh 21,25) als Polemik werten auf die Errichtung der Celsus-Bibliothek in den Jahren 117-125 n.Chr.

6.2 Die Situation gegenüber dem Judentum

6.1 Synagogausschluss und Hass auf die Juden

Kommen wir nun auf den gefürchteten Antijudaismus des kanonischen Joh, der nach dem Bekunden des Textes auf ein Verdrängen aus den Synagogen zurückgeht: Joh 9,22 (bei § 38, s.d.), 12,42 (bei § 62) und 16,2 (bei § 66). Diese Stellen waren alle drei im Joh I nicht unterzubringen und gelten uns deswegen als Indizien einer Situation, die *nach* dem Wirken des Seniors eintrat¹⁸⁸ und von ihm offenbar auch nicht verhindert werden konnte: "synagogenfern" zu sein.

Nun lässt sich zwar auch für den Senior kaum vorstellen, dass er Vorträge von der Art seines Evangeliums in Synagogen gehalten hätte; derlei Versuche hat man schon Paulus verwehrt. Man wird ihm jedoch, wenn er kam, nicht gerade die Tür gewiesen haben – das ist es doch, was in *apospynagogos* ja wohl zunächst gesagt werden soll. Johannes, der wohl gewohnt war, dass man zu ihm kam, hat jedenfalls noch keinen Anlass zur Klage. Eher machen ihm Parteiungen innerhalb der Christen zu schaffen (2Joh 10f; 3Joh 9f).

Für ein Fernhalten der Christen von den Synagogen scheint seit den Tagen des Paulus nicht der förmliche Bann (*herem*) gedient zu haben, sondern es fand sich alsbald ein feineres Mittel. Um 100, so ist das wahrscheinlichste Datum, ist von Seiten der Rabbinen die *birkat ham-minim*, die Verfluchung der Abweichler, in das synagogale wie auch private Pflichtgebet eingeführt worden.¹⁸⁹ Justin kennt sie (*Dial.*

¹⁸⁸ So muss, abweichend von der unter 10.6.3 noch zu nennenden Literatur, angenommen werden. Zur bisherigen Auffassung vgl. C. LINGAD, jr.: *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community* (Diss., Pontif. Univ. Gregoriana), Rom 2001.

¹⁸⁹ Aus der reichen Lit. hierzu vgl. P. W. VAN DER HORST: "The birkat ha-minim in recent research", in: ders.: *Judaism – Hellenism – Christianity*, 1998, 113-124. Zur Datierung im Besonderen: Martyn, *History* 61f: zwischen 85 und 115 n.Chr., "mit einer Neigung zum früheren Teil dieses Zeitraums" – versteht

108,3; 117,3; 120,4; 137,1f). Irgendwann zwischen diesen beiden Daten, also irgendwann in der 1. Hälfte des 2.Jh., muss sie auch in Kleinasien Synagogen eingeführt worden sein.

Das lässt uns nun auch die soziale Situation der Johannesschule etwas näher ermessen: Die Stellung der Christen Kleinasien, sobald sie weder Vollbürger ihrer Gemeinwesen noch Teilhaber spezifisch-jüdischer Sonderrechte waren, muss prekär gewesen sein.¹⁹⁰ Die Trennung von der Synagoge hat geschmerzt. Sie hat den Christen Verluste verursacht, was bürgerliche Sicherheiten betrifft: Das jüdische Recht auf eigenen Ritus hatten sie außerhalb der Synagogenverbände nicht mehr. Umso mehr war ihre Teilnahme am öffentlichen Leben nunmehr aus Glaubensgründen begrenzt. Da tat sich nun abermals eine tiefe Kluft auf: Nach allem, was wir aus Berichten des Josephus und aus den (zeitlich sich anschließenden) Inschriften wissen, war das kleinasiatische Judentum in die jeweiligen Polis-Gesellschaften gut integriert, wo nicht gar assimiliert (wenn sie etwa reservierte Plätze im Theater haben, wie in Milet). Die Initiative Hadrians gegen die Beschneidung hat in Palästina (wie er das Gebiet nunmehr nannte) heldenhaften Widerstand hervorgerufen, etwa von Seiten Rabbi Akibas; aus Kleinasien aber ist dergleichen nicht bekannt, und man hat Grund anzunehmen, dass Konflikte, wie sie den Christen den ersten kleinasiatischen Märtyrer bereiteten (Antipas, Apk 2,13), dort vermieden worden sind. Umso mehr aber, und im Gegenzug, beschimpft nun das joh. Christentum dort die privilegierten Vereine der Judäer als "Satans Synagoge" (Apk 2,9; 3,9)! Das geht sehr wohl gegen das dortige Judentum: Der "Satan", dem dieses die geschuldete Verehrung zollt, ist wieder einmal kein anderer als Hadrian, die *bête noire* des dortigen Christentums.

6.2.2 Die Entzweiung mit den Judenchristen

Der Hass auf die zu keinem Opfer bereiten und nunmehr umso besser gestellten Juden hat in einer noch nicht erklärten Weise auch auf die Judenchristen übergegriffen, die seine neuen Opfer wurden;¹⁹¹ sie galten den Heidenchristen geradezu als gefährlich.¹⁹² Das kann nicht an Lehrunterschieden gelegen haben, wie sie rings um paulinische Positionen entstanden, und nicht nur aus der Verweigerung der Tischgemeinschaft kommen (Gal 2,11-21), so sehr man davon enttäuscht gewesen sein muss. Tit 1,10-14 warnt vor "Unbotmäßigen, Schwätzern, Verführern, *am meisten denen aus der Beschneidung*" (Terminus für Judenchristen) und wirft ihnen Gewinnsucht und Verlogenheit vor und dass sie "jüdische Mythen und Gebote von Menschen" verbreiteten. In letzterem erkennt man judenchristliche Halacha, wie sie vom Heidenchristentum trotz Apg 15,20 nicht akzeptierte wurde; in anderem mag schon beginnende Gnosis stecken, oder was auch immer: Nichts ist schwerer, als antike Polemik zu interpretieren, wo genauere historische Nachrichten über das

sich, für das Mutterland. Wie schnell das griechischsprachige Judentum Kleinasien nachzog, bleibt Sache der Abschätzung. Auch ist noch ein erheblicher Schritt zu vollziehen zwischen der Ausgrenzung von "Verschiedenheiten" innerhalb des Judentums und der Etablierung des Christentums als eigener, auch von Juden befolgter Religion (so Martyn selbst S. 70).

¹⁹⁰ Hengel, *Die joh. Frage* 288-298.

¹⁹¹ Vgl. L. GASTON: "Judaism of the Uncircumcised in Ignatius and Related Writers", in: Wilson, *Anti-Judaism in Early Christianity II* 33-44 (hier: 40f).

¹⁹² Umgekehrt sind später, v.a. in konstantinischer Zeit, Christen den Juden gefährlich geworden als Denunzianten (*mals#inim*, 12. Bitte des Achtzehngebetes).

Verhalten der Menschen fehlen. In solchen Fällen kann man aber getrost, auch im Neuen Testament, die hermeneutische Regel befolgen: Manche Probleme muss man denen überlassen, die sie hatten. Das gilt selbst für des Paulus gespanntes und quälende Dialektiken erzeugendes Verhältnis zum angestammten Judentum. Nicht umsonst ist von "jüdischem Selbsthass" geredet worden. Das sind alles nicht die Sorgen des Johannes.

Was die Situation nach seiner Zeit erschwert haben muss, ist dies: Das Judenchristentum hat nie eine Instanz entwickelt, die, ähnlich den Rabbinen oder den Bischöfen, Richtlinien erlassen hätte. Seit dem Verschwinden des "Kalifats" der Verwandten Jesu mit der zweiten römischen Eroberung Jerusalems 135 n.Chr. ist nichts dergleichen mehr entstanden, und das Judenchristentum gewann den Charakter des Ungreifbaren. Es war nicht mehr zu fassen (auch das macht aggressiv), am wenigsten durch die Nomenklaturen der Ketzerbestreiter.¹⁹³

6.2.3 Chronologische Schlüsse

Als *terminus ante quem* für das Joh II, der sich gerade aus dem Verhältnis zum Judentum ergibt, wäre die Bar-Kochba-Revolution von 133-135 n.Chr. zu nennen: Nach diesem Datum hätte man den Satz Joh 4,22 ("das Heil kommt von den Judäern/Juden") wohl kaum im Text belassen, war er doch von den jüdischen Ereignissen der Jahre 66-70 ohnehin schon in Zweifel gerückt worden.¹⁹⁴ Wir riskieren also nichts, wenn wir zusammenfassend sagen: Unter Hadrian, genauer: vor 130 n.Chr. (dazu nächstes), ist das Joh. Corpus fertig gewesen und hat in der Kirche zu zirkulieren begonnen. Das wird sich auch aus folgendem bestätigen:

6.3 Die Apokalypse als Datierungshilfe

Methodisch wäre es zwar wünschenswert, dass wir uns mit den Problemen der Apk gar nicht erst befassen müssten, die eines völlig anderen Geistes Kind ist. Der Name "Johannes" in Apk 1,1.4.9; 22,8 soll wohl den Zebedaiden suggerieren;¹⁹⁵ sonst wäre ein näherer Zusatz am Platze gewesen. Wer dieser Identifikation nicht zustimmen wollte, ließ den Apk-Autor fortan den Titel *presbyteros* tragen, im Gegensatz zu dem angeblichen Zebedaiden als Verfasser des Evangeliums. Seither ist diejenige Lösung der Autorenfrage blockiert gewesen, die wir hier vorlegen.

Der Befund ist also: Nur *einer* aus der sog. Johannesschule gibt sich selbst einen Namen, "Johannes" der Apokalyptiker. Seinen Namen sollte man in Anführungszeichen lassen. Dass dieser "Johannes" nicht beansprucht, mit dem Evangelisten identisch zu sein, erhellt daraus, dass er weder den Titel "Senior" führt noch den Titel "Herrenjünger". Hätte er schon den letzteren aus seinen Visionen ableiten können, so stand ihm mindestens der erstere nicht zu; dabei hätte er ihn an

¹⁹³ Epiphanius, *Panarion* 29-30 über diverse Sorten von Nazoräern und Ebioniten.

¹⁹⁴ Das freilich nicht so sehr, wie man denken könnte. Schon in Antiochien hat der Krieg nur begrenzte Auswirkungen gehabt (Josephus, *Bell.* 7, 41-62.108-111). In Rom ist bereits unter Domitian, wie erwähnt, bis in senatorische Kreise hinein der Sympathieerfolg des Judentums festzustellen. Die Wirren in Ägypten und Kyrene blieben weit entfernt, und aus Kleinasien ist kein Konflikt bekannt. Freilich ist auch niemand aufgetreten, der aus dem Fehlschlag der politischen Eschatologie Konsequenzen gezogen hätte.

¹⁹⁵ Dass dieser Johannes einer aus dem Kreis der Apostel (nämlich der Zwölf) gewesen sei, wird dann erstmals von Justin, *Dial.* 81,4 vorausgesetzt, sowie in aller Breite bei Irenaeus.

Stellen wie 1,9 gut gebrauchen können. Sein Sprachgebrauch ist übrigens gerade in der Selbstvorstellung 1,1 nichtjohanneisch, wenn er sich – in Septuaginta-Sprache, aber auch im Widerspruch zu Joh 15,15 (§ 60) – einen "Sklaven" Jesu Christi nennt. Das ist ein direkt bis ins Deuteronomistische Geschichtswerk zurückgehender Anspruch, zugleich eine Last (ein Zwang), der Propheten Israels; es hat keine Ähnlichkeit mit der Selbstlegitimation des Seniors.

Es gibt die Vermutung, dass dieser Mann aus Thyatira stammt, einer in Apg 16,14 schon genannten, sonst aber unbedeutenden Stadt: So jedenfalls ließe sich erklären, dass das sonst unbedeutende Thyatira unter den Adressaten der sieben Sendschreiben vorkommt, u.z. mit den meisten Details und dem längsten Text.¹⁹⁶ Demnach wäre dieser Mann als "Repräsentant eines ländlichen, eher bildungsfernen frühen Christentums" anzusehen. – Nichts passt weniger auf Johannes, den Senior. Was die Chronologie des Johannesschrifttums, unabhängig von den hier angestellten Überlegungen, ins Lot gebracht hat, ist die Loslösung der *Apokalypse des Johannes* von der angeblichen Christenverfolgung unter Domitian und ihre Ansetzung *erst unter Hadrian*, dem Initiator öffentlicher, obligatorischer Verehrung aller beider zumindest im römischen Osten (reg. 117-138). In diesem Zuge betrieb er auch die Vergottung seiner Gattin Sabina und nicht weniger die seines Lieblings Antinoos. Seit Hadrian galt der Johannesschule Rom als die große Hure und ein Mitmachen an Kaiserfesten als Unzucht (Apk 2,14.20 in Anspielung an Num 25,2). Spätestens unter Hadrian waren auch Juden und Christen geschiedene Leute, nicht zuletzt wohl wegen unterschiedlicher Haltung in dieser leidigen Frage.¹⁹⁷ Man stand nicht zusammen gegen eine gemeinsame Bedrohung, versuchte sich vielmehr einzeln zu behaupten. Dies bei gleichzeitiger – und nie mehr aufzuhebender – Marginalisierung der Judenchristen.

Thomas Witulski hat für diese noch wenig versuchte Datierung alle nur wünschenswerten Argumente geliefert.¹⁹⁸ Sie klärt nicht nur viele Sachbezüge, die bisher rätselhaft waren, sondern gibt sogar den einzigen philologisch funktionierenden Schlüssel für die Zahl 666 (Apk 13,18).¹⁹⁹ Viele Anspielungen der Apk passen auf ihn, auf sein menschliches Sprachrohr Aelius Polemon und auf das gigantische, provokante Trajaneum in Pergamon, darum "Thron des Satans" genannt (Apk 2,13). Die Ankündigung seines Falls in Apk 12,9 ist ganz ähnlich formuliert wie die in Joh 12,31 (bei § 61).

Innerhalb der Regierungszeit Hadrians kann man noch etwas einschränken: Dass er seinen Liebling Antinoos nach dessen frühem Tod (130 n.Chr.) zum Gott erklären und im Osten seines Reiches offiziell verehren ließ (wie etwa bei Justin, *Apol.* 29,4 erwähnt), hat keinen Niederschlag mehr gefunden in der doch auf Sexuelles gerne

¹⁹⁶ G. GUTTENBERGER: "Johannes von Thyateira", in: F. W. HORN/M. WOLTER (Hg.): *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*, FS. Otto BÖCHER, 2005, 160-188, bes. 185.188. In dem Maße freilich, wie diese These einleuchtet, wird es unwahrscheinlich, dass der Gemeinde mit bürgerlichem Namen Johannes hieß, und der Aufsatztitel erweist sich als irreführend.

¹⁹⁷ Wie stark das Judentum Kleinasien sich an die kulturellen und politischen Gegebenheiten anzupassen verstand, zeigen Inschriften z.B. aus dem Theater in Milet (Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis* II Nr. 37) oder von einer Synagoge in Akmonia (ebd. Nr. 168), die auf eine Stiftung der Kaiserpriesterin Julia Severa (Mitte 1.Jh. n.Chr.) zurückgeführt wird.

¹⁹⁸ Th. WITULSKI: *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian* (FRLANT, im Druck); vgl. dens.: *Kaiserkult in Kleinasien* (NTOA, im Druck).

¹⁹⁹ Sie erklärt sich als *g^ema^tr^ej^a* (Spiel mit dem Zahlwert der Buchstaben in hebräischen Wörtern) aufgrund der Transkription שרינוס אדרינוס.

eingehenden Polemik der Apk Vollends findet sich vom Bar-Kochba-Aufstand 132-135 n.Chr. keine Spur.

Damit ist der Zeitraum für die nachjohanneische Generation gewonnen, und auch eine Erklärung für deren Abkehr von der "Welt". Ja es wird uns wahrscheinlich werden, dass in dem "Herrscher dieser Welt" des Joh II uns Hadrian begegnet, der einstige Bedränger nicht nur der Juden, sondern auch der Kirche. Die Ankündigung seines Sturzes in Joh 12,31 (bei § 61; s.d.) dürfte denselben konkreten Bezug haben wie die vom Fall des "Drachens" in Apk 12,9. Dessenungeachtet starb Hadrian erst 63-jährig, griechische Verse auf den Lippen.

In Hadrians beste Jahre versetzt, geben die Sendschreiben von Apk 2-3 (s.o. 4.7) einige Auskunft über die Lage und die Stimmung in bestimmten, namentlich genannten Gemeinden des joh. Einzugsbereichs. Sie belegen die Situation zunehmenden Konflikts mit dem offiziellen, sich erstmals bis zum Kult des amtierenden Kaisers steigenden Heidentum. Dieser Konflikt hat lt. Apk 2,13 seinen ersten Märtyrer gehabt, Antipas, u.z. bezeichnenderweise in Pergamon, dem Sitz des neu erbauten, gigantischen Kaisertempels.

Das Judentum der asiatischen Großstädte hingegen, angepasst wie es war, scheint sich mit den Gegebenheiten arrangiert zu haben. Man ließ sich nicht provozieren, nicht einmal durch Hadrians Versuch, die Beschneidung zu verbieten, und blieb unauffällig. Martyrien sind in der jüdischen Diaspora nie vorgekommen. Umso heftiger erklärt nun aber die Christenheit, gerade die "katholische", über die Märtyrer ihren Einspruch gegen den römischen Staat. Erst die Christen sind es, die den *clash of civilizations* proklamierten. Sie haben eine Mentalität begründet, die bis zum heutigen Tag andauert.

6.4 Der 1. Johannesbrief als Lehrschreiben der Johannesschule

Der *1. Johannesbrief*²⁰⁰ ist allem Anschein nach ein Gemeinschaftswerk, u.z. ein abgebrochenes (1Joh 5,21). Als Lehrbrief gehalten, der an mehr als eine Christengemeinde gehen sollte, lässt er Zeitbezüge vermissen. Papias kennt diesen Brief, wie auch den *1. Petrusbrief* – als wessen Zeugnis, das wird uns in dem Fragment leider nicht gesagt; es heißt nur, schon er habe "des Johannes ersten Brief" gekannt (Eusebius, *H.e.* 3, 39,17 = Frg. 4 Kürzinger).²⁰¹

Theologisch, insbesondere was den verschärften Dualismus und was Weltablehnung betrifft, ist der 1Joh vergleichbar mit Joh II und mit der *Apokalypse*, welcher er auch zeitlich nahe stehen dürfte: Die in 1Joh 5,21 nur angehängte Warnung vor "Idolen" ist in der Apk eines der Hauptthemen (Apk 9,20; mit εἰκων "Bild" 13,14ff; vgl. 2,13; 3,4.18). Manche Gleichheit besteht im Vokabular zwischen diesem Brief und den Joh-II-Texten des Evangeliums (z.B. τεκνία "Kindlein" im 1Joh öfters, im Joh nur

²⁰⁰ Lit. hierzu bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 666 Anm. 117. Als Ansatz zur Schichtenscheidung ist bemerkenswert H. BRAUN: "Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief" (1951), in: ders.: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 210-242. Zu warnen ist allerdings auch hier vor der Annahme "gnostischer" Vorlagen; eher sind es die ersten Versatzstücke eines entstehenden Gnostizismus.

²⁰¹ Da diese Notiz von keinem Zitat begleitet ist, bleibt die Vermutung frei, es könne sich um einen der kleineren (und echten) Johannesbriefe gehandelt haben – dann allerdings aus der Zeit, bevor sie weiterkopiert und dem Corpus Johanneum beigelegt wurden.

21,5). Die Verfasser dieses Briefes dürften zugleich die Redaktoren und Herausgeber des Evangeliums gewesen sein.

Wie weit der mündliche Unterricht oder etwa ein Brieffragment des Seniors in den 1Joh eingegangen sein mögen, könnte noch untersucht werden; die Ausbeute wird jedoch vermutlich nicht groß sein und auch nicht viel Wichtiges bringen. Der Senior hat sein langes Leben genutzt, um alles, was er zu sagen hatte, in einen Jesusbericht – seinen Jesusbericht – hineinzukomponieren.

Die zeitliche Ansetzung der Johannesschule unter Hadrian wird durch den *Barnabasbrief* bestärkt, ein bewusstes (primäres) Pseudepigraphon, ca 130/132 datierbar, das noch dezidierter als die Johannesschule jedes jüdische Fundament des Christentums bestreitet. Dieser Brief betreibt eine so extreme Abgrenzungstheologie gegenüber dem Judentum, dass er trotz seines Alters und der Selbstempfehlung unter dem Namen eines Mitapostels des Paulus unkanonisch blieb.

Was aber den 1Joh betrifft, so dürfte er uns, ähnlich wie das sehr durchmischte Kapitel Joh 17, manches aus dem mündlichen Unterricht des Seniors aufbewahrt haben. Man wird es sehen an den Querbezügen unten im Kommentar. Was überwiegt, ist freilich doch die oben skizzierte nachjohanneische Theologie: "Kindlein, es ist letzte Stunde" usw. Leider haben wir im Falle des 1Joh kein formales Kriterium für eine Quellenscheidung, denn einen Aufbau, ob narrativ oder argumentativ, hat er nicht. Jedoch ist die Rhythmisierung des Griechischen,²⁰² wo sie sich als regelmäßig und damit absichtlich erweist, ein Anzeichen nichtjohanneischer Verfasserschaft. Sie ist durchaus häufig und findet sich an jedem einigermaßen bedeutenden Absatzschluss.²⁰³

Als Abfassungsort ist weiterhin, den Nachrichten zufolge, Ephesus anzunehmen. Das häufige Vorkommen von Prosarhythmen in diesem Brief braucht niemanden zu wundern: Ephesus liegt, anders als Ägypten oder das Land Israel, im Kerngebiet des hellenistischen Griechisch. Wenn irgendwo, dann hat man hier, zu beiden Seiten der Ägäis, die Unterscheidung kurzer und langer Silben auch in der Kaiserzeit noch gepflegt, insbesondere in der Stilrichtung des sog. Asianismus (s.u. 8.2.2; 10.1). Im tiefsten Phrygien pflegt selbst Papias, so primitiv er vom Inhalt her ist, diesen Stil, was nicht so sehr auf literarische Bildung schließen lässt wie auf kleinasiatische Herkunft. Woraus für das VNT sich folgern lässt: Wer so schrieb, das waren keine zugewanderten Judäer, auch keine Literaten aus dem Orient, die sich vervollkommen haben (wie Josephus in Rom), sondern es waren einheimische Christen.

6.5 Die handschriftliche Bezeugung des Joh

Das Joh ist der älteste materiell bezeugte Text des Neuen Testaments. Den Anfang macht der Papyrus 52 (er bietet Joh 18,31-33 und, auf der Rückseite, V. 37f), der lange Zeit "um 125 n.Chr." datiert wurde, was die erste Hälfte des 2.Jh. meinen sollte; inzwischen sagt man eher: "gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts".²⁰⁴ Warum es so früh

²⁰² Hierzu oben 1.2.1, ausführlicher 8.2.2.

²⁰³ Eine Stelle wie 1Joh 4,16, die nur zwei Längen aufweist, ist die große Ausnahme.

²⁰⁴ Derlei Angaben werden von der Papyrologie aufgrund der Buchstabenformen gemacht und gelten jeweils für die Lebensarbeitszeit eines Schreibers, also für einen Zeitraum von ca. 50 Jahren.

und auch so zahlreiche Zeugen gerade des Johannesevangeliums gibt, haben wir unter 5.6.6 erwogen.

Abgesehen von dem *fragmentum incertae sedis*, das seinen eigenen Weg ging, gibt es keine separate Bezeugung des Joh I. Zwar könnte man sich für p52 die Frage stellen; denn die dort erhaltenen Verse sind sämtlich dem Joh I zugehörig; erst in der Lücke zwischen *recto* und *verso* lägen Verse aus Joh II. Könnten diese gefehlt haben? Die rechnerische Platzierung der erhaltenen Zeichen auf den möglichen Schriftspiegeln einer Vorder- und Rückseite müsste von einem etwa quadratischen Schriftspiegel ausgehen, wenn die Verse 18,34-35a und 36b (sie gelten uns als dt-joh.) gefehlt haben sollten; da ist es wahrscheinlicher, von einem rechteckigen Schriftspiegel auszugehen und mit dem Vorhandensein dieser Verse zu rechnen. Bezeugt ist also nur die Endgestalt, das edierte *Evangelium nach Johannes*.

Es folgt, noch immer als kleines Fragment, p90 (Joh 18,36-19,1; 19,2-7), dann aber p66 (um 200 datiert), wieder eine Sensation, denn er ist ab Blatt 1, sogar mit der Überschrift (s.u.), erhalten und wird erst gegen Ende fragmentarisch.

Über die Jahrhundertmitte können wir mit der Datierung des edierten Joh dennoch kaum "herabgehen", da die Rezeption dieses Textes (immer als Joh II) noch im 2.Jh. reichlich belegt ist.²⁰⁵ Irenaeus schließlich hat um 180 die Kanonisierung des Joh begründet, was die Variantenvielfalt stoppte, die sonst zu erwarten gewesen wäre. Am *fragmentum incertae sedis* (s.o. 3.3) und an der apokryphen Johannesliteratur, mit der dieses zwar nicht seine Herkunft, wohl aber sein Schicksal teilt, lässt sie sich ja noch ermessen.

6.6 Zum Titel des Evangeliums

Handschriftlich bezeugt ist die Überschrift des Evangeliums in dem Wortlaut Eujaggevlion kata; jIwavnahn bereits in p66, ebenso in p75 als Unterschrift. Wir erkennen hierin die synoptisch-angleichende Sprache der Johannesschule und nicht die des Seniors. Titel antiker Bücher sind das letzte, was hinzukam (s.o. 1.3). Dies gilt für das Joh umso mehr, als die Verschriftlichung insgesamt postum erfolgte. Dieser Umstand schließt die Richtigkeit der Autorennennung keineswegs aus.²⁰⁶ Man muss in unserem Fall aber fragen, an welchen Johannes die mit ephesinischen Verhältnissen weniger Vertraute Nachwelt wohl denken sollte. Wenn um dieselbe Zeit der Autor der *Apokalypse* sich "Johannes" nennt, will er vielleicht schon als einer der Zwölf gelten. Gleiches ist für die Absichten bei der Benennung des Vierten Evangeliums zu vermuten.

Diese Titulaturen haben, zusätzlich mit der des *Johannesbriefs* (der nachmals als *Erster* gezählt wurde), der um Anerkennung bemühten Johannesschule die Gelegenheit gegeben zu einer Spurenverwischung, die ihnen fast gelungen ist. Der heimatlose Senior wurde zum Galiläer und Zebedaiden.

Der Titel muss bei der Herausgabe des Textes durch die Johannesschule bereits so gelautet haben wie zitiert. Es gibt keine Konkurrenzüberlieferung und auch keine Wahrscheinlichkeit für einen zunächst titellosen Text, nachdem es drei ähnliche von derselben Gattung in kirchlichem Gebrauch bereits gab. Die hundert Jahre nach Theodor Zahn nochmals in Bewegung geratene Kanonforschung konvergiert heute

²⁰⁵ Belege s.o. 5.6.5; vollständiger bei Hengel, *Die joh. Frage* 28-30.

²⁰⁶ Mit M. HENGEL: "Die Evangelienüberschriften" (1981), HAW 1984, Bericht 3.

zu dem Ergebnis, dass die Evangelienüberschriften in der eben zitierten Form (und nicht nur, wie in den großen ägyptischen Codices und noch in der Aland-Ausgabe, mit einem *Κατα* beginnend) in der 1.Hälfte des 2.Jh. ihren jeweiligen Platz fanden, dass der Vier-Evangelien-Kanon aber erst in der 2.Hälfte desselben Jahrhunderts sich durchsetzte, nachdem (und weil) weitere gnostische Evangelien schon im Umlauf waren. Seither definiert sich die frühkatholische Großkirche u.a. über diese vier Evangelien, mit gleicher Konsequenz, wie der Gnostizismus sich nicht daran hält. Wenn nun die suggerierte Apostolizität des Joh seine Aufnahme in diesen Kanon noch ermöglichte – man sah die Restriktion auf Apostelnamen sicherlich schon kommen, und Irenaeus hatte schließlich alle Mühe der Welt, um zu "beweisen", dass es nicht nur drei, sondern vier kirchliche Evangelien geben müsse –, so hat die Behauptung apostolischer Herkunft doch nicht automatisch als Abwehr gegen jetzt noch Hinzukommendes gewirkt. Man musste Evangelien wie das *des Thomas* oder *des Barnabas* oder *der Maria* mit dem weiteren Argument abweisen, dass niemand sich erinnere, bisher in gottesdienstlichen Lesungen daraus gehört zu haben.²⁰⁷ Die Öffentlichkeit des kirchlichen Gottesdienstes, die übrigens auch schon für die einstige Lehrtätigkeit des Seniors gegolten haben dürfte, wurde zum nachweisbaren Rechtstatbestand im Kanonisierungsprozess.

7. Die Entstehung des Johannesevangeliums im Gesamten des Neuen Testaments

Die hier vorgeschlagene Lösung des johanneischen Problems gewinnt an Gewicht durch den Nebeneffekt, dass sich nun auch das synoptische Problem vollends lösen lässt. Denn nichts Geringeres als ein *integriertes Modell der Entstehung aller vier Evangelien* kann nunmehr vorgestellt werden, eine Beantwortung der synoptischen und der johanneischen Frage zugleich. Separat waren diese Fragen bisher nicht gänzlich lösbar.

7.0 Von der Zwei- zur Drei-Quellen-Theorie

7.0.1 Ein altes Problem

Was die Rezeption der seit 1838 vorgeschlagenen Zwei-Quellen-Theorie bis heute behindert, v.a. im englischen Sprachraum, sind die sog. *minor agreements*, jene Sätze und Satzteile also, wo Mt mit Lk übereinstimmt, ohne dass es im Mk oder in Q eine Basis dafür gäbe.²⁰⁸ Man versucht dann doch, einen Mt-Einfluss auf Lk nachzuweisen. selten das Umgekehrte. Mit Martin Hengel, *The Four Gospels* (2000),

²⁰⁷ Wenn man gewollt hätte, hätte man mit diesem Argument die *Johannesapokalypse* loswerden können; und tatsächlich hat ja der Codex Sinaiticus an dieser Stelle fast gleichalten *Hirten* des Hermas. Beide Texte freilich lagen außerhalb des antignostischen Kampfes, und man hat *faute de mieux* diejenige Apokalypse beibehalten, die sich am ehesten kirchlich gebrauchen ließ. Dass der Bedarf da war, zeigt das sehr heftige Revirement der jüdischen Apokalyptik gerade in der Johannesschule (Joh II, Apk, Papias, Irenaeus).

²⁰⁸ Monographie: A. ENNULAT: *Die Minor Agreements* (WUNT II/62), 1994. Als Detailstudie vgl. N. WALTER: "Mk 1,1-8 und die 'agreements' von Mt 3 und Lk 3. Stand die Predigt Johannes des Täuferers in Q?" in: *The Four Gospels 1992*. FS Frans NEIRYNCK, hg. F. VAN SEGBROECK, C. M. TUCKETT u.a. (BETHL 100) 1992, 457-478.

186-207 liegt wieder einmal²⁰⁹ der Vorschlag auf dem Tisch, Lukas als den zweiten Evangelisten zu betrachten und "Matthäus", wer immer das war, als den dritten.²¹⁰ Mit ihm beginnt, was Hengel selbst "apostolische Pseudepigraphie" nennt. Ihre Voraussetzung ist u.a. die Etablierung des Apostelbegriffs, so wie v.a. Lukas sie betrieb, der die nach Jesu Tod wirkenden Mitglieder des Zwölfereises darunter verstand. Der Matthäus-Autor bzw. seine Herausgeber nutzen diese Entwicklung, um zwei bestehenden Evangelien ein drittes folgen zu lassen, das, wie auch des Lk, eher dazu gedacht war, die Vorgänger zu ersetzen, als fortan mit ihnen verglichen zu werden.

Insofern ist es ironisch, dass dann doch alle drei Synoptiker, ja sogar noch ihre – notdürftig angepasste – joh. Konkurrenz Eingang in den Vier-Evangelien-Kanon fand. Da hat sich, entgegen dem, was der Mt-Autor und was die Joh-Herausgeber erwartet haben mögen, eine jüdische Tendenz durchgesetzt, die Würdigung des Nebeneinander – ist doch selbst in der Hebräischen Bibel "die Nebeneinanderstellung verschiedener Versionen derselben Geschichte ein bekanntes Phänomen",²¹¹ um nur an die beiden Schöpfungsgeschichten am Beginn der *Genesis* zu erinnern oder an das Nebeneinander von Büchern *der Königreiche* (1Sam-2Kön) mit den großenteils aus Reprisen bestehenden *Paralipomena* (hebr. unpassend *Chronik*). Dass es pro Epoche nur *einen* Propheten, zugleich Geschichtsschreiber, gegeben haben soll, ist eine Vereinfachung, die Josephus (*C.Ap.* 1, 37-42) seine römischen Leser glauben machen will. Sie entspricht römischen Gepflogenheiten,²¹² hat aber im Endeffekt eher die Christen beeindruckt als das gleichzeitig aufblühende rabbinische Judentum. Und selbst im Christentum entschied man sich, was Jesus-Berichte betrifft, für die Vielheit.

7.0.2 Die *minor agreements*: Eine Erklärung

Die Antwort auf die Frage nach dem Zustandekommen der *minor agreements* ist jetzt, dass Mt sowohl aus Mk wie aus Lk borgt. Er folgt teils Mk, teils Lk; in letzterem Falle ergeben sich die kleineren Übereinstimmungen. Der Mt-Autor hatte also auf die Mk-Stoffe doppelten Zugriff;²¹³ das ist es, was die Analyse bisher erschwerte. Ebenso klar sind aber auch, wenn man nur sehen will, seine Rückgriffe auf Lukas.²¹⁴

²⁰⁹ Als Vorläufer, den Hengel nicht erwähnt, sei genannt: Wade, *The Documents* (Bibliographie: NT). Dort 326 beginnt Mt hinter Lk.

²¹⁰ Dieser Name aus Mk 3,18 wird in Mt 10,3 mit dem Zusatz "der Zöllner" versehen, Rückverweis auf 9,9, wo dieser Zöllner, unter Änderung seines in Mk 2,14 par. (Lk) genannten Namens "Levi" in "Matthäus", seine Berufungsgeschichte erhält. Sie mag den früheren Beruf des tatsächlichen Autors widerspiegeln; und jedenfalls ist das in Mt 9,13 folgende Lieblingszitat Hos 6,6 das theologische Programm des Autors: Christentum auf der Basis einer nicht als Ritual, sondern als Ethik verstandenen Tora.

²¹¹ So Silke PETERSEN in ihrer noch unveröffentlichten Habilitationsvorlesung, Hamburg 29.6.2005.

²¹² D. MENDEL: "The formation of an historical canon of the Greco-Roman period", in: J. SIEVERS/ G. LEMBI (Hg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJ.S 104), 2005, 3-19.

²¹³ Beispiele direkten Zugriffs des Mt auf das Mk hat schon Eusebius in seinem 6. Kanon aufgeführt (*NT Graece*, ed. Aland etc., S. 88*), darunter etwa Mt 4,12.17-22 < Mk 1,14-20 (Lk: –); Mt 13,31-35 < Mk 4,30-34 (Lk: nur 13,18f); Mt 14,22-16,11 < Mk 6,45-8,21 (Lk: nur 11,16.29). – Wie Mt auf Mk und Lk zugleich zugreift, lässt sich etwa an Mt 12,46-50 par. Mk 3,31-35 par. Lk 8,19-21 erkennen, insbesondere an dem *minor agreement* εἰς τὴν κασίν Mt 12,47 par. (Lk): Hier hat Lukas verkürzt; der Mt-Autor folgt ihm bis zu der besagten Stelle, füllt dann aber aus Mk wieder auf.

Dass der Mt-Autor das Lk kannte, wollten bisher nur wenige glauben angesichts großer Divergenzen, angefangen bei den Genealogien (Mt 1,1-17 ≠ Lk 3,23-38).²¹⁵ Doch lassen gerade diese sich mit dem konventionellen Charakter *aller* antiken Genealogien erklären. Antike Genealogien, so sahen wir schon, sind Vorschläge, keine Faktenaussagen (oben 5.0; 5.2).

Irritierend bleibt im Lk die Angabe, "viele" hätten schon "einen Bericht verfasst" von gleicher Art (Lk 1,1). Davon kennen wir nur jetzt nur noch das Mk und die Logienquelle. Lukas' Angabe erweist sich als übertrieben; doch sind solche Hyperbeln in literarischen Vorworten nicht ungewöhnlich.²¹⁶ Die mt. Alleingänge hingegen erklären sich aus dem sehr gehobenen Selbstbewusstsein des Mt-Autors bzw. jener Gruppe, die das Buch unter dem Namen "Matthäus" herausgab²¹⁷ – in sicherem zeitlichem Abstand vom Tod des damit Gemeinten. Er präsentiert sich (oder wird präsentiert) als christlicher Schriftgelehrter, der "Altes und Neues" aus seinem Schatz hervorzuholen weiß: Mt 13,52. Das Mk und Q gehören fast ganz zu diesem Schatz; Lk immerhin in Auswahl (hierzu 7.5).

Man wird sich also an den Gedanken gewöhnen müssen, dass Matthäus bzw. seine Schule nicht alles gut fand, was Lukas vertrat, insbesondere nicht die Botschaft von der geschenkten Gerechtigkeit, wie sie in vielen seiner Sondergut-Perikopen enthalten ist (s.u.). Die bleibt nunmehr umso klarer das Anliegen des Lukas und mag ihn fürderhin mit Paulus verbinden.

7.0.3 Das Tissotsche Paradox

Als Anlass zu einer Gegenprobe des soeben Gesagten diene uns eine Beobachtung von Yves Tissot,²¹⁸ die bisher unerklärlich war: Wie kommt es bei den Synoptikern, dass in der Reihenfolge der Perikopen da, wo die Mk-Reihenfolge von Mt verlassen wird, Lk sie aufgreift und umgekehrt? Es ist, als hätten sie sich verabredet: Mk 1,14-20 wird von Mt übernommen, während Lk die Hauptsache verstellt; Mk 1,21-3,6 wird von Lk übernommen, während Mt das Meiste verstellt. Und so oftmals im Weiteren: Mk 4,30-34 wird von Mt übernommen, Mk 4,35-5,43 von Lk, Mk 6,1-6 von Mt, Mk 6,7-13 wieder von Lk. Der jeweils andere Seitenreferent verstellt es oder lässt es aus.

Folgende Antwort wäre nun zu erwägen: "Matthäus" als dritter hat seine beiden Vorgänger vor sich, ist mit Lk theologisch unzufrieden (zu viel Paulinismus) und *korrigiert Lk aus dessen Vorlage, Mk, bei teilweiser Übernahme dessen, was Lk*

²¹⁴ Nur ein Beispiel, zitiert wegen seiner Ähnlichkeit zu Joh 9,14ff (§ 37f): Jesu Sabbatverletzung (wenn es eine ist) in Mt 12,1-8 ist *nicht* aus Mk 2,23-28 übernommen (dessen V. 27 überhaupt Sondergut bleibt), sondern aus der kürzeren Fassung Lk 6,1-5, und "Matthäus" fügt einen selbst gefundenen Schriftbeweis ein sowie sein Lieblingszitat Hos 6,6. – Man könnte Dutzende weiterer Beispiele anfügen bis hin zur Erwähnung Galiläas in Mt 27,55 (< Lk 23,49); direkt danach springt "Matthäus" zurück zu Markus.

²¹⁵ Diese mögen Johannes zu seinem Kommentar herausgefordert haben: "Das Fleisch nützt zu nichts" (6,63 § 25; s.d.).

²¹⁶ In Joh 3,2 (§ 15) sagt Nikodemus zu Jesus: "Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust", und er hat gerade erst deren zwei (im kanonischen Text sogar nur eines) vollbracht.

²¹⁷ Dass ein christlicher Lehrer dieses Namens in der Zeit der Claudier lebte und wirkte, kann gerne angenommen werden; dann ist er aber nicht unmittelbar der Autor.

²¹⁸ Sie stammt von Pastor Yves TISSOT, Nidau b. Biel, bisher unveröffentlicht. Ich bedanke mich bei Herrn Tissot für die Überlassung seiner Liste für einen über Jahre geführten kritischen Dialog.

Umstellen solcher Perikopengruppen, die auch Lk schon zusammengruppiert hatte. Seine Strukturvorbilder sind sowohl Mk als auch Lk – wohingegen klar ist, dass Lk für seine "Reise nach Jerusalem" (Lk 9,51-18,14, auch "große Einschaltung" genannt) kein Vorbild hatte als allenfalls Mk 10. Zusätzlich hat Mt eigenes Sondergut einzubringen.

7.0.4 Zur Entstehung der synoptischen Evangelien

Das bisher Gesagte dürfte endlich der Schlüssel sein zu diesen und all den anderen bisher beobachteten *minor agreements*. Oder auch umgekehrt: Wer nun noch an der Priorität des Matthäusevangeliums gegenüber dem Lk festhalten möchte oder auch nur an seiner Unabhängigkeit vom Lk, möge versuchen, die obige Liste zu deuten! Es wird nicht gehen, ohne dass man zusätzliche Hypothesen aufstellt, etwa über Wandlungen einzelner Evangelien zwischen früheren und späteren Stufen ihrer Entwicklung: Dergleichen brauchen wir hier für die Synoptiker nicht. Für das Joh hingegen wird man nie ohne solche Hypothesen auskommen.

Tabellarisch dargestellt und bis zum Joh fortgeführt, stellt sich das Gesagte so dar:

Markus schreibt aufgrund mündlicher

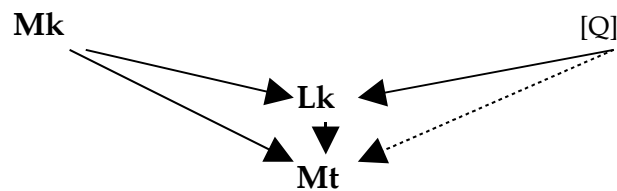
Überlieferung;

	Lukas	kennt	Mk	+	Q	+	S(Lk);
Das Mt	kennt	Lk	+	Mk	(+ Q?)	+	S(Mt);
Joh I	kennt	Mt	+	Lk	+	Mk	(+ Q??) + VNT.

Die separate Kenntnis von Q durch Johannes ist weder zu erweisen, noch ist das wichtig; immerhin hat Q, zumindest in der Vermittlung durch Lukas, starken Einfluss ausgeübt z.B. auf Joh 17 (hier § 74f). Gedeht wird der Vergleich erst durch ein anderes Element: Das VNT ist für das Joh bedeutender als das jeweilige Sondergut für Lk und Mt, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch, weil es strukturbildend wirkt. Der joh. Erzählfaden stammt ja größtenteils aus dem VNT, und nicht etwa aus Mk und seinen Ablegern. Die Überarbeitung (Joh II) hat dann keine eigenen Quellen mehr. Im Gegengeil; bisheriges Wissen verfällt schon wieder. Zeitlich gesehen, folgen sich also Mk, Lk, Mk und Joh in 10- bis 20-jährigen Abständen – was völlig ausreicht zur Verbreitung jedes dieser Evangelien bis in die wichtigsten christlichen Missionsgebiete. Jeder kennt seine Vorgänger, und es gibt keine Rückkopplungen an bereits formulierte Texte, sodass sich diese etwa ändern würden. Wir brauchen den "größten anzunehmenden Unfall" paralleler Textüberlieferungen, nämlich die *interfluentiality*, nicht vorauszusetzen. Im Sinne einer Ökonomie der Hypothesen ist dies ja wohl die akzeptabelste Lösung. Von jedem Text kann nunmehr gesagt werden, wer ihn von wem hat.

Wenn also je ein Evangelist aus zwei Büchern eines zusammenschrieb, wie das Umschlagbild dieses Kommentars es darstellt, so ist es, genau besehen, der Mt-Autor gewesen – angenommen, Q war noch mündlich; sonst war es bereits Lukas. Johannes hingegen hatte, außer dem wohl immer noch mündlichen VNT, nicht weniger als drei Evangelien zur Verfügung.

Um nun das Gewonnene als Stemma darzustellen, beziehen wir die Traditionsblöcke ein, die vermutlich noch keine festgelegte Endform hatten: die Quelle Q und das VNT.²²³ Das ergibt zunächst für die drei Synoptiker folgendes Schema:



Legende:

[...] aus späterer Verwendung rekonstruierter Text

punktierte Linie: Einfluss weniger sicher bzw. weniger direkt

Die "unabhängige" Benutzung einer Logienquelle durch Lukas und den Mt-Autor ist nun nicht mehr leicht zu beweisen; wir haben sie nur mit einer Strichlinie angegeben. Wenn wir dennoch weiterhin eine Quelle Q annehmen, dann v.a. deswegen, weil sie einen gegenüber dem Lk eigentümlichen Charakter hat, mehr noch als das VNT gegenüber Joh I. Sie ist innerhalb des Lk. Sonderguts dessen Hauptanteil und bildet eine in ihrem früheren Zusammenhang noch einigermaßen erkennbare Kette von Perikopen. Q ist also für Lukas das, was das VNT für Johannes wurde, ein Leitfaden, an dem sich sonst Gehörtes oder Selbstformuliertes anknüpfen ließ. Hierbei hat sich Johannes stilistisch stärker an seine Vorlage gehalten. Diese ihrerseits behauptet sich jedoch und bleibt erkennbar durch ihre Strukturierung anhand der zwei Reisen Jesu.

Soviel zum bleibenden Sinn der Q-Hypothese für das Verständnis des Lk Sie bleibt auch ohne Bestätigung durch Mt sinnvoll. Was also den Mt-Autor betrifft, so kann man, wenn man will, weiterhin annehmen, dass er selbstständige Kenntnis des Q-Gutes hatte; in welchem Umfang, das bleibe offen. Beispielsweise dürften die beiden großen Gleichnisse "Q" 14,16-24 und "Q" 19,12-27 schlichtweg Lk-Texte sein, die Mt adaptiert hat. – Jedenfalls werden wir uns nicht für eine *schriftliche* Quelle Q verkämpfen und schon gar nicht für ein "Logien-Evangelium".

7.0.5 Der Ehrenplatz des Mt

Ergebnis dieser Vorüberlegungen ist also, dass die Reihenfolge der Entstehung der Evangelien nur unter Verzicht auf eine innersynoptische Mt-Priorität näher bestimmt werden kann. Die Vorteile dieser neuen Chronologie sind zahlreich; sie werden überall da sichtbar werden, wo die Entwicklung einer Auffassung vom Mk über Lk zu Mt verläuft: vgl. unten zu 1,21 (§ 3) u.v.a.m, überhaupt die in diesem Kommentar aufgetragenen Mt-Parallelen. Stets wird sich zeigen, dass das VNT mit Q und mit Mk zeitlich (d.h. entwicklungsmäßig) etwa gleich liegt, wohingegen das Joh I bereits jünger (d.h. elaborierter) ist als alle synoptischen Überlegungen.

Von hier aus hätte es nahe gelegen, das Joh zum kirchlichen Hauptevangelium zu machen. Sollte dies die Hoffnung seiner ephesinischen Herausgeber gewesen sein, so

²²³ Anderes Vor- und Außerkanonische wie der Papyrus Egerton (oben 1.2) kann ausgeschlossen werden, im Sinne einer Ökonomie der Hypothesen. Einzig das *Thomasevangelium* könnte einige echte Logien Jesu aufbewahrt haben, die freilich ihres eventuellen narrativen Kontextes verlustig gegangen sind.

hätten sie freilich die Autorität Roms unterschätzt als Zentrale nicht nur für missionarische, sondern auch für dokumentarische Aktivitäten. Auch orientierte man sich bereits nach der Vergangenheit und versuchte, Augenzeugen des Lebens Jesu (und nicht nur Zeugen seiner Auferstehung) dingfest zu machen. Da konnte denn der in diesen Rang rückversetzte Lieblingsjünger nur noch neben dem durch Markus vertretenen Apostelfürsten Platz nehmen, in Gesellschaft jenes Zöllners, der eine Kirche nicht aus Philosophen, sondern aus Büßern symbolisierte. Dessen Zeugnis, rückdatiert durch Eintragung seiner Person in den Zwölferkreis, wurde das kirchliche Hauptevangelium.

Das führt uns zurück auf die Frage, warum der Mt-Autor, wenn er denn bereits zwei Vorlagen hatte, so vieles aus Lk, wenn er es denn gekannt hat, beiseite ließ. Die Antwort besteht in der Umkehrung der Frage. Wie tief sein Tadel an gewissen Lk-Passagen gewesen sein muss, lässt sich an deren Fortbleiben ermessen. *"Matthäus"* hat das Lk zensiert. Prüft man die Auslassungen inhaltlich, findet man die Perikopen von der "billigen Gnade" davon betroffen, z.B. sein Kap. 15 außer V. 4-7, sein Kap. 18 bis V. 14: Die haben dem Evangelisten eines Judenchristentums, das gerechter sein wollte als die Pharisäer, offenbar nicht zugesagt.²²⁴ Es ist eine Ironie der Geschichte, wenn die Kirche aus den Heiden, die ihm darin nicht folgte, ihn dennoch (apologetisch?) zum ersten Evangelisten beförderte. Hauptmotiv dafür mag die gelungene, d.h. allseits rezipierte apostolische Pseudepigraphie sein.

Von Seiten der Großkirche aber war es ein geschickter Zug, *alle* Evangelien aufzubewahren und sie, was ihre Besonderheiten betrifft, sich aneinander abscheifen zu lassen. Dem Judenchristentum aber, das sich – nach Markus und Lukas – hier erstmals zu Worte meldet, typischerweise nicht mit einer Autorenmeinung *à la grecque*, sondern mit einer Apostellehre, wird durch Aneignung dieses Evangeliums die Kritikerrolle genommen. Indem die Großkirche das Mt zum Hauptevangelium der kirchlichen Vorlesepraxis erhebt, macht sie das metaphorische Verständnis seiner legalistischen Passagen zur Selbstverständlichkeit, da man die eigene, von mosaischem Ritual unbeeinflusste Lebensweise natürlich fortsetzt. Mit den Worten des "Matthäus" schmückt man ein Leben in der Freiheit eines Paulus.

Und Johannes? – Bei ihm ist wenig mt. Einfluss zu spüren, vertritt er doch seine ganz eigene, unrituelle Art von Judenchristentum. Sicherlich war er von Q beeindruckt, wie das große Gebet in Kap 17 (< Q 10,21f) erweist, ohne dass man daraus folgern müsste, er habe Q je als eigene Tradition gehört oder gar schriftlich in den Händen gehabt. Letzteres nehmen wir nicht an; ersteres hat einige Wahrscheinlichkeit. Für unsere Zwecke aber wird es reichen, eine Q-Kenntnis über die Vermittlung des Lk anzunehmen. Synoptisches hingegen schöpft Johannes v.a. aus Mk und Lk, die er offenbar früh kannte, und in einem geringen, vielleicht noch näher bestimmbar Maß auch aus Mt.

²²⁴ Anderes entfällt aus anderen Gründen. Das allzu archaische, an Zeitereignissen des Zweiten Tempels anknüpfende Lk 13,1-9 lässt er weg. Auch am Problem des ungerechten Reichtums (Lk 12,13-21) ist "Matthäus" nicht so interessiert wie Lukas. Eine weitere Sabbatheilung nach Lk 6,6-11 (<Mk 3,1-6), die er übernimmt, lässt "Matthäus" gegenüber Lk 14,1-6 weg. Die Mahnung zur Demut Lk 14,7-14 ist kürzer gefasst in Mt 18,3f (S). Das zusätzliche Verhör Jesu Lk 23,4-16, in einer Unschuldserklärung durch Pilatus ausmündend, ist kürzer und wirkungsvoller ersetzt durch das Händewaschen des Pilatus Mt 27,24 (S) – wobei sich wieder einmal zeigt, dass "Matthäus" bei Bedarf Geschichte frei erfindet.

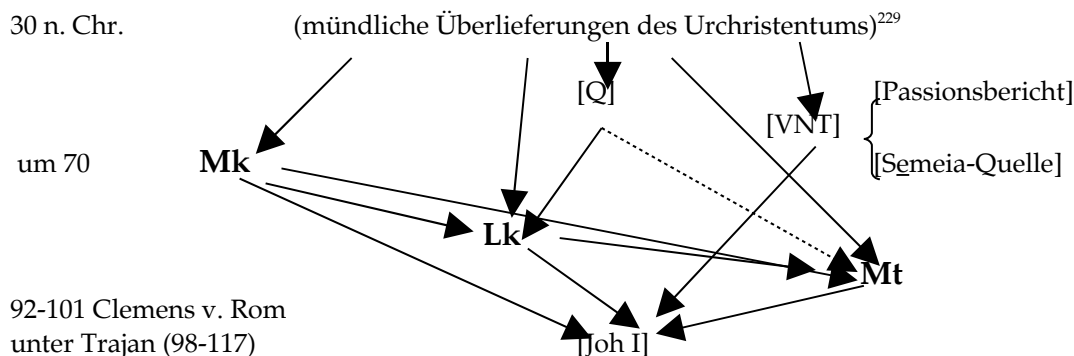
Der Grund aber, warum er dieses letztere nicht zu ersetzen bekam, ist doppelt: Zum einen war bereits entschieden, dass zum Mt auch dessen beide Vorläufer konserviert werden sollten. Zum anderen aber vermag das Joh viele Gebrauchstexte der Kirche nicht zu ersetzen: weder das Vaterunser und die Bergpredigt überhaupt (Mt 5-7), noch die Gemeinderegel (Mt 18) noch den Taufbefehl (Mt 28,18-20). Einzig die Abendmahlsworte hätte man aus 1Kor 11,23-25 bereits gehabt.

7.1 Die Entstehung des Johannesevangeliums im Gesamten der Evangelien

Auf der gelegten Basis können wir uns nun den Komplexitäten des Vierten Evangeliums zuwenden. Die beste Probe einer Entstehungshypothese ist ein Diagramm in Raum und Zeit. Wir verteilen die Komponenten des Joh und seines literarischen Umfelds auf ein raum-zeitliche Schema. Mk steht hierbei nur an *einer* Stelle, obwohl einzelne Passagen²²⁵ einen elaborierteren Zustand aufweisen als bei Lk und Mt und mithin auf Nacharbeiten schließen lassen, ehe der Text kirchlich fixiert wurde.²²⁶ Geringe Veränderungen bei der kirchlichen Indienstnahme der Texte sind nicht auszuschließen, sind aber selten genug, um das hier gegebene Bild nicht zu stören.

7.1.1 Raum-zeitliches Diagramm

Geben wir also ein Diagramm der urchristlichen Überlieferungen in ihrer Gesamtheit. Andeutungsweise ist die hier gewählte Anordnung sogar eine räumliche, wenn man denn das Mk in Rom (Westen) links lokalisieren darf²²⁷ und das Mt als Beitrag aus östlicher Richtung, nämlich vom halbsemitischen Rand der mediterranen Kultur (man sagt meist: Syrien), rechts. Lukas ist vermutlich Grieche,²²⁸ und die Johannesschule hat ihren Sitz in Ephesus.



²²⁵ So in Mk 14,58 das Wort $\alpha\gamma\epsilon\iota\omega\pi\omega\iota\upsilon\eta\tau\omicron$. Vgl. das Schwanken der Zeugen bereits in Mk 1,1c (Gottessohntitel nachgetragen?). Der vorhin genannte Nikolaus Walter vertritt hierzu eine Proto-Mk-Hypothese. Zu dieser s. W. L. PETERSEN (Hg.): *Gospel Traditions in the Second Century*, 1989; darin bes. die Beiträge von H. Köster und F. Wisse.

²²⁶ Mit ähnlichen Überlegungen könnte man auch späte Texte des Mt, etwa den Missionsbefehl Mt 28,18-20 (den zu kennen der Apg viel Apologetik erspart hätte), als kirchliche Zutat ansehen, würde damit aber stärker in die literarische Struktur eingreifen.

²²⁷ Selbst aber ist er, wie sein bescheidenes Griechisch erweist (bei allen Anzeichen von Intelligenz, ja Raffinesse), nicht griechischsprachig von Geburt, auch nicht lateinsprachig (auch dann hätte er differenziertere Verbformen), sondern eher ein Semit, allerdings sicher kein Judäer und auch kein Galiläer oder sonst "Judäer" im weiteren Sinne: Für das eine reicht seine Ortskenntnis nicht aus und für das andere nicht seine Kenntnis jüdischer Feste und Gebräuche. Seine Semitismen sind Septuagintismen, und seine Latinismen lassen auf den Wirkungsort Rom (der Tradition entsprechend) schließen. Die Bezeichnung "Syrophönizierin" in Mk 7,26 S ist jedenfalls nach Meinung der Fachleute aus römischer Sicht gewählt.

²²⁸ Für ihn kommt der heiße Wind aus dem Süden (nicht dem Osten): Lk 12,55.

²²⁹ Darunter Kerygma-Formeln, Vorlage von Mk 13, Abendmahlsparadosis, "Urpassion" (Mk 15) und Einzellogien (Agrapha; manches in *EvThom.*). Als möglicher Informant des VNT kann der "Bekannte des Hohenpriesters" (Joh 18,15f) eigens erwähnt werden.

unter Hadrian (117-138)

Joh II



gegen Mitte des 2.Jh.

p52

ab Mitte 2.Jh. Erwähnungen bzw. Benutzungen des Joh bei Papias, Polykarp, Theophilus, Irenaeus

später im 2.Jh.

p90

um 200

p66

Einfügung von Joh 8,1-11 ins Joh II²³⁰

3.Jh.

p75, p45, p106, p107, p108, p109 u.a.

Zu den Datierungen: Im Falle des VNT kann, da wir es eher für mündlich halten, eine Zeit nur sehr ungefähr angegeben werden: Der Passionsbericht (PB) scheint früher textlich (relativ) fixiert worden zu sein als die "Zeichen"-Erzählungen, genannt "Semeia-Quelle" (SQ). Was Joh I und II betrifft, so scheint ihr Unterschied auf diesem Schema nicht bedeutend zu sein; ja er sieht verzichtbar aus, da nur wenige mt. Einflüsse hinzukommen (s.u. 9.7.4). Doch ist heuristisch nicht Fortnas Rekonstruktion des VNT, sondern die hier vorgelegte Rekonstruktion des Joh I auslösend gewesen für die Aufstellung dieses Modells. Das Joh I behält darin seine Bedeutung als Nachweis der Selbstständigkeit der joh. Überlieferung bis in die Zeit Trajans. Wörtliche Übernahmen aus den Synoptikern finden sich erst im Joh II – und dann natürlich in handschriftlichen Varianten, welche die synoptische Angleichung, ob bewusst oder nicht, fortsetzen.

Hier sind nun – wohl erstmals in der Forschungsgeschichte – die literarischen Beziehungen der vier Evangelien unter sich komplett erfasst. Jeder Vers jedes Evangeliums kann hier platziert werden; auch wird es selten zwei gleichgute Möglichkeiten geben. Die *minor agreements*, die bisher jede synoptische Theorie sprengten, sind kein Problem mehr dank ihrer Rückführbarkeit auf Lk Und warum der Mt-Autor aus Lk so viel fortlässt, haben wir auch erklärt: Es sind die Perikopen über die "billige Gnade", denen er ein Judenchristentum der Gerechtigkeit *auch* aus den Werken entgegensetzt.

7.1.2 Zur Ökonomie der Hypothesen

Dieses Schema mag zunächst kompliziert aussehen, jedoch gibt es kein einfacheres (es sei denn als Teilschema), und es umfasst immerhin gut 100 Jahre innerchristlicher Kommunikation. Ja man muss sich fragen: Können die Verhältnisse überhaupt so einfach liegen? Das Schema ist nämlich weit einfacher, als sich *a priori* vermuten ließe; wir machen die unwahrscheinliche (wenn auch nicht unbeweisbare) Annahme, dass die joh. Traditionslinie sich in all der Zeit *rein rezeptiv* entwickelt: Sie gibt nichts ab an die anderen. Ist das überhaupt glaubhaft? Wahrscheinlicher *a priori* wäre doch die Wechselwirkung, wenigstens durch mündlichen Austausch unter reisenden Christen, und damit die Verwischung der Übermittlungslinien bzw. die

²³⁰ Der älteste materielle Beleg für diese Perikope, angeschlossen über den (in Familie ff2 fehlenden) Flickvers 7,53, ist Cod. D und die (jedenfalls vorkonstantinische) lateinische Überlieferung. – Der älteste für Joh 21 (schon in seiner Joh-II-Fassung) ist p109 (3.Jh.).

Notwendigkeit, die Pfeile auch in Gegenrichtung laufen zu lassen – und dann stets mehrmals, als Rückkopplung (Paul Andersons *interfluentiality*).

Dass dem gerade im Blick auf die joh. Tradition nicht so ist und dass das Schema einfacher ist, als zu erwarten war, muss erklärt werden und kann es auch, sofern wir nur hinzunehmen, was über Johannes, den Senior, und seinen Umkreis wissen.

Fassen wir es zusammen:

– Johannes hat, nach dem Durchqueren des jüdischen und syrischen Kulturraumes, sich in Ephesus angesiedelt und dort offenbar eine *stabilitas loci* gewahrt und ist selbst nicht mehr gereist (vgl. 2.3Joh). Erst dort, und *nach* Ignatius, hat er den Rang eines herausragenden Lehrers erlangt.

– Andere Christen Kleinasiens sind sicherlich gereist; doch scheint keine Person von Rang unter ihnen gewesen zu sein. Ignatius konnte Kleinasien durchreisen, ohne auch nur einen einzigen christlichen Lehrer in seinen Briefen grüßen zu müssen. Vielmehr lässt er sich die lokalen Bischöfe und sonstigen Amtsträger kommen (gelegentlich nennt er, nach dem Präskript, auch Namen: *Trall.* 1; *Magn.* 2), und er vermehrt sie wie Schulkinder. Er hält Visitation unter Gemeinden, als deren Oberbischof er sich aufspielt, und die lassen es sich gefallen und bewahren seine Briefe zur Abschrift auf. Dies ist ein höchst merkwürdiger Befund, der auf ein lange Zeit unbemerktes In-sich-Ruhen des Johanneskreises schließen lässt. Die Lebensweise des Seniors, so wie wir sie erschlossen haben, war danach.

7.2 Phasen der Entstehung des Neuen Testaments

7.2.1 Gesamtschema

Etwas vereinfachend können wir von einer Entstehung des Neuen Testaments in drei unterschiedlichen Phasen sprechen:

PHASE A: ZEIT DES ZWEITEN TEMPELS

ca. 50 (Entstehungsdatum)	Paulusbriefe	[Q]	[PB]	
				Hebr
um 70	Mk		[SQ]	

PHASE B: VON DER TEMPELZERSTÖRUNG BIS TRAJAN

		Lk, Apg		
		Veröffentlichung des Corpus Paulinum einschl.		
	Deuteropaulinen			
	Mt			1Petr
(92-101)	1Clem ²³¹			
um 110	Jak			Ignatiusbriefe
vor 117 (Entstehungsdatum)		2.3Joh; [Joh I]		

PHASE C: AB HADRIAN

Joh II; 1Joh

²³¹ Er zitiert bereits aus Paulusbriefen und aus dem Hebr, auch aus den synoptischen Evangelien, nicht aus Joh.

Das Weitere gehört dann schon der Kanonsbildung an: Bis bzw. durch Irenaeus (ca. 180) erfolgte die Etablierung des Vier-Evangelien-Kanons; auch was man von den vorhandenen Episteln und Apokalypsen fortan gottesdienstlich verwenden wollte, wurde um diese Zeit festgelegt, mit einigen, hier nicht interessierenden Unschärfen. Der Einschnitt zwischen Phase A und B ist evident. Es ist nicht zuletzt das Ende der Tempelhierarchie, mit welcher, nach Joh. Zeugnis, Jesus sich anlegte. Der Einschnitt zwischen Phase B und C besteht im Ausschluss der Christen aus dem synagogalen Judentum.

Das kanonische Joh partizipiert nach diesem Modell an allen drei Phasen; das hat sein historisches Verständnis bisher schwer gemacht. Bisher war ja die gesamte Leben-Jesu-Forschung (zu schweigen von dem noch gewagteren Unternehmen, nach Jesu "messianischem Bewusstsein" o.ä. zu fragen) verhindert durch das missliebige Paradox, dass die älteste überlieferte Quelle – Mk – aus dem weitesten, die jüngste aber – Joh – aus dem geringsten Abstand zu den Orten des Geschehens geschrieben ist. Diese förmliche Überkreuzung von Orts- und Zeitkriterium machte jede Zuschreibung dieses oder jenes Details an Jesu eigenen Lebenslauf willkürlich.²³² Nunmehr kann diese Arbeit neu begonnen werden.

7.2.2 Bemerkung zur Frühdatierung des Hebräerbriefts

Die hier vorgeschlagene Frühdatierung des Briefs *An die Hebräer* (sc. von Rom), die in 4.9 schon anklang und von Thomas Witulski näher begründet werden wird,²³³ ist für das Folgende zwar nicht von tragender Bedeutung, aber doch interessant für die chronologische Ordnung eines Wortfeldes und einer Phraseologie (noch ist es keine Terminologie), die zwischen den Judenchristen Kleinasiens und denen Roms eine über Generationen währende Kontinuität darstellt.²³⁴ V.a. die katholische Forschung früherer Jahrzehnte (Ceslas Spicq, François-Marie Braun) war bereit, diese Kontinuität zu sehen. Akzeptieren wir die hier vorgeschlagene Datierung, so lässt sich eine Verzweigung von paulinischem und "johanneischem" Denken schon von Anfang an feststellen – wie ja auch wahrscheinlich ist, wenn Paulus selbst den Römern ihre angestammte Lehrart (ihren τυπο "didach'", Röm 6,17) zubilligt. Was nun den Hebr im Besonderen angeht, dieser bereits in *1Clem.* 36,2-5 zitierte²³⁵ Traktat wirkt in seiner rhetorischen Spache "spät", was aber durchaus kein Zeitkriterium ist, so wenig wie seine Stellung im Kanon als Anhang der Paulusbrieft. Nur über den Bildungsgrad seines Autors (oder seiner Autorin) ist damit etwas gesagt. In den ältesten Textzeugen begleitet der Hebr nicht selten den paulinischen *Römerbrief* – Hinweis auf gemeinsame Adressaten – und ist wohl gleichzeitig mit

²³² Ein illustres Beispiel ist R. BULTMANN: *Jesus* (1926 u.ö.), der im Großen und Ganzen Mk folgt, aber Q-Stellen hineinmischt. Andere Autoren machen es eher umgekehrt, in unterschiedlichen Proportionen, je nach Geschmack. Die Benutzung des Joh ist meist noch viel eklektischer.

²³³ In den "Münsteraner Judaistischen Studien", Bd. 21 (vorgesehen).

²³⁴ Sollte Apollos auch hier eine Rolle gespielt haben, wäre sogar Alexandrien beteiligt: ein ökumenisches Dreieck.

²³⁵ Man datiert den *1.Clemensbrief* unter Domitian (81-96 n.Chr.), was durchaus passt; doch vorsichtshalber sei die Rückfrage notiert, ob diese Datierung nicht von der angeblichen Christenverfolgung unter Domitian abhängt: Dann lässt man sie lieber offen.

dem Corpus Paulinum veröffentlicht worden.²³⁶ Theologisch ist er erst ein Embryo, ein tastender Versuch, der viele Sprachregeln des nachmaligen Christentums noch nicht kennt.

Sein Zweck scheint zu sein, die römischen Judenchristen (*Hebraioi*) von einer Rückkehr ins Judentum abzuhalten. Die Erschütterung des Krieges v.J. 66-70 n.Chr. ist noch nicht zu merken. Die theologische Überbietung des Tempelkults hat umso mehr Sinn, wenn wir annehmen, dass dieser Kult noch in Gang war und eine Referenz für jüdische Identität darstellte. Insbesondere Hebr 8,13 würde anders lauten, wenn der Tempel nicht mehr stünde. Mithin wird auch klar, dass das Problem der zweiten Buße, das so vielen Auslegern Mühe bereitet hat, noch nicht das des Hebr selbst ist. Sondern: Man nimmt kein zweites Mal in die Kirche auf, wer wieder ins Judentum zurückgekehrt ist. Das ist, wenn es denn stimmt, ein wertvoller Hinweis auf Suchbewegungen im 1.Jh., wie sie zahlreich gewesen sein mögen, ehe die große Trennung kam.

8. Literarische Würdigung des vorjohanneischen nichtsynoptischen Traditionsguts (VNT)

Wir kommen nun auf das Vorjohanneische gesondert zu sprechen und werden ab jetzt jedesmal, wo wir in diese sonst nicht bekannte Vorzeit der joh. Überlieferung eintauchen, eine besondere Schriftart benutzen. So dann auch im Kommentar.

8.0 Das VNT als schriftliche Quelle

Nach Joh 20,30-31a (lt. Fortna ein VNT-Text), wo bereits von einem "Buch" die Rede ist, hätte das mündliche Evangelium des Johannes eine schriftliche Vorstufe gehabt, ein Dokument, das der Senior in seinem Unterricht zitierte und aus Eigenem anreicherte. Dieser unerwartete Befund – Rückkehr zur Mündlichkeit – erklärt sich aus dem konventionellen Charakter des VNT einerseits und dem unkonventionellen des Joh I andererseits (oben 5.6.3). Bei alledem ist das VNT natürlich kein Block; es hat eine längere Entstehungszeit hinter sich als die übrigen joh. Schichten. Gelegentliche Spuren davon, wie es sich in seiner Entstehung noch gewandelt hat, werden wir aufgreifen, wo sich die Möglichkeit anbietet, etwa zu 1,41 § 6.²³⁷

Ein erster Teil des VNT mag zu Papier gekommen sein als Reaktion auf Mk, nämlich als Zusammenstellung derjenigen fünf "Zeichen", die nicht bei Mk stehen (nämlich 1, 3, 5, 6 und 7 in der joh. Reihenfolge). Das ist alles nicht mehr nachprüfbar. Papias Kritik, das Mk habe nicht die richtige Ordnung, kann schon auf eine derartige Vorstufe des nachmaligen Joh I gestützt sein. Jedenfalls ist das Joh II nicht der Maßstab, da Papias sich ausdrücklich auf die mündliche Lehre beruft. Auch was er eventuell vom VNT kannte, gilt ihm nur als solche.

8.1 Gesamteindruck vom VNT

8.1.1 Der judenchristliche Charakter

Fortna zählte das VNT unter die frühesten Selbstdarstellungen des Judenchristentums. Allerdings hat man den Grad der Hellenisierung seither zu Recht

²³⁶ Seine Wirkung beginnt jedenfalls nicht vorher. Auch das verstärkte den (irrigen) späten Eindruck: Er wird im NT nicht zitiert.

²³⁷ Unten zu 1,27 (§ 5); 1,41 (§ 6) und Rückblick, Thema 4.2.

höher eingeschätzt. So scheint die Auseinandersetzung mit Täuferjüngern doch wohl in Ephesus den Text bereits mitgeprägt zu haben.²³⁸ Eine etwaige Binnendifferenzierung innerhalb des VNT ändert den Eindruck eines bereits "akkulturierten" Textes kaum. Die beiden Hauptbestandteile, die "Semeia-Quelle" (SQ) einerseits und der "Passionsbericht" (PB) andererseits, enthalten nichts, was uns zur Annahme verschiedener Trägergruppen oder Entstehungszeiten veranlassen würde. Höchstens könnte man den Eindruck haben, dass die SQ stärker stilisiert und individual-historischer Züge beraubt ist als der PB.

Gemeinsam ist dem ganzen VNT die Unabhängigkeit vom Text der Synoptiker²³⁹ und auch von Denken und Vokabular der Paulusschule. Letzteres ist freilich auch gattungsbedingt: Paulus erzählt fast nicht von Jesus (das tat er nur mündlich: Gal 3,1). Wo er es schriftlich tut, nämlich in der Abendmahlstradition 1Kor 11,23-26 oder der Ostertradition ebd. 15,3-7, sind Unterschiede zu verzeichnen, auf die unser Kommentar wird eingehen müssen.

Versuchen wir eine Bestimmung der religiös-kulturellen Herkunft des VNT und möglichst auch eine Aussage über die Zielsetzung seines frühesten, mündlichen Gebrauchs! Hier ist, was die Semeia-Quelle im Besonderen angeht, schon von Bultmann auf die Frontstellung gegen eine etwaige Täufersekte hingewiesen worden, verbunden mit der Vermutung von Bekehrungsabsichten dieser gegenüber. Moody Smith²⁴⁰ antwortet, dies aufgreifend, vorsichtiger: Es ist noch ein judenchristliches Milieu, und dieses steht in Auseinandersetzung mit den Täuferjüngern. Ihnen gegenüber war von Bedeutung, dass man auf "Zeichen" Jesu hinweisen konnte, die ja auch Zeichen seiner Messianität waren; damit ließ sich der Täufer nicht vergleichen. Der Passionsbericht, was ihn betrifft, könnte von denselben Leuten, aber mit anderer, mehr interner, Absicht formuliert sein.

Inhaltlich gesehen, verbleiben die Aussagen über Christus noch im Rahmen der jüdischen Messiaserwartung was sich mit dem Joh-Prolog dann schlagartig ändern wird; dieser zieht die Folgerungen aus allem seit der Quelle Q Gedachten. Auch fehlt im VNT noch der Ansatz zu einer Rechtfertigung des Heidenchristentums, und die Tora wirft noch kein Problem auf. Weder der *Nomos* noch Mose sind im VNT genannt.²⁴¹ Man bedarf ihrer weder im aneignenden Sinne (Mt) noch in ablehnendem (Joh II). Selbst die Sabbatfrage, so bemerkt Fortna (223), ist in 5,9 und 9,14 [letzteres Joh II] nachträglich hinzugefügt.

Jedenfalls ist die Wichtigkeit von "Zeichen" (sichtbaren Gottestaten) nach der Meinung nicht nur des Paulus (1Kor 1,22; vgl. Mk 8,11f) ein jüdischer Zug; er gehört zur Tradition seit dem an "Zeichen und Wunder" gebundenen Exodus-Bekenntnis. Griechisch dachte man eher, dass die Gottheit sich in etwas Schönerem darstellt, etwa im Kosmos selbst – Ausgangspunkt des Joh-Prologs.

Noch ist die Trennung vom synagogalen Judentum nicht vollzogen, die erst im Joh II in den *aposynagogos*-Stellen beklagt wird.

Was die "Judäer" betrifft, aus denen erst das Joh II die Gegner Jesu machte (s.u. zu § 19), so ist im VNT sogar der einzige andeutungsweise genannte Informant, der

²³⁸ So, Bultmann folgend, Moody SMITH: "The milieu of the Johannine miracle source: A proposal", in: R. HAMERTON-KELLY/ R. SCROGGS (Hg.): *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*. FS William David DAVIES (SJLA 21), 1976, 151-163. Unsere Beobachtung, dass das VNT von *native speakers* des Griechischen kommen muss (8.2.2), verstärkt die These einer ephesinischen Entstehung.

²³⁹ Wir schätzen diese höher ein als Fortna selbst, der immer wieder mit synoptischen Quereinflüssen rechnet. Wir lassen Lektüre der Synoptiker für Johannes und Eintragungen aus den Synoptikern für das Joh II gelten.

²⁴⁰ M. Smith, "The Milieu of the Johannine Miracle source".

²⁴¹ Und wenn sie je vorkamen, dann vermutlich ähnlich marginal wie in der Quelle Q.

"Bekannte des Hohenpriesters" (18,15f § 77f) einer der ihren. Eine Front gegen sie insgesamt oder gegen die Pharisäer (Rabbinen) unter ihnen ist noch nicht errichtet. Der Jesus des VNT ist selber Jude; das wird gegenüber der Samaritanerin (§ 32) ebenso klar wie gegenüber Pilatus (§ 81f). Dies auch kulturell: Sowohl sein eigener Sprachgebrauch ist jüdisch wie auch die Sprache über ihn. Der Gebrauch von Hoheitstiteln für Jesus ist im VNT sparsam, wenn auch nicht so zurückhaltend wie in der Quelle Q. Die nachmaligen oder vielleicht sogar gleichzeitigen Ebioniten hätten mehr über ihn auch nicht gesagt. Am deutlichsten wird für Jesus der Rang des "Messias" (Wort in Umschrift) bzw. "Christus" (Äquivalent nach der Septuaginta) beansprucht, was einem Teil des urchristlichen Kerygmas entspricht, und immerhin kommt auch schon der Kyrios-Titel vor (ab § 97; vgl. Rückblick, Thema 5).

8.1.2 Erzähltechnisches

An den "Zeichen"-Perikopen ist eine gewisse Überraschungstechnik beobachtet worden:²⁴² Alle sieben Mal verhält sich Jesus unerwartet sei es, dass er erst nein sagt und dann doch handelt, sei es, dass er beim Anblick eines Kranken von sich aus die Heilung anbietet. Johannes hat diese Züge verstärkt. Er hat sie nicht erfunden, weiß sie aber wohl auszunützen, wenn er etwa die Wartezeit auf die Heilung des Lazarus durch Dialoge ausdehnt, bis eine Totenerweckung fällig wird. Ein Vergleich der sieben "Zeichen"-Geschichten mit synoptischen Parallelen (Rückblick, Thema 4.2) wird erweisen: Die "Zeichen"-Perikopen können späte Züge tragen und mehrere auslösende Ereignisse Handlungen, aber auch Worte Jesu zu *einem* Erzählzusammenhang verdichten.

Umgekehrt verhält es sich mit dem vorjohanneischen Passionsbericht (PB). Dort ist einfach erzählt, was Johannes sekundär verdoppelt (s.u. zu § 81). Hinsichtlich seiner textlichen Fixierung ist der PB mithin älter als die *semeia*-Quelle, soweit wir diese überhaupt als Block betrachten wollen.

Relevant für die literarkritische Rekonstruktion des VNT ist die Frage, in welchem Maße Erzähldetails, die zunächst überraschen, dann aber noch erklärt werden, in dieser Form ursprünglich sind. Wenn uns ein Name begegnet wie der des Barabbas (Joh 18,40) und uns dann erst erklärt wird, wer das ist (anders verfahren Mk 15,7 parr.), fragt sich: Können wir das für original halten? In der Tat ist der Nachtrag von Erzähldetails schon in der Hebräischen Bibel (nebst ihren Übersetzungen) häufig (z.B. Gen 2,10-14;²⁴³ 41,19.21f; Ex 17,7; Num 25,14f; Jos 2,15; 2Sam 15,8; 1Kön 1,6 usw.)²⁴⁴ und zählt wohl mit zu den Folgen der schlichten hebräischen Syntax, die Satzkonstruktionen mit mehreren Graden von Abhängigkeiten nicht kennt, also ein gedehnteres Nacheinander erzwingt. Auch Lukas, obwohl er zugleich griechischer Literat ist, pflegt diesen Stil.²⁴⁵ Johannes hingegen ist derjenige, der lieber zu Prolepsen greift, als sich etwas für später übrig zu lassen.

Gültig bleibt die alte Erzählregel, dass Dialoge, auch wenn mehr als zwei Teilnehmer dabei sind, in eine Folge von Zwiegesprächen aufgegliedert werden. In einer Situation wie 18,28-19,16, dem Dreieck Judäer-Pilatus-Jesus, muss jeweils einer

²⁴² Reinhartz, "Expectations" 63-67.

²⁴³ Hier zugleich als Homogenitätsfrage an den Text. Nachträge können, zumal wenn sie von anderer Hand stammen, nachträgliche Deutungen sein: So wird die unwahrscheinliche Geschichte von Jakobs Verfahren, gefleckte Lämmer zu erhalten (Gen 30,37-43), zur Vision umerzählt in Gen 31,10-12, eine halbe Entmythisierung.

²⁴⁴ Im NT vergleichbar: Lk 8,29b; 24,10.18; Apg 17,7 u.a.m.

²⁴⁵ Siehe A. DAUER: *Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des Lukas* (Athenäum Monografien, Theologie, 79), 1990. Seine Beispiele sind Lk 1,13; 4,23; 7,24.33.44b-46; 9,9.40.49 u.a.

schweigen was Johannes durch wiederholte Ortsangaben (Praetorium vs. Öffentlichkeit) in eine Pendelbewegung des Pilatus ausgestaltet hat, nicht ohne psychologischen Effekt (der Ruhepunkt ist Jesus).

8.2 Die Sprache des VNT. Grundlagen "johanneischen" Stils

8.2.0 Allgemeines

Die Sprache des VNT ist schlicht, sowohl grammatisch wie auch in der Begrenzung ihres Wortschatzes; hierin ist es der Quelle Q vergleichbar. Der Semitismus hält sich jedoch in Grenzen; es ist eher gemein-hellenistische Volkssprache. An der Syntax fallen gelegentliche Vulgärformen auf wie 1,39 $\epsilon\iota\ \delta\alpha\ \nu$.

Einige kleinere Besonderheiten seien vorweg vermerkt. Direkte Frage kann begegnen statt indirekter (z.B. 1,39 $\rho\omicron\upsilon$; 13,12 $\tau\iota\upsilon$; korrekt hingegen 2,5 $\delta\alpha\ \omicron\ \tau\iota\ \alpha[\nu]$).²⁴⁶ Die Partikel $i\{na$ dient nicht nur finalen, sondern auch konsekutiven und sonstigen Anschlüssen (6,7; 9,2),²⁴⁷ denen anscheinend in "johanneischem" Vorausblick ein gewisser Finalsinn unterstellt wird. Es kann sich aber auch ein Semitismus darin verbergen (s.u.). Eigentümlich ist ferner, dass Sätze mit mehreren Subjekten, deren eines wichtiger ist als die übrigen, das Verbum im Singular haben (Joh 1,35; 2,2.45 u.ö., betont in 18,1). Das macht es besonders schwer, etwaiges Hinzufügen von Personen in solchen Sätzen auszumachen – etwa in 18,15, wo der Lieblingsjünger dem Petrus folgt, unter Weiterverwendung des singularischen Verbuns.

8.2.1 Der begrenzte Semitismus

Die Semitismen des VNT²⁴⁸ beruhen noch auf Kenntnis des Hebräischen bzw. Aramäischen, auch auf einer gewissen passiven Kenntnis beim Auditorium, reichen aber nicht aus, um das Ganze etwa als Übersetzung zu erweisen. Das VNT pflegt den Semitismus zunächst in der Form sprachlichen Lokalkolorits etwa in der häufigen Anrede "Rabbi" für Jesus (1,49; 6,5; 9,2; 11,8; joh. imitiert in 3,2; 4,31). Die Steigerung ist in 20,16 *rabbuni*.

Als Semitismus syntaktischer Art sind Dinge zu werten wie Joh 1,6 (wörtlich): "Name ihm Johannes". Auch die überflüssige Partikel vor $\epsilon\jmath\ \nu$ {dati Joh 1,26 ist, wie Hunderte anderer Fälle in Septuaginta und Neuem Testament, eingeführter Semitismus. Häufig ist der Umschlag in historisches Präsens (1,39.41.43 usw.), griechischer Ersatz für *hinne* (LXX: $\iota\jmath\delta\omicron\upsilon\upsilon$). Dies ist ein klarer Stilunterschied zu den Synoptikern;

²⁴⁶ Zitiert wird Gen 41,55, wo es aber heißt: $\omicron\} \ \epsilon\jmath\ \nu$. . . Der Sprachgebrauch im Joh I ist gleich: 13,12 (§ 63); 13,18 (§ 64); 15,15 (§ 66).

²⁴⁷ Wellhausen 137 rechnet auch Stellen wie 5,20 hierher; paulinisch vgl. 1Kor 4,2f. Im Joh I kommen explikative Verwendungen hinzu, wie Joh 4,34 (§ 34), 12,23 (§ 61) und 17,3 (§ 74; evtl. Joh II); 2Joh 6; 3Joh 4. Klar dt-joh. sind Joh 6,29.39f (bei § 23); 16,2 (bei § 66); 1Joh 3,1; 5,3. Lit. und Diskussion bei Siegert, *Argumentation* 208. Solch unterschiedsloser Sprachgebrauch erklärt sich u.a. als Semitismus, zurückgehend auf aram. *d-* (ähnlich hebr. *s#e-*; vgl. kopt. *e-*); vgl. Odeberg 278 Anm. 1. Daneben begegnet in 2Makk 1,9; 1Kor 7,29; Eph 4,30; 5,33; 2Clem. 17,1 usw. $i\{na$ als Modalpartikel, als bloße Verstärkung des Konjunktivs, wie im Neugriechischen.

²⁴⁸ Eine sehr scharfsichtige, freilich auf das ganze Joh bezogene und nicht Semitismen allein behandelnde Darstellung findet sich bei Wellhausen 133-146. Sie liefert seitenweise Beispiele für das hier unter 8.2.1 sowie 9.0 und 9.4.1-2 zu Sagende.

Es ist auch ein Stilunterschied zum Joh II; denn erst dieses bringt in 4,35 und 16,32 ein *ijdouv* wieder hinein.

Joh 12,15 VNT hingegen ist Septuaginta-Zitat. Überall herrscht der Hebraismus kurzer Sätze und wenig verzweigter Konstruktionen, die aber nicht so plump sind wie vieles in der Septuaginta mit ihrem ständigem Übersetzen von Possessiv- oder Objektsuffixen durch *aujtoʹ*, *ajtw/ʹ* usw., sondern eher idiomatisch-griechisch, womit die Qualität des Feierlich-Lapidaren erreicht wird – so schwer es im Griechischen auch immer sein mag, einen lapidaren Stil zustande zu bringen. Verben (als Satzprädikat) stehen war oft voran, doch kann das zugehörige Subjekt sehr viel später kommen. Das typische, satzeinleitende "und es geschah" (*wajj^ehi*) begegnet nicht, und substantivierte Infinitive, wie sie in der Septuaginta häufig statt Nebensätzen stehen, sind selten. Die Eintönigkeit ständig imitierter Personalsuffixe (durch nachgestelltes *aujtoʹ*, *ajtw/ʹ*, *ajtovn* usw.) wird mit auffallendem Geschick gemindert durch Voranstellen des Pronomens (z.B. *aujtoʹ to;n iJmavnta* 1,27), mitunter sogar bei weiter Spreizung: *aujtoʹ ... tou;* "οἱ φαλμου" 9,6.²⁴⁹ Das kehrt durch alle Schichten wieder.

Semitismus ist auch die Umfunktionierung einer Nominalgruppe vom Objekt eines übergeordneten Satzes zum Subjekt des untergeordneten: " ... seine Nachbarn, die ihn vorher gesehen hatten, wie (wörtl.: *dass*, οἱ τι) er ein Bettler war". Johanneisch: 11,31; dt-joh. besonders häufig: 4,35; 5,42; 8,54.

8.2.2 Gut Griechisches. Rhythmen

Gut griechisch ist die gelegentliche Verwendung von *te*, das, im Sinne einer besonders engen (auch einer formelhaften) Verbindung willkommene Abwechslung sein kann zu *καὶ*. Wir finden es im VNT in 2,15 und 6,18, ohne deswegen sicher zu wissen, ob es ursprünglich ist. Gut griechisch ist auch ein *participium conjunctum* in anderem Casus als dem (auch der LXX möglichen) Nominativ: "Ich sah dich οἱ ντα uJpo; th;n sukh'n" (Joh 1,48).²⁵⁰ Ebenda fällt freilich auch der Vulgarismus eines Akkusativs des Ortes auf – eine merkwürdig gemischte Sprache, weder eindeutig populär noch eindeutig literarisch.

Das VNT hat seinen eigenen Erzählstil auch im Wortgebrauch. Das narrative *ou\ n* ("daraufhin"), häufig gebraucht, ist für ihn typisch. Auch viele Eigenheiten des Wortschatzes finden sich hier schon: *pisteuvein* begegnet nur als Verbum, ebenso *aJmartavnein* "sündigen".

Das Substantiv *aJmartiva* kommt erst dt-joh. hinzu.

Sollte, was möglich wäre, schon im VNT spezifisch paulinischer Sprachgebrauch gemieden werden, so hätten wir hierin – oder spätestens in einer entsprechenden Redaktionstätigkeit des Johannes – die Erklärung für solch reduzierten Sprachgebrauch. Wörter wie "Glaube" und "Evangelium" waren ja von Paulus sozusagen gepachtet worden (s.u. 9.4.3). Das machte aber die übrige Christenheit nicht sprachlos.

²⁴⁹ Was ganz und gar fehlt, ist die Plumpheit eines durch *aujtoʹ* usw. verstärkten Relativpronomens wie in Q 3,17: *ou| to; ptuvon ejn th' ceiri; aujtoʹ* oder Apk 12,6 *οἱ pou e[cei ejkei' tovpon*.

²⁵⁰ Wir finden auch sonst den Gebrauch von erweiterten Partizipien, u.z. nicht nur als im Genitiv erstarrte *participia absoluta*, wie auch die Septuaginta sie kennt. Eine Reihe von Fällen hat Wead (45) aufgeführt, wo Personen mit partizipial ausgedrückten Geschichtenresten gekennzeichnet werden (7,50 = 19,39; 11,2; 18,14; 21,20), deren Auffinden eine Aufgabe der Literarkritik wird.

Der Sprachgebrauch des VNT wird jedenfalls im Joh I weitergepflegt,²⁵¹ mit Konsequenzen, die die Literarkritik stark erschwert haben. Die intensiven Stiluntersuchungen am kanonischen Joh, die von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg vorgenommen worden sind,²⁵² werden insbesondere von Integristen des Joh gern zitiert als Beweis für die literarische Einheitlichkeit des Vierten Evangeliums. Sie beweisen aber nur die Einheitlichkeit einer Gruppensprache. Diese Einheitlichkeit mag sogar größer sein als diejenige, die wir in den Erzeugnissen der – vermutlich nur literarischen, nicht als Gruppe konstituierten – Paulus-Schule wahrnehmen; doch ist sie nicht ohne Analogien bis in die Neuzeit hinein.²⁵³ Hinzu kommt eine Beobachtung, die man nur machen kann, wenn man den Text *hört*, u.z. in seiner antiken Aussprache. Das VNT ist ein Text, der noch immer die klassische Unterscheidung kurzer von langen Silben voraussetzt unabhängig davon, ob und welchen Akzent sie tragen.²⁵⁴ Das war im Umgangsgriechisch des damaligen Judäa oder Ägypten sicherlich ebenso wenig zu hören wie in heutigem Griechischunterricht; doch bei *native speakers* in Griechenland wie in Kleinasien kann man es noch lange voraussetzen. Das für uns nächstliegende Beispiel ist Papias. Der bei Eusebius, *H.e.* 3, 39,34 mitgeteilte Ausschnitt aus dessen Prolog ist in der jetzt zu beschreibenden Weise rhythmisch. Prosarhythmen bestehen nach hellenistischer Konvention in der Verwendung des *versus Creticus* (v) an den Satzenden, insbesondere an den Absatzenden, also vor den Sprechpausen. Solches zu suchen, ist Bestandteil des sog. Asianismus, einer im griechischsprachigen Kleinasien aufgekommenen rhetorischen Ausdrucksweise, die vom 3.Jh. v.Chr. bis zu Autoren wie Libanios (4.Jh.) im Schwange war.²⁵⁵ Die Quantitätenfolge v war beliebig iterierbar (v | v usw.), auch an beliebiger Stelle abbrechbar. Hierbei kann Kürze grundsätzlich durch Länge ersetzt werden, aber nicht umgekehrt, geht es doch um Gravität durch ein Ansammeln langer Silben. Dies hilft auch dem Tragen der Stimme in großen Auditorien, wie sie gerade der Hellenismus kannte.

²⁵¹ Spätestens für literarische Werke in griechischer Sprache gilt ja, dass Quellen möglichst nicht zu zitieren, sondern stilistisch einzuschmelzen sind. Johannes gehorcht dieser Regel durch eigene Anpassung.

²⁵² Ruckstuhl/ Dschulnigg, *Stilkritik*; dort 10f über frühere Arbeiten (auch eigene); über diese siehe ferner Nicol, *Semeia* 11-14 und, aus Eigenem, 16-27. Ein sehr umständliches *Johannine Vocabulary*, begleitet von einer *Johannine Grammar*, hat Edwin A. ABBOT vorgelegt (London 1905.1906); davon wird hier kein Gebrauch gemacht.

²⁵³ Wer eine altpietistische "Stunde" miterlebt hat, etwa gar in Hülben selber auf der Schwäbischen Alb, wo die bebrillten Senioren, ihre Bibeln in der Hand, einer nach dem anderen in exakt derselben Mischung aus Luthers Psalmen und breitstem Schwäbisch ihr Zeugnis ablegen, wird auch die erlebnismäßige Grundlage dieses Phänomens einschätzen können.

²⁵⁴ Das Wort *οἰμιλίβα* z.B. klang damals nicht v v – v, sondern v – v –, mit Sprechtonhebung auf der vorletzten, aber doch kurzen Silbe. Näheres hierzu sagt, von den Wörterbüchern abgesehen, jede griechische Grammatik auf den Anfangsseiten.

²⁵⁵ Siegert, *Predigten* II 31-34, mit Textbeispiel (Apg 24,18-35; die Verse 24,c.27.35b sind dort zu streichen). nach E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jh. v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (1909, 1915), 1974.

Dieses Stilmittel wird im VNT mit einiger Konstanz verwendet, woraus sich erweist, dass hier kein bloßes Übersetzungsgriechisch vorliegt.²⁵⁶ Wir können alle überhaupt erhaltenen Perikopenenden bei Fortna (235-245) durchprüfen:

1,6 i{na pavnte" pisteuvswsin di j aujtou' (... -- | --- | -v- | -)
 1,34 oJ uiJo;" tou' Qeou' (... | v); Fortna möchte sogar bevorzugen
 oJ ejklekto;" tou' Qeou' (... --- | -v-)
 1,50 th'" sukh'", pisteuvei";meivzw touvtwn u[yh/ (12 Längen)
 2,11 maqhtai; aujtou' (... -v- | -)²⁵⁷
 6,14 oJ profhvth" (-v- | -)²⁵⁸
 11,15 a[gwmen pro;" aujtovn (... - | -v- | x)²⁵⁹
 4,42 oJ swth;r tou' kovsmou (... -----)
 11,45 ejpivsteusan eij" aujtovn (... - | -v- | -x)
 9,8 kaqhvmeno" kai; prosaitw'n (... -v- | -x - | -)
 5,14 cei'rovn tiv soi gevntai (... -v- | -)²⁶⁰
 11,53 ajpokeivnwsin aujtovn (... -- | -v- | x)
 12,7 ejntafiasmou' mou thrhvsh/ aujtov (... - | --- | -v- | x)
 18,12 e[dhsan aujtovn (... | -v- | x)
 18,28 h\n de; prwi? (-v- | x)²⁶¹
 19,16 aujto;n aujtoi'" i{na staurwqh'/ (-v- | -v- | ---)
 19,42 und 20,20 sind die einzigen Fortna-Perikopen ohne rhythmischen Abschluss;
 die eine trägt aber den Jesus-Namen, die andere den Kyrios-Titel am Ende.

Machen wir noch die Probe mit dem Textschluss, 20,30-31a:

20,30a ejnwvpion tw'n maqhtw'n (... - | -v- | -)
 20,30a ejn tw/' bibliw/ touvtw/ (... -- | -v- | -)²⁶²
 20,31a ejstin oJ Cristo" (... --x), oJ uiJo;" tou' Qeou' (... -- | -v-
 -).

Schon der folgende V. 31b, der dem Evangelisten zugeschrieben wird, bringt keine drei Schlussilben mehr auf, die metrisch wären.

Ergebnis: Dies ist keine Übersetzung aus dem Aramäischen, sondern es ist ein griechisch formulierter Text, gedacht zum öffentlichen Vortrag (denn in privater

²⁵⁶ Zwar gibt es quantifizierende Rhythmen auch in übersetzten Texten, etwa der Septuaginta (Siegert, *Septuaginta* 181-185 zu gewissen Psalmen und Reden ans Volk), doch ist es dort die Textgattung, die den Aufwand nahelegt. Für einen verhältnismäßig schlichten Erzähltext wie das VNT ist die Annahme von *natives speakers* näherliegend, denen rhythmisches Sprechen keine Anstrengung, sondern Gewohnheit ist.

²⁵⁷ Die ai-Endung gilt wegen des folgenden Vokals, mit dem sie zur Hiatermeidung verschliffen wird, nur als kurze Silbe.

²⁵⁸ Ein Kurzvokal vor pr- u.dgl. (*muta cum liquida*) kann für lang gelten. Kurz wird er durch Koartikulation der beiden Konsonanten.

²⁵⁹ x stehe für eine nicht gemessene Schlussilbe.

²⁶⁰ Hier ist aus metrischen Gründen die Lesart tiv soi vor soiv ti (beides gut bezeugt) zu bevorzugen.

²⁶¹ Dieser Satzteil ist, wie das Metrum erweist, zum Vorherigen zu nehmen, als Abschluss.

²⁶² Man kann das Wort bibliw/ auf zwei Arten artikulieren, bi-bliw/ (v v -). oder bib-livw/ (-v-). Bis heute divergiert deutsche und englische Silbentrennung an diesem Punkt (Koartikulation oder Trennung von *muta cum liquida*). Alles schon codifiziert in den metrischen Traktaten des Hellenismus.

Kommunikation macht man sich die Mühe nicht, auch die Quantitäten zu ordnen). Auf die Herkunftsfrage zugespitzt, heißt dies: Was wir im VNT vor uns haben, sind nicht die Worte palästinischer Missionare, sondern es ist eine genuin-griechische Paraphrase davon. Der Text ist stilisiert; *ipsissima verba Jesu* sind nicht zu erwarten. Das schließt nicht aus, dass der historische Gehalt und die Faktengenauigkeit, wo wir sie einigermaßen überprüfen können (im Prozess vor Pilatus), dem der synoptischen Berichte nicht nachsteht.

Vergleichen wir jedoch mit den eben gezeigten Messungen den Stil des Seniors, wofür dessen Prolog das sicherste Zeugnis ist, so konstatieren wir einen *geringeren* Grad an griechischer Stilisierung. Wir finden in Joh 1,1-18 an den Satzenden zahlreiche Doppelkürzen, unausgleichbar durch ihre Position, gerade an den feierlichsten Stellen (1,1-3 usw.; 1,18). Johannes also sucht die Längenhäufungen nicht; sie müssten schon durch Zufall entstehen. Das mag unerwartet kommen, ist jedoch höchst erklärlich. Schließlich ist der Senior ein Judäer, und Griechisch ist – nach Aramäisch und Hebräisch – erst seine zweite oder dritte Sprache, je nachdem, wie man zählen will. Vermutlich hat er, wie schon Josephus von sich zugibt (*Ant.* 20, 263) und wie für heutige Griechischkurse immer noch wahr ist, die Feinheiten der klassisch-griechischen Aussprache nie gelernt.

8.2.3 Zur Frage ursprünglicher Glossen

Eine der Auffälligkeiten des Joh ist, dass es zahlreiche Worterklärungen bietet, "Glossen" im ursprünglichen Sinn des Wortes. Das uns heute geläufige Wort "Messias" z.B. begegnet in dieser Form, als Transkription aus dem Aramäischen (משיחא > *Messiva*"), erstmals in aller jüdisch-christlichen Literatur in Joh 1,41 (§ 6, Joh I),²⁶³ einer Vorwegnahme von 4,25 (§ 33 VNT), beide Male begleitet von der Glosse "d.h. Gesalbter" bzw. "der sog. Gesalbte". Hier sagen zu wollen, welche dieser Erklärungen bereits im VNT gegeben waren und welche im Laufe von dessen Weitergabe und Anreicherung hinzukamen, würde die Schichtenscheidung überfordern. Wir werden im Folgenden möglichst konservativ verfahren, also alles nicht Störende an solchen Glossen dem VNT belassen – wenn es denn wahr ist, dass hier Griechen für Griechen formulieren.

Glossen dieser Art, also Übersetzungen von Einzelwörtern, können von mehreren Arten sein:

Aramäisch-griechisch: Zu dem eben genannten Beispiel kommt hinzu: "Sie aber sprachen zu ihm: Rabbi – das heißt übersetzt: Lehrer – ..." (1,38; vgl. dann ohne Glosse 1,49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2); "Siloam, was übersetzt wird: Abgesandter" (9,7). Vgl. 1,42: "du wirst Kephas genannt werden, das heißt: Fels".

Hebräisch-griechisch: Nur im Joh wird der Name des Thomas auch mit "Zwilling" übersetzt (20,2; 11,16; 20,24, was aber mindestens zweimal unauthentisch sein dürfte).

Griechisch-aramäisch: "Pilatus (...) saß auf der Tribüne an einem Ort namens Steinpflaster , hebräisch²⁶⁴ aber Gabbatha " (9,13).

²⁶³ In dem Falle, wo statt "Messias" hier in einer mündlichen Vorstufe des VNT der Name "Elia" genannt war, wie Fortna u.a. erwägen, hat die Glosse "Christus" ihren originären Sitz in 4,25, wo wir sie denn auch belassen, obwohl sie schon im Joh-I-Text redundant wird.

²⁶⁴ Was sich hier "Hebräisch" nennt, heißt man heute "Aramäisch". So auch im vorigen Beispiel: *Messiva*".

Der manchmal störende Charakter solcher Erklärungen hat zu kritischer Ausscheidung geführt, ja auch zu der These, sie seien sämtlich Zutaten des Evangelisten oder der Bearbeiter. In 1,41 (§ 6) scheint uns ein solcher Fall gegeben zu sein, wo allerdings auch das zu glossierende Wort ausgetauscht wurde. Doch nichts zwingt uns, sie alle gleich zu behandeln. Wenn der Name "Kephas" mit einem "das heißt: Fels" erklärt wird (1,42), an syntaktisch *nicht* störender Stelle (nämlich am Perikopenschluss), so liegt darin eine Aussage, die sich zumindest auf der Ebene des Joh I ansetzen lässt. Nicht jeder in dem – damals wohl noch wachsenden – Auditorium des Seniors wird die Übersetzung gekannt haben, und sie ist ja doch der Schlusspunkt der ersten Berufungsperikope, sollte also kein Fragezeichen sein. Die meisten der fraglichen Passagen sind ursprüngliche VNT-Perikopen. Nun dürften aramäische Wörter mit zu jenem Lokalkolorit gehören, das schon dort durch die Nennung judäischer und galiläischer Ortsnamen entsteht. Diese Namen – und auch Personennamen – zu übersetzen und damit zu sprechenden Namen zu machen, bedarf freilich eines zusätzlichen Entschlusses, und dieser ist prinzipiell auf jeder Entstehungsstufe denkbar. Manche Information, die nicht schon in der Sprache des ersten Kerygmas verankert war, dürfte beim Verpflanzen des VNT nach Kleinasien nötig geworden sein. Auch das Umgekehrte ist denkbar, dass etwa Johannes einem im VNT bereits übersetzten Ausdruck sein aramäisches Äquivalent nachträglich erst beifügte, das Lokalkolorit also verstärkte. Dies wäre eine Alternativerklärung für 1,42,²⁶⁵ auch für 9,13. Im Übrigen hängt an dieser Frage wenig, und wir begnügen uns beim Übersetzen mit einer Aussonderung weniger, eher störender Glossen als Zutaten des Joh II.

8.3 Die joh. Aufnahme des VNT

Johannes steht in einer bereits generationenlangen Lehrtradition, und er hat das Überlieferte ohne nennenswerte Abstriche (so scheint es, legt man Fortna zugrunde) brauchen können.²⁶⁶ Der souverän-heitere Jesus des VNT hat ihn angesprochen, ja auch die ironisch-überlegene Art, in der mit den Worten gespielt wird. Dieser "johanneische" Zug des Vierten Evangeliums kommt nicht erst von ihm; es ist eher ein Zug großstädtischer Kultiviertheit (ајѕтєіүѕмoв"), zu bemerken etwa an 4,16 (s.u. zu § 32).

Soweit zum Stil. Inhaltlich besteht gelegentlich eine leichte Spannung. Der Keim zur Sprengung der ursprünglichen "Zeichen"-Theologie wird im Joh I früh gelegt: Das Tempelwort Jesu (Joh 2,18-22, § 12 VNT), nunmehr nach vorn gerückt, dient als theologische Antwort auf die Frage nach einem "Zeichen" – und als prophetische Ankündigung eines Geschehens, an dem nichts zu beobachten sein würde als Jesu physischer Tod: ein Anti-Zeichen also. Dies ist das johanneische Pendant zum "Messiasgeheimnis", das seit William Wredes Analysen so überzeugend am Mk festgestellt wird. Auch manche mk. Ironie und mancher mk. Missverständnisdialog ist von Johannes aufgegriffen worden und hat seine Wiedergabe des VNT mitgeprägt.

²⁶⁵ Dann würde man in 1,41 z.B. schreiben: *Wir haben den Messias gefunden*, das heißt übersetzt: *Gesalbte(r)* – und voraussetzen, dass es im VNT zunächst geheißen habe: *Wir haben den Gesalbten gefunden*. Das Wort *Сristov* "Gesalbter", befremdlich wie es im Griechischen klingt, konnte doch als bekannt vorausgesetzt werden, diente es doch bereits zur Bezeichnung der Christen.

²⁶⁶ Siehe nächsten Punkt. Die Textlücken, die wir noch vermuten werden, mit <...> markiert, sind eher dem Joh II zuzuschreiben.

Johanneisch ist nach Fortna die Platzierung der Auferweckung des Lazarus als siebtes und letztes "Zeichen". Sie ergibt im Joh I das Bindeglied zum Bericht über Jesu eigenen Tod und seine Auferstehung. Im Übrigen hat er an der überlieferten Erzählung nicht viel geändert, hat wohl auch ihren zeitlichen Ablauf beibehalten. Markus hingegen scheint für den Stoff seiner Kap. 1-13 keine Anhaltspunkte einer zeitlichen Ordnung vorgefunden zu haben; mehr als Joh ordnet er aufgrund von thematischen Anschlüssen.

Einige Perikopen des VNT dürften vom Evangelisten leicht erweitert worden sein, andere mehr, jeweils nicht ohne Zweck. Die Rolle Johannes des Täufers wird eingeschränkt, so schon in 1,8, einem Interpretament zu 1,6f VNT, oder in 3,22-30 (um 23f VNT herum gelegt). Vgl. ferner 4,1-3; 5,33-36; 10,40f (§ 16.48.50).

Wirkungsvoll erweitert, u.z. durch Dialoge, sind die Begegnungen mit der Samaritanerin (§ 32-35), die Auferweckung des Lazarus (§ 51-56) und der Prozess Jesu (§ 81-87).

8.4 Verluste? Die Frage der Vollständigkeit

Wenn wir von Erweiterungen sprachen, ist, rein methodisch zumindest, auch die Frage der Kürzungen zu erwägen. Dt-joh. Kürzungen werden wir noch diskutieren (10.3). Hat vielleicht Johannes selbst schon in erkennbarer Weise seinen Traditionsstoff verkürzt? Sicherlich gekürzt wurde das VNT am Anfang: Wenn auch 1,6f in 1,19 ihre direkte Fortsetzung finden mögen, so müsste doch vor 1,6 im VNT ein eigener Textanfang gewesen sein.

Andere Frage: Ist es wahrscheinlich, dass Gleichnisse, jenes Urgestein der synoptischen Jesusüberlieferung, im VNT gefehlt haben sollten? Fortnas Rekonstruktion bietet keine. Doch auch die Quelle Q ist darin sparsam;²⁶⁷ ausgeführte Gleichnisse in einer Länge von 10 Versen oder mehr sind gesichert nur für Mk, Lk und Mt als literarische Schöpfungen. Der in Q üblichen Schlichtheit bei seinen wenigen echten Gleichnissen (Q 6,46-49; 12,54-56; 15,4-7) entsprechen im Joh die drei kleinen Gleichnisse, die dem Joh I eigen sind, wieder, nämlich im Gleichnis vom Freund des Bräutigams (3,29 § 4), vom Weizenkorn (12,24 § 61) und von der Geburt (16,22 § 73). Im Übrigen hat auch Q Bildworte, allerdings nicht in der Ich-bin-Form: Q 12,49f (das Feuer auf Erden) 13,24 (das enge Tor).²⁶⁸ So bleibt also zu erwägen, ob in den besagten Kurzgleichnissen des Joh I nicht alte VNT-Gleichnisse aufgegangen sind.

9. Literarische Würdigung des johanneischen Entwurfs (Joh I)

Auf dem Hintergrund des Gesagten mag nun das Joh I "literarische" Konturen gewinnen, auch als mündlicher Text, als den wir es betrachten (d.h. hören). Die Wahrnehmung seiner darstellerischen Qualitäten ist Teil einer zur Theologie hinführenden Ästhetik, die hier, als Annäherung an die eigentliche

²⁶⁷ S.o. 7.0.4 mit Anmerkungen.

²⁶⁸ Zur Frage der Gleichnisse und des von ihnen vermittelten Jesus-Bildes vgl. noch Rückblick, Thema 6.0.

Kommentararbeit, vorweg getrieben werden soll. Dieser Abschnitt wird ausführlich werden; denn wir würdigen hier das Evangelium *des* Johannes, einen Text von verblüffenden Qualitäten, und nicht jenes in mancher Hinsicht beklagenswerte *Evangelium nach Johannes* (offizieller Titel), von dessen Brüchen die Betrachtung ausging.

9.0 Johannes und Sokrates

Der joh. Erstentwurf macht uns mehr als das VNT mit einem souveränen, heiteren Jesus bekannt, wie er nur in einer hellenistischen Umwelt voll erklärlich ist; denn die Autorität und die Gesprächskultur der Rabbinen waren anders beschaffen.²⁶⁹ Für Leser/innen mit griechischer Kultur ist dieser Jesus in seiner Einfachheit, sich zu äußern, ein neuer Sokrates. Dieser war einst jeder Fachgelehrsamkeit und jedem technischen Vokabular abhold, verfügte aber über die Kunst des Fragens.²⁷⁰ Wer die Rolle des Sokrates in Platons Dialogen auch nur ein bisschen kennt, der weiß: Sowohl in Fragen wie in Antworten entwapfnet dieser Athener durch Einfachheit.²⁷¹ Polemik hat er nicht nötig; bis zur Ironie kann er allerdings gehen. Wenn Johannes sein Evangelium dialogisiert, ist er sich dieses Vorbilds höchstwahrscheinlich bewusst gewesen.²⁷² Das lässt sich jedenfalls mit größerer Gewissheit annehmen, als dass er von dem ihm zeitgenössischen Platoniker und Dialogautor Plutarch gehört oder gelesen hätte.²⁷³ Nicht einmal Philon, der ihm ja

²⁶⁹ Aus dieser sind bezeichnenderweise am ehesten vergleichbar die Dialoge "Rabbis" (meint Rabbi Juda I., den Herausgeber der Mischna) mit einem "Philosophen" oder mit Kaiser Antoninus (Caracalla). Beispiele bei Bill. I 560; IV 1110. Ganz ohne halachische Technik, drückt der Rabbi sich gewitzt und allgemeinverständlich aus, bildhaft und mit Hintersinn.

²⁷⁰ Unter allen Schriften des NT hat das Joh für das Verbum $\epsilon\dot{\iota}\rho\omega\tau\alpha\ 'n$, sei es für "fragen", sei es für "bitten", die größte Häufigkeit.

²⁷¹ Aristoteles lobt das "Ethos" der sokratischen Ausdrucksweise (*Rhet.* 1417a 20), das darin bestehe, dass ihre Absichten stets klar seien. Zugunsten der Schlichtheit und Direktheit des Ausdrucks sagt er (*Poetik* 1458 a 18): $\lambda\epsilon\upsilon\chi\epsilon\omega\ 'n$ $\delta\epsilon$; $\alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\theta\upsilon$ $\sigma\alpha\phi\eta$; $\kappa\alpha\iota$; $\mu\eta$; $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\eta$; η $\epsilon\iota\lambda\eta\sigma\iota$, "Die Qualität der Wortwahl ist die Klarheit, und nicht etwa primitiv zu sein". Was letzterer Ausdruck (wörtl.: "niedrig") meint, erläutert er uns im Folgesatz: immer nur die $\kappa\upsilon\upsilon\rho\iota\ \omicron\dot{\nu}\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$, die eigentlichen Benennungen, zu wählen, und keine Metaphern. – Daneben hat keiner besser als er die Wirkung von Metaphern, wo sie denn helfen, zu würdigen gewusst. An der Ironie des Sokrates weiß er zu schätzen, dass sie auf das Understatement hinauslaufe (*EN* 1127b 22-32), nicht auf ein Sich-Rühmen.

²⁷² In Frey/Schnelle, *Kontexte* ist diese These noch minoritär. Immerhin wird auf S. 391 an die *imitatio Socratis* eines Seneca erinnert und diese, wenn auch etwas forciert, mit Joh 14-16 verglichen (ebd. 396f; M. Lang). Sokrates war ein "Heiliger" der gesamten Antike. Philon, *Somn.* 1, 58 möchte ihn mit Terach, dem Vater Abrahams, identifizieren, dem er auch eine Innenschau zutraut im Sinne des delphischen $\Gamma\eta\upsilon\ 'q\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\nu$.

²⁷³ Über die geistige Nähe zwischen Philosophie und Christentum gerade zur Zeit Plutarchs s. Whittaker, "Plutarch", wo allerdings nicht auf die Form des Dialogs abgehoben wird. Inhaltlich aber wurde Philosophie damals Theologie, und die christliche Lehre ihrerseits näherte sich der Philosophie an (bes. S. 53, mit Bezug auf Johannes). Theodoret, *Graecorum affectuum curatio* 2, 87 glaubt, Plutarch kenne die Evangelien.

inhaltlich in manchem vorangeht, kann verglichen werden: Wo dieser die Dialogform wählt (*Anim.; Prov. II*), ist es der Schüler, der den Lehrer ausfragt nach dessen Wissen, nicht der Lehrer. Das Beispiel des Sokrates hingegen ist vom 2.Jh. an im Christentum positiv memoriert worden: Justin, der das Joh noch nicht wörtlich kennt, jedenfalls nicht zitiert, bietet doch Sokrates ohne alle Scheu als einen vom Logos erfüllten, der Christus auf seine Weise bereits gekannt habe (*Apol. 42,2; 78*[10], 8).

Wir sind nun auch aus den Synoptikern nicht ganz unvorbereitet auf diese heiter-ernste Lehrart Jesu. Die Quelle Q kennt schon seine Rückfrage an die Täuferjünger (Q 7,18-23), anspielungsreich (zitiert wird Jesaja) und voller Deutungsmöglichkeiten auf das, "was ihr seht und hört".²⁷⁴ Mk 11,27-33 parr. lässt ihn eine verfängliche Anfrage nach seiner Vollmacht (*εἰς οὐσίαν*) mit einer nicht weniger verfänglichen Rückfrage (nach der Legitimität der Taufe des Johannes) überlegen abschlagen, und in Mk 12,35-37 bringt er die Bibelgelehrten mit einer Frage nach der Schriftgemäßheit ihrer Messiaserwartung zum Schweigen. Hierin liegt offenbar etwas genuin Jesuanisches, das im neutestamentlichen Schrifttum niemand besser erfasst hat als jener Jünger, der "an Jesu Brust lag".

Sind dies Züge des historischen Jesus, so kommt ab dem Prolog der große systematisch-theologische Entwurf zum Zug. Er durchdringt und prägt das ganze Evangelium. Insbesondere die Abschiedsdialoge, sprachliche Leistungen des Evangelisten nicht minder als der Prolog, zehren von nachösterlichem Glanz (Joh 13,31ff: *νῦν ἐξομῶσθε ...*). Dieser hat nichts gemeinsam mit dem Glanz irdischer (messianischer) Herrschaft. Insgesamt betreibt das Joh eine Theologie des Glaubens (20,29.31) und des Geistes (so 3,6; 8,15; 14,26) gegenüber der „Gottesfinsternis“ des Kosmos (um 1,5.11.18 einmal so zu paraphrasieren). Ihr gegenüber befinden sich die Jünger von Anfang an (durch Einbezug von 1,37ff VNT) auf der Lichtseite. Das, und nicht mehr, ist der ursprüngliche joh. Dualismus. Das Licht strahlt bis in die Finsternis hinein; eine Abwehr gegen diese ist nicht nötig, ist man doch auf der überlegenen Seite.

9.1 Ein Evangelium in Dialogen

Zuallererst gilt es nun, etwas Verkanntes zum Vorschein zu bringen. Es scheinen die mt. Jesusreden zu sein (Mt 5-7; 10; 18; 23; 24; 25), die, von deuterojohanneischer Redaktion imitiert, die Forschung bis zum heutigen Tage von "Jesusreden" auch im Joh sprechen lassen. Zu Unrecht; denn eine nicht geringe formale Besonderheit des Joh I ist dessen *Dialogcharakter*.²⁷⁵ Wenn Hebr 2,3f die Worte Jesu zur Grundlage christlichen Unterrichts macht, in Parallele zu seinen (und Gottes) Machttaten, so bietet uns das Joh I mit seinen Dialogen Jesu "Lehre" (sie ist es nur in einem paradoxen Sinn) und sein Verhalten in vollkommenem Gleichgewicht. Die "Zeichen", auch sie, sind Auslöser von Gesprächen, und in diesen geschieht die eigentliche

²⁷⁴ Mt 11,4 hat uns hier die präsentische Formulierung überliefert (oder wiederhergestellt).

²⁷⁵ Vgl. D. MARGUERAT: "L'Évangile de Jean et son lecteur", in: L. PANIER (Hg.): *Le temps de la lecture*, FS Jean Delorme (LeDiv 155), 1993, 305-324. Marguerat stützt sich auf rezeptionsästhetische Arbeiten wie Culpepper: *Anatomy* (dort bes. 145-148). All diese Arbeiten, die dazu gedacht sind, der historisch-kritischen Exegese aus ihren Sackgassen zu helfen, könnten mit weit größerem Erfolg am Joh I wiederholt werden.

Offenbarung. "Es gibt kein objektives Wissen über die Offenbarung; das einzige authentische Wissen entsteht aus einer Begegnung mit dem Offenbarer."²⁷⁶

Die wenigen, schlichten Dialogpartien des VNT werden vom Evangelisten zu einer Folge von Dialogen erweitert, denen mitunter die überlieferten Ortsbewegungen mitunter angepasst werden im Sinne einer drastischen Verlangsamung: § 32-35; 51-56; 95-97. Hierin liegt nicht nur eine Technik der "Expansion" und didaktischen Vergegenwärtigung, sondern auch eine ganze Philosophie, nämlich eine geradezu sokratische "Mäeutik" (Geburtshilfe der Gedanken). Der Begegnungscharakter der Offenbarung des Logos wird dargestellt, ja erzählerisch zustande gebracht. Für die Auslegung ergibt sich hieraus eine Rechtfertigung der Phantasie gegenüber doktrinärer Festlegung: Ein Dialog hat nie nur *ein* Ergebnis, sondern er hat viele – so viele, wie er Teilnehmer hat. Wenn nicht mehr; denn auch die Teilnehmer sind nicht auf *ein* Ergebnis festgelegt, sondern schreiten fort vom Vorläufigen zum Endgültigen. Eine Stufe auf diesem Weg sind die sinnhaltigen Missverständnisse (9.6.2), etwas spezifisch Sokratisches. Platon selbst hat in seinen Dialogen das Missverständnis wenig kultiviert.²⁷⁷ Bei Johannes dient es zur Vertiefung der sokratischen Dialogtechnik, oder besser -pädagogik. Die Entdeckung des nicht-alltäglichen Sinns der Worte ist ein Schritt in Richtung auf Transzendenz und "Erkenntnis".

Zeitgenössisch zu Plutarch sowie in gut heraklitischer Tradition, die aenigmatisch zugespitzt sein konnte, erneuert also unser Ephesier die Kunst, Gedanken dialogisch zu entwickeln mit allen dem Dialog innewohnenden Unwägbarkeiten. Der joh. Jesus redet mehr als der markinische und weniger als der matthäische; vor allem tut er es stets in Dialogen. So beginnt er nicht, wie in Mk 1,15 parr., mit einer Proklamation (die inhaltlich doch dieselbe ist wie die des Täufers); sondern seine erste Äußerung ist eine Rückfrage im kleinen Kreise: "Was sucht ihr?" (1,38 § 6). Solches Anknüpfen eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses durch Fragen ist sokratisch. Das Verbum "suchen" seinerseits gehört dem mystischen Vokabular des Joh an; *zhtein* ist der Alltagsausdruck für das platonische *glivcesqai*.

Hier mag nun eine Liste der joh. Dialoge folgen, als ein weiteres Mittel zur Gliederung des ganzen Evangeliums. Kleinere Dialoge (z.B. innerhalb von Wundergeschichten) sind übergangen. Anteile an VNT sind durch Blockschrift markiert, Hinweise auf Bildworte Jesu **fett** gesetzt. Die drei Gebete Jesu sind berücksichtigt. Eingeklammert sind Dialoge ohne Beteiligung Jesu.

	Dialogpartner	Thema
§ 3	(Judäer/der Täufer)	"Bist du Elia?"
§ 4	(Pharisäer/der Täufer)	Berechtigung der Taufe
§ 6-8	Jesus/Johannesjünger	"bleiben", "sehen"
§ 12	Jesus/Judäer	die Vollmacht Jesu, Zeichen zu wirken
§ 13	Jesus/Judäer	die Vollmacht Jesu, zu lehren
§ 14	Jesus/Schreiber, Pharisäer	Sünde und Todesstrafe
§ 15	Nikodemus/Jesus	die Vollmacht Jesu

²⁷⁶ Cuvillier, "La figure des disciples" 258 (übers.).

²⁷⁷ Gerade dass er von der sophistischen Kunst weiß, mit Bedeutungsmöglichkeiten der Worte zu spielen, sie gegebenenfalls sogar gegeneinander zu setzen (*Euthyd.* 275 C-277 C). Ein gelegentliches "ich verstehe nicht" (*Lysis* 217 D) führt zu sofortiger Erklärung (Hinweise von Prof. Dr. H. Görgemanns.)

§ 16	(Jünger/der Täufer)	die Vollmacht Jesu
§ 22-21	Jesus/die Menge	das Brot des Lebens
§ 25f	Jesus/die Jünger	Irrewerden; Verrat des Judas
§ 18	Jesus/seine Brüder	Nichtteilnahme am Laubhüttenfest
§ 29f	(alle jüdischen Gruppen)	wie mit Jesus zu verfahren sei
§ 32f	Jesus/die Samaritanerin	"lebendes Wasser"; der Messias
§ 34	Jesus/die Jünger	die wahre Speise
§ 37	(die Menge/der geheilte Blinde)	wie die Heilung geschah, wo der Heiler ist
§ 38f	(die Pharisäer/der geheilte Blinde)	Sünde und Blindheit
§ 40f	Jesus/der geheilte Blinde	Glaube an den Menschensohn
ab § 41	vermutlich ²⁷⁸ mit weiteren Partnern	das Licht der Welt
§ 42	die Pharisäer/Jesus	die Identität Jesu
§ 43-45	Jesus/gläubige Judäer	Abrahamskindschaft
§ 47-49	Jesus/die Judäer	Vollmacht, Totenaufweckung; der gute Hirte
§ 52	Jesus/die Jünger	der "Schlaf" des Lazarus
§ 53	Martha/Jesus	die Auferstehung und das Leben
§ 56	Martha/Jesus	Sehen der Herrlichkeit Gottes
eingebettet: ein Gebet Jesu (11,41)		
§ 58	Judas/Jesus	Verschwendung des Salböls
§ 61	Griechen/Jesus (indirekt)	die "Stunde" Jesu
eingebettet: Gebet Jesu (12,27-28a)		
§ 63f	Petrus/Jesus	Fußwaschung, Reinheit
	Jesus/Jünger	Fußwaschung, Liebe
	der Lieblingsjünger/Jesus	wer der Verräter sei
§ 65-74	Jesus/Jünger (Abschiedsdialog,	gegliedert durch Zwischenfragen:)
darin: § 67	Petrus	Der Weg, die Wahrheit, das Leben
" § 69	Philippus	der Paraklet
" § 74	(zurückgehaltene Frage der Jünger)	Friede
" § 74f	Gebet Jesu (Kap. 17)	
§ 76	Jesus/die Soldaten	"Ich bin es"
	Jesus/Petrus	kein Schwert nötig
§ 78	(Petrus/die Türhüterin)	Verleugnung
§ 79	Hannas/Jesus	Jesu Lehre
§ 80	(Diener d. Hohenpr./Petrus)	Verleugnung
§ 81-88	Prozess Jesu in sieben Dialogszenen; Pendelbewegung des Pilatus:	
darin § 81	Öffentlichkeit /§ 82 Praetorium	
" § 83	Öffentlichkeit /§ 84 Praetorium	
" § 85	Öffentlichkeit /§ 86 Praetorium	
" § 87	Öffentlichkeit	
§ 89	die Hohenpriester/Pilatus	die Kreuzesaufschrift
§ 91	Jesus/Mutter, Lieblingsjünger)	gegenseitige Aufnahme
§ 95	(Maria v. Magdala/Petrus)	Grab leer
§ 97	(Engel/Maria v. Magdala)	Grab leer
	Jesus/Maria v. Magdala	"Ich steige auf"

²⁷⁸ Der Satzanfang von 8,12 (und Paragraphenanfang von § 41) ist nicht original.

§ 98	Jesus/Jünger	Sendung, Geistgabe
§ 99	(die Jünger/Thomas)	Unglaube
	Jesus/Thomas	Glaube.

Hier zeigt sich: Das Joh, von seinen Übermalungen befreit, ist ein Evangelium in Dialogen. Man sieht auch leicht, in welchem überwiegendem Maße die Dialoge joh. Kompositionen sind. Sie sind ureigenstes Stilmerkmal des Evangelisten, insbesondere was diejenigen Dialoge betrifft, die von Jesus, dem neuen Sokrates, selber ausgelöst werden.

Eine Gegenprobe hierzu ist das stumme Ausscheiden des Judas in 13,26-30 (§ 64): Es liegt wohl in der Dia-Logik des johanneischen Denkens, dass mit Judas, anders als in Mt 26,25, *kein* Dialog mehr stattfindet.

Auch zeigt sich in dieser Liste, dass sämtliche Bildworte Jesu in Dialoge eingebettet sind. Sie haben überhaupt eine innere Ordnung und Steigerung, die in der Überarbeitung verloren ging; hierzu s. Rückblick, Thema 6.

Das Joh I ist bei alledem auch ein Evangelium der Konflikte, der geistigen und der handgreiflichen. Unbeantwortete Fragen (vgl. unten 9.6.3) markieren hermeneutische Schlüsselstellen.

Erst der dt-joh. Jesus versucht, schreiend (wenn man es denn wörtlich übersetzt) auf die Menge Einfluss zu nehmen (Merkmal t) – ein Einfluss, von dem zugleich berichtet werden muss, wie sehr er blockiert ist. Der Inhalt der Kommunikation an solchen Stellen ist von einer Art, dass sich fragen lässt, was hier Ursache ist und was Wirkung.

9.2 Die Zugehörigkeit des Prologs zum Joh I

Der Johannesprolog (1,1-18; § 1-2) ist nicht bloß ein Vorwort, das irgendwann zum Zwecke der Veröffentlichung des Ganzen hinzugefügt worden wäre (wie etwa der sog. *Sirach*-Prolog), sondern ein Prolog im vollen Sinne: gedankliche und sprachliche Grundlage des ganzen Werkes. Das umso mehr, als sein Übergang in die Erzählung gleitend ist: Ein Stück von dieser, nämlich das Auftreten des Johannes (des Täufers), nimmt er voraus, und dieser setzt in § 3 den im Prolog angefangenen Diskurs fort: nicht er sei der Erwartete, sondern der nach ihm kommt.

In einem Anfangsstadium der hier vorgelegten Arbeit war die Arbeitshypothese, der Prolog gehöre der Endredaktion an oder unter vielen Phasen einer sehr späten, z.B. einer solchen, die bis 21,23 geht. (Allerletzte Zusätze musste man schon immer wegdenken.) Diese Voraussetzung hat sich in der konkreten Rekonstruktionsarbeit nicht halten lassen. Joh 1,1-18 ist kein Kommentar zu einem bestehenden Text, sondern sehr wohl dessen Grundlage. Das zeigt sich u.a. an denjenigen Stellen, wo Jesus die Auskunft verweigert (unten 9.6.3): Der Prolog enthielt diese Auskunft bereits. Überhaupt, das Vokabular der Dialoge wird im Prolog bereitgestellt, und von den sichtbaren "Zeichen" des VNT wird das Interesse umgeleitet auf ein hörbares, sich "bezeugendes", dann aber auf vielerlei Arten seinerseits zu bezeugendes Wort. Der korrespondierende Satzsatz ist mithin 20,31b (§ 100). Wir betrachten also den Prolog als Glaubensbekenntnis und schriftstellerische Absichtserklärung des Hauptverfassers, Johannes, und wir sehen in 20,29

(Seligpreisung derer, die nicht sehen und doch glauben) den Zielsatz.²⁷⁹ Hauptgrund ist, dass von keinem der anderen Geister, die sich an diesem Evangelium versucht haben, eine solche Fähigkeit zu systematischem Denken und integrierender Ausdrucksweise feststellen lässt – wobei das Zusammenführen semitisch- und hellenistisch-jüdischen Denkens im Logos-Begriff nicht die geringste Leistung ist. Gleiche Überlegungen gelten dem Schluss. Die Seligpreisung Joh 20,29 sagt die ganze Absicht des Joh I. Der einbezogene SE-Zielsatz (20,30f) stört darum trotz seiner Rückgriff auf "Zeichen" keineswegs; ja er liefert erneut das in V. 29 bereits verwendete, hier nun abermals zu verdoppelnde Stichwort *pisteuēin*. Johannes setzt diesem nur noch sein ganz besonderes Lieblingswort hinzu, *zwhv*: Dies ist die bei ihm übliche Bezeichnung jenes Heilsguts, das bei den Synoptikern noch "Königreich Gottes" geheißen hatte.

Danach ist die Ungeschicklichkeit eines zweiten Epilogs erst durch Joh II zustande gekommen, durch jene Bearbeitung nämlich, die auch das dritte "Zeichen" in die nachösterliche Zeit verstellt und den "Berichtszeitraum" um ein Stück gedehnt und einen Anschluss an die Aktualität hergestellt.

Wie weit ist der Logos-Prolog im übrigen Evangelium verankert? – Die wichtigste Entsprechung zur Vorstellung des Logos im Prolog ist jenes Wort in Jesu letztem Gebet (17,17 § 74f): "Heilige sie durch die Wahrheit: Dein Logos ist Wahrheit" – vorbereitet durch 17,6.14. Diejenige Frage, die dem Pilatus nicht beantwortet werden wird (18,38), ist hier schon beantwortet durch einen Verweis auf Gottes Logos. Eben dieser spricht – diese paradoxe Situation ist nicht leicht herzustellen, und sie ist die narrative Aufnahme der Logos-Lehre gegen Ende des Evangeliums.

Dazwischen aber liegt in § 25 eine Besinnung über die Anstößigkeit dieses Logos (Joh 6,60). Und in 12,48 (§ 41) finden wir: Dem Logos der Schöpfung entspricht der Logos des Gerichts, gleichfalls von Jesus gesprochen.²⁸⁰ Hinzu kommen weitere Verweise auf Jesu Logos: Joh 8,31 (§ 43): Bleiben in seinem Wort; 8,51f (§ 44); Verheißung ewigen Lebens; Joh 5,24 (§ 47, dito). Ein Rätsel war Jesu Logos zunächst in 7,36 (§ 27). In 18,32 (dt-joh. auch 18,9) geht ein Logos Jesu in Erfüllung. All das ist Logos-Lehre in narrativer Gestalt.

Zum "Halten" seines Logos fordert der dt-joh. Jesus auf in 14,23 (bei § 70; vgl. als Begründung 14,24). Auffällig negativ ist, was sich im Joh II zusätzlich findet: Joh 5,38; 8,37.43; vgl. auch 15,20 in seinem abgrenzenden Kontext. Der Welt gegenüber gilt Jesu Logos als reinigend in 15,3. In Joh 8,55 hält Jesus selbst Gottes Wort – eine doch wohl unjohanneische Art, die Treue zu seinem Auftrag auszudrücken.

Manche Stelle, wo *lovgo*" zusätzlich im Plural auftritt, könnte mit verglichen werden; doch ist der Singular *lovgo*" vom Prolog her der gefülltere.

9.3 Strukturelle Klammern

²⁷⁹ Wir können uns in dieser Hinsicht der Analyse von M. THEOBALD: *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (NTA.NF 20), 1988 (insbes. 398) nicht anschließen, sondern eher einer Vermutung des von ihm unnötig abgelehnten François-Marie BRAUN. – Eine bis 1988 reichende Bibliographie der Lit. zum Joh-Prolog bei Theobald 494-522.

²⁸⁰ Hierzu – und zu dem perfektischen Ausdruck – s. Rückblick, Thema 9.

Zusätzlich zur Wiederherstellung der raum-zeitlichen Folge und zur Würdigung der Dialogstrukturen sind nun die übrigen Strukturmerkmale der joh. Komposition zu erheben. Hierbei gilt für die Gattung "Evangelium" eine konventionelle Vorgabe: Seit dem Mk, das aus Kurzerzählungen zusammengefügt wurde, ist eine gewisse Perikopenstruktur in den Erzählungen von Jesus üblich, im Lk und Mt meist schon erweitert. So auch hier, in manchmal noch größerer Erweiterung. In der Paragrapheneinteilung, die aus praktischen Gründen, nämlich der Zitierbarkeit zuliebe, dem neu geordneten Text hier beigegeben wird, fallen oft mehrere Nummern auf das, was man der inhaltlichen Einheit wegen als "Perikope", also als selbstständig erzählbare oder vorlesbare Einheit, ansehen würde.

9.3.1 Interne Zählungen

Eine Zählung der ersten drei "Zeichen" war vorgegeben und wird übernommen (§ 9.10.17).

Die dritte davon ist dt-joh. umfunktioniert worden zu einer nachträglichen Zählung von Erscheinungen des Auferstandenen. In Imitation des verbliebenen "erstens, zweitens" gibt es nun auch einen ersten und einen zweiten Versuch, Jesus zu steinigen (8,59; 10,31 pavlin).

9.3.2 Interne Neuschreibungen, *Relecture*

Jean Zumsteins literaturwissenschaftlich inspirierte These eines *relecture*-Charakters gewisser joh. Passagen, von Andreas Dettwiler u.a.²⁸¹ derzeit erprobt, vermag – in gewisser Reduktion – die Verhältnisse zwischen folgenden Passagen treffend wiederzugeben. Wir meinen damit nicht das Verhältnis der "zweiten" zur "ersten Abschiedsrede" des Joh II (das komplizierter ist), sondern Beobachtungen wie die folgenden: § 48 wiederholt § 47 in Ausdrücken, die teils noch joh. sind, teils nicht mehr; so insbesondere die Auferweckung "aus den Grabmalen". Hier bleibt nach Ausscheidung des Deuteriojohanneischen nur eine Wiederholung übrig, die auch ganz wegfallen könnte. Ebenso wiederholt § 72 den § 71 in eher zweifelhaften Ausdrücken. Inhaltlich stört er aber nicht, und formal sichert er die Dreierheit der Nennungen des Titels "Paraklet" (9.3.3). § 79f wiederholt thematisch § 77f und § 85-88 wird sich als Verdoppelung von § 81-84 erweisen, wiederum ohne Zweifel an der joh. Autorschaft.

Das "Hohepriesterliche Gebet" (§ 74f) ist besonders schwer zu beurteilen. Es dürfte in sich allerlei Neuschreibungen enthalten, ohne dass man genaue Grenzen angeben könnte, wo diese einsetzen oder enden. Wie groß sein joh. Kern sein könnte, ist nicht mehr zu bestimmen, da die Kriterienliste hier kaum greift.

Wir lassen diese Fragen zu künftiger Erörterung, wohl wissend, dass sich eine gewisse Repetitions- und Variationstechnik auch anderswo finden lässt, mithin literaturwissenschaftlich begründbar ist.²⁸² Die *Apokalypse des Johannes* als Ganze variiert unzählige Prophetentexte. Die Johannesschule hat im Großen und Ganzen nichts Neues erfunden, sondern ist in solche Lehrarten eingeschwenkt, die weniger anspruchsvoll waren als die sokratische des Dialogs.

²⁸¹ Lit. s. Frey/Schnelle, *Kontexte* 334f, 365, 435.

²⁸² Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 569-572 bietet auf: Ps 73, die *Weisheit Salomos* und *Philon, Agr.* 41-66. Damit vergleicht er insbesondere 6,66-71 (hier § 26).

9.3.3 Triaden: Der "Johannes-Code"

Ein auffälliges Stilmittel – nämlich Mittel der Memorisierung und auch des pädagogischen Nachdrucks – sind Wiederholungen bereits gemachter Aussagen unter Verwendung derselben Stichworte, und häufig so, dass sich insgesamt eine Dreiheit ergibt. Solche Triaden lassen sich über die griechische Wortkonkordanz auffinden, vorausgesetzt, man lässt das Deuteriojohanneische außer Betracht. In diesem Fall muss nur darauf Acht gegeben werden, dass Verdoppelungen des Stichworts innerhalb ein und desselben Kontextes (z.B. in derselben Gesprächssequenz) als 1 Vorkommen zählen, da kein Themawechsel dazwischen liegt. Es sind also Triaden *identisch benannter Themen*. Sie sind die eigentliche Signatur des Verfassers: In dieser Häufigkeit sind sie gewollt, aber auch extrem verborgen, eine Art Code und Zusatzmitteilung an die, sie sie zu finden vermögen. Das Auftreten solcher Triaden, die sich infolge des Abhebens der dt-joh. Übermalungen überraschenderweise nahezu vierzig Mal ergeben haben, ist kein geringes Indiz für die Authentizität und Planmäßigkeit des Wiederhergestellten. Hier werden Stellen "vernetzt", die man sonst nicht ohne weiteres aufeinander bezogen hätte. Thematische Längsfäden werden sichtbar, und für die Exegese wird in einem methodisch kontrollierbaren Sinne *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*. Zusätzlich gibt uns diese Besonderheit einen Einblick in die Mnemotechnik des Autors.

Wir notieren bei Gelegenheit der folgenden Liste auch einige Prolepsen, etwas gerade bei Johannes Häufiges,²⁸³ und Steigerungen ("Klimax" der Rhetorik), die in den Triaden liegen können. Es sei ferner vorausgeschickt, dass – wie nicht zu verwundern – gewisse Themen, etwa das des Logos-Thema, dem Evangelisten zu wichtig sind, um nur dreimal angeschlagen zu werden (oben 9.2; gleiches gilt für das Gegenteil "Finsternis"). Andere hingegen, die sich nur zweimal finden – etwa "Engel" in 1,51 (§ 9) und dann erst wieder in 20,12 (§ 97)²⁸⁴ –, mögen zu einer Rahmung (*inclusio*) taugen, sind aber ohne tragende Bedeutung.

Darum muss es Fragen wecken, wenn im ganzen Joh nur zwei Seligpreisungen begegnen: 13,17 (§ 63) und 20,29 (§ 99), jeweils Perikopenschlüsse. Ob eine dritte entfallen ist? Die wäre an der ohnehin lückenhaften Stelle nach 1,51 (§ 8) zu vermuten.

Hier eine erste, vermutlich noch nicht vollständige Liste der joh. Triaden, wie sie nach dem Ausscheiden des Deuteriojohanneischen sich erweisen:

– Dreimal begegnet *doxa* "Herrlichkeit" als Objekt eines Verbums für "schauen": 1,14 (§ 2, s.d.); 11,40 (§ 56) und 17,24 (§ 75).

Hinzu kommt dt-joh. 12,41 (bei § 62).²⁸⁵

– Dreimal begegnet Jesu Mutter: 2,1-12 (§ 9), flüchtig in 6,42 (§ 24) und schließlich in der Szene unter dem Kreuz, 19,25-27 (§ 91).

²⁸³ G. VAN BELLE: "Prolepsis in the Gospel of John", *NovTest* 43, 2001, 334-347, mit detaillierter Forschungsgeschichte. – Prolepsen sind ein Stilmittel des Joh, womit im Moment des Eintreffens ein Kommentar sich dann erübrigt. Vgl. 17,17 im Verhältnis zu 18,38 (zum Thema "Wahrheit") u.a.m.

²⁸⁴ Die verbleibenden Belege (5,4; 12,29) sind dt-joh. oder überhaupt apokryph.

²⁸⁵ Diese Stelle liegt sowieso auf einer anderen Ebene; sie spricht von der Jesaja-Vision, aber nicht von einem "Schauen" der Jünger.

- Dreimal begegnet der Terminus, ja der (verkürzte) Name οJ laov" in 8,2 (§ 14),²⁸⁶ 11,50 (§ 57) und 18,14 (§ 77). Er ist äquivalent zu "Israel" in 1,31.49 (VNT); 3,10 und 12,13 (VNT).
- Nikodemus tritt dreimal auf: 3,1ff (§ 15); 7,50ff (§ 30) und 19,39 (§ 94). Dass er dabei die Nähe der Pharisäer zu Jesus – und nicht etwa ihr feindliches Auflauern ihm gegenüber – zu vertreten hat, ist in dieser Rekonstruktion das inhaltlich Gemeinsame.
- Dreimal ist von Erwählung die Rede (Verbum ejklevgesqai) , immer in Bezug auf die Jünger: 6,70 (§ 26), 13,18 (§ 64) und 15,16 (§ 66) – mit dt-joh. Verlängerung in 15,19 (bei § 66).
- "Judas, (Sohn) des Simon Iskariot": Diese geradezu feierliche Nennung, mit seinem den Synoptikern nicht bekannten Vatersnamen, finden wir in 6,71 (§ 26); 13,2 (§ 63) und 13,26 (§ 64 VNT; Quellort). Wir werden sie deuten als Hinweis auf Marginalität dieses Judas; Kariot liegt randlich zu Judäa.
- Das Thema "Fleisch" kommt nach dem Prolog (1,13f § 1) noch zweimal wieder: 3,5 (§ 15) und 6,63 (§ 25), immer in der gleichen Ambivalenz von etwas Wirklichem, Lebendigem, aber Schwachem.
6,51-56 ist demgegenüber ein dt-joh. Exkurs, 8,15 desgleichen, und 17,2 ist auch nicht joh. Sprache.
- Dreimal wird eine "Erhöhung" des Menschensohnes angekündigt: 3,14 (§ 15); 8,28 (§ 42); 12,32 (§ 61).
Zu letzterer Stelle gesellt sich die dt-joh. Erklärung 12,34.
- Dreimal und nur dreimal begegnen die Verben poiei'n "tun" und lalei'n "reden"²⁸⁷ im selben Satz, wobei jeweils das eine das andere zu bestätigen bekommt: 7,17 (§ 13, das Wahrheitskriterium); 8,28 (§ 42) und 14,10 (§ 69).
- Dreimal wird gesagt, Glaubende gingen "nicht verloren" (mh; ajpolluvnai): 3,16 (§ 15); 17,12 (§ 74) und 18,9 (§ 76).
6,39 (bei § 23) fügt ein 4. Mal hinzu.
- Dreimal erfolgt durch Jesus die Einladung an die Stelle, "wo ich bin": 7,34.36 (§ 27); 12,26 (§ 61); 14,3 (§ 68),
wohingegen 17,24 (§ 75) eine dt-joh. Erweiterung sein dürfte.
- Dreimal wird auf Reinheitsfragen Bezug genommen, zweimal davon auf jüdisches Ritual (kaqarismov" in 2,6 § 9 und 3,25 § 16) und einmal metaphorisch, die Jünger betreffend (kaqaroiv in 13,10 § 63)
Zu letzterer, in 13,11 verstärkter Stelle findet sich ein Echo in 15,3 (bei § 71).
- Dreimal wiederholt Jesus sein erstes Ich-bin-Wort: 6,35 (von der Menge ungefähr wiederholt in V. 41); 6,48 und 6,51 (§ 23f). Sein letztes Ich-bin-Wort ist in sich dreifach (14,6 § 68).
- Über dreimalige Verwendung von paidivon "kleines (liebes) Kind" s. zu 21,5 (§ 17); sonst 4,50 (§ 10) und 16,21 (§ 73).
Dt-joh. hingegen ist tekniva "Kindlein" (13,33 bei § 65 und sonst siebenmal im 1Joh).

²⁸⁶ Dies ist ein Hinweis mehr auf die Zugehörigkeit der *pericopa adulterae* zum Joh I.

²⁸⁷ Mithin scheint lalei'n (Septuaginta-Wort für *d-b-r* Pi'el) das eigentliche Verbum zu lovgo" zu sein, nicht etwa levgein (in der Septuaginta für *'-m-r*), und das Grundwort zu lovgo" ist *davar*. Unsere Übersetzung folgt diesen Vokabelgleichungen nicht, was künstlich klänge; sie ergeben sich nur am Griechischen.

- Drei Gleichnisse enthält das Joh I: das vom Freund des Bräutigams (3,29 § 4), das vom Weizenkorn (12,24 § 61) und das von der gebärenden Frau (16,21f § 73). Alle drei bestehen nur aus einem Satz, im Präsens, und alle drei verarbeiten eschatologische Vorstellungen (vgl. Rückblick, 4.0).
- Von einem "Vollenden" des "Werkes Gottes" ist dreimal die Rede: 4,34 (§ 34); 5,36 (§ 48, Objekt im Plural) und 17,4 (§ 74).
- Parallel dazu laufen drei Verhaftungsversuche, alle drei in der Phase zwischen den beiden Jerusalem-Reisen: 7,30 (§ 20); 7,32-48 (§ 27-29, mit ausführlich berichtetem Scheitern) und nochmals 11,57 (§ 31; dort aber vielleicht nicht echt).
- Ein "Gemurmel" unter den Judäern erhebt sich in 7,12f (§ 19); in 6,41.43 (§ 24) "murmeln" sie wieder und erneut dann in 7,32 (§ 27), immer über Jesus.
- Stärker ist der Ausdruck *schisma* "Spaltung" in 7,43 (§ 28), in 9,16 (§ 38) und schließlich in 10,19-21 (§ 49).
- Dreimal wird das Problem der Sünde am konkreten Fall angesprochen, erkennbar am Verbum *aJmartavnein*: in 8,7 (§ 14, die Ehebrecherin), in 9,2ff (§ 36-39, der Blindgeborene) und in 5,14 (§ 46 VNT, Rat an den am Teich Bethzatha Geheilten).
Was die übrigen Ableitungen des Wortstamms für "Sünde" betrifft, also *aJmartiva* und *aJmartwlov*" betrifft,²⁸⁸ so ist das Wortfeld dt-joh. bis zur Unkenntlichkeit des eben genannten Sachverhalts aufgebläht worden. Vgl. Exkurs zu § 14.
- Dreimal werden über *fivlo*" Freundschaftsverhältnisse Jesu ausgesagt: In 3,29 (§ 4) gebraucht der Täufer das Gleichnis vom Freund des Bräutigams; in 11,11 (§ 51 VNT) wird Lazarus so bezeichnet, und in 15,14f (§ 66) ernennt Jesus seine Jünger zu seinen Freunden.²⁸⁹
- Dreimal wird betont: "Der Sohn kann von sich aus nichts tun": 8,28b (§ 42); 5,19 (§ 47); 5,30 (§ 48).
- Das Thema "Anbetung" (*proskunei 'n*): 4,20-24 (§ 33); 9,38 (§ 40); 12,20 (§ 60).
- Drei Todesankündigungen²⁹⁰ gibt Jesus mit der Formel *e[ti mikrovn* "noch eine kleine (Zeit)": 7,33 (§ 27 – nur hier die volle Formel); 14,19 (§ 70); 16,16 (§ 73); letzteres mit folgender dt-joh. Diskussion; auch 12,35 ist dt-joh.
- Dasselbe anhand des Verbums "Weggehen": 13,33b (§ 65); 13,36 (§ 67) und 14,4f (§ 68, mündend in das Wort "Ich bin der Weg ..."): Hier folgt freilich noch ein Rückbezug: 14,28 (§ 71); weiteres wie 16,5-7 (echt? § 72) und 16,17f (wohl Joh II) bleibt fraglich.
- Die Andeutung der Todesart "Erhobenwerden" begegnet in 3,14 (§ 15), 10,11-18 (§ 49) und 12,32f (§ 61, mit ausdrücklichem Hinweis, dass dies ein andeutendes, also allegorisches Wort sei; Verbum *shmaivnein*). Als Erfüllungszitat entspricht dem 18,32 (§ 81).
- Es gibt ein dreimaliges "Erregtwerden" (*taravssesqai*) Jesu: 11,33 (§ 55 [VNT?], vor der Auferweckung des Lazarus, dort noch als Aktiv ausgedrückt), 12,27 (§ 61, bei

²⁸⁸ Das Wort *ajnamavrthto*" 8,7 § 14 käme noch hinzu; es ist an den ersten der drei genannten Fälle gebunden.

²⁸⁹ Dass über das Verbum *filei 'n* der Lieblingsjünger nachösterlich noch hinzukommt (20,2 § 95), ist, bei allem Anspruch, eine Bescheidenheitsfigur. Es ist die Übernahme von 11,3 (§ 51, von Lazarus) auf den Evangelisten und seine Gemeinde.

²⁹⁰ Wir nennen sie so als Pendant zu den drei Leidensankündigungen Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 parr.

Anbruch der "Stunde" Jesu, dort Psalmenzitat) und 13,21 (§ 64, passivisch, bei der Ankündigung der Tat des Judas).

– Dreimal ist die Situation so dramatisch, dass Jesus betet:²⁹¹ § 56 (11,42, nur ein Satz), § 61 (12,27-28, vier Kurzsätze) und, als längste Perikope von allen, das lange (freilich wohl auch dt-joh. gelangte) Gebet von § 74f, jedenfalls eine wirkungsvolle Steigerung sowohl an Länge wie auch an Intensität.

– Jedes dieser drei Gebete, und nur diese, beginnen mit der Anrede *pavter*.

– Drei Gesprächspartner melden sich in dem mit § 65 beginnenden Abschiedsdialog: Petrus (11,36 § 67), Thomas (14,5 § 68) und Philippus (14,8 § 69).

Das Joh II stört dies durch eine – inhaltlich unverständliche – Intervention des sonst nicht genannten anderen Judas.

– Dreimal meldet sich Thomas zu Wort, jeweils im skeptischen Sinne: 11,16 (§ 52 Ende; Sarkasmus des Ungläubigen), 14,5 (§ 68, eben genannt) und § 99 (der Ungläubige kommt zum Glauben).

– Dreimal wird anschließend der "Fürsprecher" angekündigt: 14,16 (§ 70); 14,26 (§ 71); 16,7 (§ 72).²⁹²

– Dreimal wird der Ort von Jesu letzten Begegnungen ein "Garten" genannt: 18,1 (§ 76); 18,26 (§ 80); 19,41 (§ 94), Ansatzpunkt zu johanneischer Symbolik in § 95-97.

– Dreimal konstatiert Pilatus die Unschuld Jesu (*aijtiva* verneint): 18,38 (§ 82); 19,4 (§ 85); 19,6 (§ 85; erstes und drittes: VNT).

– Dreimal wird sein Leichnam (*sw'ma*) erwähnt: 19,31 (§ 93); 19,38.40 (§ 94); 20,12 (§ 97).

– Dreimal erscheint der Auferstandene: vor Maria v. Magdala (§ 97), vor den Jüngern (§ 98) und vor Thomas (§ 99). Bedeutsamerweise liegt der Glaube des Lieblingsjüngers (20,8 § 96) noch vor der ersten Erscheinung.

Anderes sind bloße motivliche Triaden: Eine Trias bildhafter Todesankündigungen, zusätzlich zu der oben benannten *e[ti mikrovn*-Trias, kann gesehen werden in der Anspielung an Archimedes 8,6b.8 (§ 14), dem Wort über die Todesgefahr des Guten Hirten 10,11-13.17f (§ 49) und dem Gleichnis vom Weizenkorn 12,24 (§ 61).

Und ferner: Dreimal ist Thomas Wortführer der Skepsis: 11,16 (§ 52), 14,5 (§ 68) und 20,25 (§ 99).

Über gelegentliche Triaden des Joh II s.u. 10.3.

Triaden können sich überkreuzen: Der § 70 enthält die erste Paraklet-Verheißung, aber auch die mittlere der drei Todesankündigungen Jesu. Thomas ist einer der drei Gesprächspartner in § 67-69; dies ist auch die mittlere seiner drei Interventionen im Verlauf des Evangeliums.²⁹³ Stets sind diese Triaden über den größten verfügbaren Raum verteilt; nie kommt es vor, dass eine isoliert ist und die beiden anderen nebeneinander stehen.²⁹⁴ Auch hierin bestätigt sich der Sinn des Johannes für Formen.

²⁹¹ Der Tischsegen von 6,11 (§ 21,1 VNT) zählt hier nicht mit: Dies ist ein Ritus, eine *b'racha* nach jüdischer Sitte, und bedient sich auch nicht der Anrede *pavter*, wie die drei förmlichen Gebete.

²⁹² Hier liegen die drei Stellen verhältnismäßig dicht beieinander, inhaltlich bedingt: Jesus kündigt seine "Ablösung" an. – Man sieht hier, wie auch vorher und nachher, die Mnemotechnik: Es ergibt sich 1 Stichwort pro Perikope.

²⁹³ 21,2 (§ 17) steht beiseite; dort ist er nur als Teilnehmer genannt, sagt aber nichts.

²⁹⁴ Allenfalls die drei Todesankündigungen mit *e[ti mikrovn* sind zwischen § 27, 70 und 73 ungleich verteilt.

Eine mit Vorsicht noch zu erwägende Trias ist derzeit nicht vorhanden und müsste konjiziert werden. Eine dreifache Nennung der Zwölf (οιJ dwvdeka) wäre möglicherweise in 1,51 (zu § 8 Ende zu ergänzen, da in dem "ihr" vorausgesetzt); 6,67-71 (§ 26; dort ausdrücklich: "die Zwölf") und 20,24 (§ 99). Will man hingegen § 26 für Johannes in Zweifel ziehen und in § 99 statt "Zwölf" ursprüngliches "seine Jünger" vermuten, wird die Erwähnung einer Zwölfergruppe überhaupt deutero-johanneisch. Oder aber man vermutet eine dreifache Nennung der eigentlich johanneischen Siebenergruppe, deren Namen wir uns im gegenwärtigen Textbestand aus Stellen wie § 6f und § 17 erst zusammensuchen müssen: Die volle Liste müsste an der ersten Stelle, um § 8, gestanden haben.

Oder aber (als dritte Möglichkeit), der Evangelist empfand Zeugenlisten als solche problematisch – sei es, dass die begrenzen (und ihn selbst dann ausschließen), sei es, dass bestimmte Personen, die dieser Liste angehören, sich nicht so verhalten haben, wie er es gut findet. Dann könnte gerade die Zweiheit Absicht sein. Denn:

9.3.4 Gegenprobe: Zweiheiten (Dyaden)

Zweifachnennungen bezeichnen im Joh I das, was der Interpretation bedarf, und nicht das, was interpretierende Kraft hat. Das dürfte gelten für die bereits erwähnten Engel in § 9 und § 97, ebenso für das nur zweimal gebrauchte *diabolos* (§ 26; § 63) und das nur zweimal begegnende Substantiv "Sünde" (§ 3; § 98).²⁹⁵ Gleiches gilt für das Thema "Königreich" (*basileiva*): nur § 15 und § 82. Das sind Ausdrücke, die nunmehr interpretiert werden.

9.4 Der johanneische Stil. Semitismus und affektierte Einfachheit

Wir kommen nunmehr auf das zu sprechen, was den Eindruck des Persönlichen an diesem Evangelium ausmacht, sobald man, nach erfolgter Literarkritik, den Eigenbeitrag des Evangelisten genauer erkennt. Der Senior hat seinen Personalstil, kaum weniger als Paulus, nur dass wir im Falle des Seniors auch den seiner Vorläufer kennen, von dem er sich nur in Details abhebt. Auch kann sich dieser Stil gattungsbedingt nicht in der Ich-Ihr-Form äußern,²⁹⁶ und er ist von der Johannesschule noch intensiver nachgeahmt worden als in den Deuteropaulinen der paulinische. Dazu gehören Einzelheiten wie das ου\η *narrativum* ("daraufhin"), die Finalpartikel ι\η, wo wir explikatives ο\η erwarten würden (etwa 4,57 § 45), und vieles andere, unter 8.2 schon Erwähnte; dazu gehört aber vor allem eine affektierte (gewollte, aber doch nur scheinbare) Einfachheit und ein seinerseits begrenzter Semitismus.

Die folgende Charakterisierung des joh. Stils, von Wellhausen (146) stammend, passt am besten auf das Joh I:

"Positiv zeichnet sich die johanneische Sprache durch ihre gravitatische Getragenheit aus; dadurch entfernt sie sich ebenso weit von der volkstümlichen des Markus wie von der etwas literatenhaften des Lukas und nähert sich der des Priesterkodex im Pentateuch. Der Feierlichkeit wegen wird der biblische Stil in der Parataxe nachgeahmt, mit verräterisch unbiblicher Freiheit der Wortstellung. (...)

²⁹⁵ Vgl. Exkurs zu 15,22 (bei § 66).

²⁹⁶ Diese ist es, worin die Diatriben des Paulus ja so lebendig und persönlich wirken: Siegert, *Argumentation* 232-237.

Nach Deissmann (...) schließt sie das Ländlich-Synoptische und das Städtisch-Paulinische zum Interkulturell-Christlichen zusammen."

9.4.1 Semitismus und "sokratische" Einfachheit

Die zwei in dieser Überschrift benannten Tendenzen ergänzen sich auf das Vollkommenste. Johannes, der Lehrer, verlässt nirgends jene verblüffende Einfachheit, die ein erstes, wenn auch vorläufiges, Verstehen überaus leicht macht. Er spricht in Worten, die auch ein Kind gebrauchen könnte; und er drückt dabei Tiefen aus, die auch dieser Kommentar nicht wird ausloten können.

Die milden Semitismen des VNT (8.2.1) werden weiter gepflegt, angefangen vom Prolog, hinter dem sogar Hebräisches steckt (Rückblick, Thema 2.3). Notieren wir noch einige allgemein-semitische Kleinigkeiten, die gerade im Joh I auftreten. Ein $\text{prw'tov} \text{ tino}$ Joh 1,15.30; 15,18 vermeidet, wie auch sonst im NT, den Komparativ als eigene Form (das wäre hier provtero). Mit einer an Lukas erinnernden Fähigkeit zur Stilimitation gebraucht Johannes gerade da, wo die Pharisäer Rat halten, Septuagintismen: so in 11,19 das (sonst nur vulgäre) $\text{ei} \backslash \text{pan}$ sowie das Verb $\text{ajpelqei'n ojpiwsw tinov}$ (für $h-l-k \text{ a\#hare}$, "nachfolgen"). Composita, das beobachtet Wellhausen (138), werden nur verwendet, wo die Vorsilbe semantisch wichtig ist (entgegen damals griechischer Mode). Und auch dann kann ein Simplex mit präpositionalem Objekt vorgezogen werden, also $\text{e[rcesqai prov} \text{ tina}$ (6,35ff § 23) statt $\text{prosevrcesqaiw tini}$. In 16,20 (§ 73) lesen wir givnesqai eiv "werden zu", wie $h-j-h \text{ l}^e \dots$ ²⁹⁷

In der hier abgedruckten Übersetzung sind die auffälligsten Abweichungen von griechischem Sprachgebrauch durch Kapitälchen hervorgehoben, insbesondere da, wo die Übersetzung sie glätten musste und eine optische Hervorhebung nötig ist, damit sie noch bemerkt werden. Eine kurzes Glossar solcher Semitismen gibt *Erstentwurf* 146f, ein sehr langes, am griechischen Vokabular entlanggehendes, Schlatter 378-384. Merkwürdig sind öfters hervorgehobene Personalpronomina, wo der Textsinn es eigentlich nicht erforderlich macht (z.B. ejgwv 1,30f § 4; 13,25 § 64; uJmei " 9,30 § 39; 15,14.16 § 66; 14,20 § 70). Das dürfte – hier wie auch häufig im Joh II – Nachahmung semitischer Nominalsätze mit a\#ni bzw. a\#tem sein.

9.4.2 Gut Griechisches

Doch wie zum VNT, so gilt auch hier: Trotz seiner Nähe zur Volkssprache drückt sich der Senior auf seine Weise "gewählt" aus und vermeidet die gröberen Septuagintismen. Sein Text liegt zwischen Alltag und Literatur. Ausdrücke wie ejp j aujtofwvrw /"auf frischer Tat" (8,4 § 14), ajnamavrthto "sündlos" (8,7, ebd.), summaqthv "Mitjünger" (11,16 § 52)²⁹⁸ oder tetartai'o "seit vier Tagen tot" (11,39 § 56)²⁹⁹ sind gut griechisch, ebenso $\text{pavnta o\{sa}$ "alles, was" (17,7 § 74).³⁰⁰ Allein stehendes mevn kann man finden in 11,6 (§ 52), $\text{me;n ou\}n$ in 19,24 (§ 90). In 13,24 (§ 64) verwendet Petrus sogar einen Optativ mit a[n , einer der

²⁹⁷ Als ein nur dem Johannes eigener "milder" Semitismus sei die Redewendung stovma pro; "stovma erwähnt ("von Angesicht zu Angesicht", 2Joh 12; 3Joh 14): Das gibt offensichtlich das atl. pe el pe wieder, aber nicht mit der umständlichen LXX-Übersetzung provswpon pro; "provswpon.

²⁹⁸ Vgl. Platon, *Euthydemos* 272 C im Munde des Sokrates.

²⁹⁹ Vgl. Herodot 2, 89, wo gesagt wird, dass besonders vornehme oder schöne Frauen bei den Ägyptern erst als "drei- oder viertägige" Leichname mumifiziert würden.

³⁰⁰ Dort eher schon dt-joh. , wie auch $\text{pavnte} \text{ o\{soi}$ in 10,8 (bei § 49).

wenigen Fälle im Neuen Testament.³⁰¹ Eine sehr korrekte Casusattraktion ist 17,5 $\theta\eta' / \delta\upsilon\nu\chi\eta/h/ | \epsilon\iota\backslash\text{con}$; ähnlich V. 11f (§ 74). Der *dativus ethicus* kann eintreten als verstärkter possessiver Genitiv: 13,35 (§ 65).³⁰² Einen korrekten *genitivus comparationis* finden wir in 7,31 (§ 27); Semitismus wie auch Volkssprache wäre hier etwas der Partikel *min* Entsprechendes. Eine *a.c.i.*-Konstruktion begegnet in 12,18 (§ 60); vgl. 18,14 (§ 77). Das im Übersetzungsgriechisch der Septuaginta gänzlich gemiedene *participium conjunctum*³⁰³ kann in einfachen Formen vorkommen: 1,38 (§ 6): $\rho\epsilon\alpha\sigma\alpha\nu\mu\epsilon\nu\omicron$ " $\alpha\upsilon\tau\tau\omicron\upsilon$; " $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\upsilon\gamma\omicron\upsilon$ ' $\nu\tau\alpha$ "; 9,25 (§ 38): $\tau\upsilon\phi\lambda\omicron$; " ω ν α $[\text{rti} \text{blevpw}$. Letzteres Beispiel ist instruktiv: Das Tempus in ω ν ist bei alledem nicht gut gewählt, drückt nämlich die Vorzeitigkeit nicht aus (griechisch würde man eher sagen $\rho\epsilon\gamma\eta\mu\epsilon\nu\omicron$ " $\gamma\epsilon\eta\eta\eta\epsilon\iota\nu$ " o.ä.) . Der Codex D korrigiert dies in $\tau\upsilon\phi\lambda\omicron$; " $\eta\gamma$ $[\mu\eta\eta \text{kai}$; ... , und wäre es nur zur Verstärkung des Semitismus (Wellhausen 139).

9.4.3 Ein kleiner, aber gewählter Wortschatz

Der Wortschatz des Joh, selbst wenn man all seine Schichten zusammennimmt, ist klein – nur die Hälfte des paulinischen, nur ein Viertel des lukanischen –, was sich allerdings relativiert, sieht man auf die Menge des Erhaltenen: Von Lukas haben wir zweieinhalbmal so viel Text, und Paulus liegt dazwischen. Doch wirkt der joh. Wortschatz dadurch besonders klein, dass die Hauptbegriffe repetitiv eingesetzt werden. Johannes empfiehlt sich als Lehrer nicht in seinem Wortreichtum (auch hierin ist er Semit), sondern in seinem Bestreben nach Einprägsamkeit, darüber hinaus aber auch in den Nuancen seiner Aussagen und in deren stets wohlkalkulierter, systematischer Mehrdeutigkeit. Sein genauestens ausgewählter Wortschatz ist nicht zu verwechseln mit dem *restricted code* derer, die über mehr nicht verfügen. Das beweist nicht nur der selbst in den Mehrdeutigkeiten wohlüberlegte Sprachgebrauch, sondern auch das gelegentliche Vorkommen solch "gewählter" Ausdrücke wie $\alpha\gamma\eta\mu\alpha\nu\upsilon\tau\eta\theta\omicron$ " 8,7 (§ 14) und $\sigma\kappa\eta\nu\phi\eta\gamma\iota\nu\alpha$ 7,2 (§ 18); dazu vgl. $\phi\iota\lambda\omicron\pi\omega\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ 3Joh 9. Auffälligstes ist natürlich der philosophisch gefüllte *logos*-Begriff, hier religionsphilosophisch zur Qualifikation, aber auch zum Eigennamen des Schöpfungs- und Offenbarungsmittlers genommen. Seltenheiten des Vokabulars sind $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\omicron\nu$ " als Substantiv 4,46b (§ 10) oder $\omicron\iota\upsilon \alpha\gamma\kappa\iota\epsilon\iota\epsilon\iota$ " " als Plural (sonst nur bei Josephus) gehören ihrerseits zum griechischen Lokalkolorit; sie spiegeln jüdische Verhältnisse wieder über die Art, wie man sie dort auf Griechisch benannte.

Lexikalische Fehlanzeigen lassen unter solchen Umständen auf Absichten schließen, die freilich eine sehr genaue Kenntnis der damaligen Gesprächslage voraussetzen, wie wir sie nicht immer haben. Viele damals heiß debattierte Begriffe vermeidet Johannes wohl mit Absicht. Fehlten bereits dem VNT die Wortfelder um "Sünde" und "Gerechtigkeit", um "Dämonen" und "Reinheit", um "Opfer" und um "Fasten", so muss spätestens jetzt erwähnt werden, dass von $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\nu\eta$ "Gerechtigkeit" im

³⁰¹ Eine stark bezeugte Variante ist freilich die direkte Frage im Indikativ.

³⁰² Noch Jahrhunderte später kann Libanios dem Patriarchen Juda in sehr geschraubtem Stil die Nachricht schicken (*Ep.* 1098): $\text{JO} \text{pai}$ " $\text{soi} \text{h}|\kappa\epsilon$. . . ; hier ist es nur noch Manier, oder Emphase: "Dein Sohn ist (wahrhaftig) angekommen".

³⁰³ Siegert, *Septuaginta* 159 § 49. Die Septuaginta bietet stattdessen substantivierte Infinitive im gen. abs.

VNT wie auch noch im Joh I noch nicht einmal der Wortstamm vorkommt.³⁰⁴ Der Senior hält die diesbezügliche Debatte, in der Paulus sich verkämpft hatte (Röm 9,30f etc.; auch viel in Lk/Apg) und wo "Matthäus" Ansprüche erhob, die dem Judentum unerreichbar sein sollten (Mt 3,20), offenbar für verfehlt oder gar für erledigt, ebenso wie alle Fragen um den Ritus. Was er abseits der damit zusammenhängenden Debatten sagen kann, sagt er mit anderen Worten (vgl. Rückblick, Thema 5.4.0; 10.3).

In 1Joh 3,4-12 sieht sich die Johannesschule genötigt, auf das Thema zurückzukommen und es – nach einigen gewundenen Definitionen, die aussehen wie ein erneuter Versuch, das Judentum rechts zu überholen – an die Nächstenliebe rückzubinden (V. 10f).

Ein anderes Streitwort zwischen Juden und Christen fehlt gleichfalls: "Bund". Dabei kennt Johannes die zugehörige Theologie, wie zu 1,17 (§ 2) zu vermerken sein wird. Ebenfalls fehlt "Erwählung": Nur das Verbum ist da (ejklevgesqai), dreimal, und das Objekt sind jeweils die Jünger (s.o. 9.3.3). In 1,34 (§ 5) dürfte das VNT ursprünglich gesagt haben: "Dieser [Jesus] ist der Erwählte Gottes", mit dem Verbaladjektiv ejklektov". Das kann man als die Voraussetzung ansehen. In jedem Falle beginnt mit Jesus die Erwählung neu. Zu der vorangegangenen, kollektiven Erwählung wird nur implizit Stellung genommen in einem Gespräch über Abraham (8,33f.56-58 § 44f). Dieses weckt Zweifel, ob ein Abstammen von Abraham schon eine Erwählung ist. Aber so sagen wir es; Johannes ist vorsichtiger. Innerchristlich auffällig ist das Fehlen von eujaggevlion, einem durch Paulus für die Missionspraxis und durch Markus (Mk 1,1) für die Literatur definierten christlichen Terminus, der aber von Paulus selbst wie auch von seiner Schule in besonderer Weise besetzt gehalten wurde.³⁰⁵ Es fehlt sogar das in Q immerhin zu findende, letztlich aus dem Septuaginta-Jesaja kommende Verbum eujaggelivzesqai. Nun war Paulus derjenige, der beanspruchte, sagen zu dürfen, was Evangelium sei (Gal 1,6-9) und was nicht. Johannes, der auf keine andere Weise als er, jedoch erst später, „Jünger des Herrn“ wurde, vermeidet das Stichwort dann wohl mit Absicht. Er nämlich kommt immer aus der Mitte; er denkt nie von der Grenze her.³⁰⁶

Jedenfalls, der Abstand des Johannes von theologischer Fachsprache und insbesondere von allen Streitvokabeln lässt ihn das, was er zu sagen hat, auf ganz neue Weise in Ich-bin-Aussagen Jesu bündeln. Auch Wörter wie "Heil" (swthriua) und "Heiland" (swthvr), belastet sowohl von den Heilserwartungen der jüdischen Apokalyptik wie auch von den Heilsversprechen des Herrscherkults, bleiben selten; sie begegnen je einmal. Ganz fehlen die Stichworte antiker Bußpredigt, *metavnoia*

³⁰⁴ Mit der Ausnahme von ajdikiva "Ungerechtigkeit" in 7,18 § 13, wo man nach der Motivierung im Kontext und damit auch nach der Echtheit fragen kann. 1Joh 5,17 bemüht sich sodann um eine Definition; man sieht auch da nicht ganz, mit welchem Nutzen.

³⁰⁵ Ein bisher unbeachteter Aufsatz von Steve Mason gibt zu bedenken, dass eujaggevlion zunächst ein Wort des Paulus war für die ihm – von Christus direkt – verliehene Botschaft im Gegensatz zu jedem anderen "Typ von Lehre" (Röm 6,17): S. MASON: "For I am not ashamed of the Gospel (Rom. 1.16): The Gospel and the first readers of Romans", in: A. JERVIS/P. RICHARDSON (Hg.): *Gospel in Paul*. FS Richard LONGENECKER (JSNT.S 108), 1994, 254-287; ders.: "Pauls's Announcement (to; eujaggevlion): Good News and its Detractors in Earliest Christianity" (noch unveröffentlicht).

³⁰⁶ Die Abgrenzungen gegen die Täuferjünger in 1,7f (§ 1) usw. sind von anderer Art; diese Gruppe erhob keinen Anspruch, ein Evangelium zu haben. Es ist für Johannes schon viel, überhaupt eine Verneinung zu gebrauchen und sie zu betonen.

und *metanoei'n*, woraus nicht etwa zu schließen ist, dass dem Senior die Grenze zum Heidentum nicht bewusst gewesen wäre – sein ausführlichstes Ich-bin-Wort (14,6 § 68) ist durchaus eine solche Grenzziehung –, sondern dass sein Jesus, ja auch sein Johannes der Täufer, sich in der Regel *nicht* in Imperativen äußert.³⁰⁷ Vielmehr "bezeugt" er seine Botschaft; *marturei'n*, *marturiva* ist ein joh. Lieblingswort, jeweils ungefähr so häufig wie im übrigen Neuen Testament zusammen. Die Botschaft gilt dem Kosmos – auch das ein Lieblingswort des Johannes, u.z. ein positiv besetztes.

Dass Johannes schon in seiner Vermeidung von Streitvokabeln ein Ireniker sei (vgl. zu § 23 u.ö.), ist bisher noch nicht behauptet worden. Sollte dieser Befund sich bewahrheiten, so bliebe er auch nicht ohne Parallele. Philon v. Alexandrien, professioneller Gesetzeslehre, berührt doch nirgends die Streitigkeiten um die Halacha (also die konkrete Tora-Praxis), die das Judentum gerade in der Spätzeit des Zweiten Tempels durchzogen. –

Unter vielen anderen Fehlanzeigen des Joh ist bemerkenswert das Nichtvorkommen von Ausdrücken für "Hades" oder "Hölle". Das Joh sagt einfach nur "Tod" oder spricht vom "Gericht". – Wir notieren ferner das Nichtvorkommen kultischer Ausdrücke wie *ιJlasmusv* " (plus Ableitungen) "Entsöhnung" oder *ajpoluvtrwsi* "Erlösung": Diese konnten in urchristlichen Kerygma-Formeln durchaus tragend sein, treten aber nun mitsamt der Sühnopfer-Metaphorik zurück. Die viele religionsgeschichtliche und hermeneutische Mühe, die man mit dem angeblichen Fundamentalbegriff "Opfer" heute hat und die gerade wieder einen Schub an religionskritischer bzw. apologetischer Literatur auslöst, bleibt einem im Joh erspart. Der Kult des Jerusalemer Tempels, bisheriger Bildspender, verschwindet zugunsten der himmlischen "Bleiben", und aus der heidnischen Umwelt will der Evangelist sich den Ersatz offenbar nicht holen. Das wurde einer seiner vielen "modernen" Züge seit einer Zeit, wo in den meisten Ländern der Erde Opfer überhaupt aufgehört haben.

³⁰⁷ Es sei denn, *metavnoia* wäre in einem gewissen zeitlichen Abstand vom Jüdischen Krieg – sagen wir, unter Trajan – das Wort des Tages gewesen für die Rückkehr von Judenchristen ins Judentum: Problem von Hebr 6,1-6.

Manches fehlt im Joh als Substantiv, was anderswo betont Substantiv ist. So geht es mit dem paulinisch-markinischen Lieblingswort *pivsti*"; wir finden dafür nur das Verbum *pisteuvein* bzw. im Aorist: *pisteu'sai* (mit ingressivem Aspekt: "zum Glauben kommen"). Hier zeigt sich doch wohl eine Absicht, nicht wie die Paulusschule zu reden.³⁰⁸ Gleiches dürfte gelten von dem Verbum bzw. Adjektiv *ejleuqerou'n, ejleuvqero* "befreien, frei", aber nicht "Freiheit". Doch gibt es, was *pisteuvein* betrifft, auch einen positiven Grund, das Verbum zu bevorzugen: Das Nomen ist von Hause aus für zweierlei geeignet, für den Glauben als subjektive Haltung und für den Glaubensgegenstand als objektiv Gegebenes. Im *Hebräerbrief* ist es sogar vorzugsweise letzteres. Der Glaubensgegenstand im Joh ist aber ausschließlich Jesus; das Objektive am Glauben trägt dort ausschließlich diesen Namen. Was für die subjektive Seite übrigbleibt, ist Verbum als Bezeichnung derjenigen Haltung, die Jesus sich gegenüber verlangt.

Überhaupt ist der Senior sparsam in der Verwendung abstrakter Substantive, *zwhv* "Leben" ausgenommen. Wenn schon abstrakt, dann redet er lieber in Verben – oder bildhaft. Bei alledem ist und bleibt er aber der Philosoph unter allen urchristlichen Lehrern: Eines der Dinge, die er dem Ex-Pharisäer aus Tarsus und seinen Schülern nicht nachmacht, ist die Verdächtigung des Klugseins (1Kor 1,18-21), ja der Philosophie als solcher, als wäre sie ein "leerer Betrug" (Kol 2,8). Dem Verlangen der Juden nach Zeichen und der Griechen nach Weisheit geht der Senior in einer für letztere durchaus positiven Weise nach.

Weitere joh. Lieblingswörter sind darum *qewrei'n* "schauen", dem Ganzen als einer mystischen "Schau" entsprechend; besonders aber *doxavzein* "verherrlichen" (wohingegen er *dovxa* "Herrlichkeit" sich v.a. mit Paulus und seiner Schule teilen muss). Im Gebrauch von *teleiou'n* "vollenden" kommt ihm der Hebr ein Stück zuvor: Dieser wiederum ist typisch für judenchristliche, nicht paulinische Lehre³⁰⁹.

9.4.4 Bildliches; Metaphern

Ist die joh. Sprache auch wortarm, so ist sie doch reich an Bildhaftem. So wird der Glaube im Vorstellungsrepertoire der Himmelsreise ausgeführt, als "Weg" (*oJdov*) und "Leben" bzw. "ewiges Leben" (*zwhv, zwh; aijwvnio*).³¹⁰ Dieser Begriff *zwhv* ist, wie zu 3,15 (§ 15) gesagt werden wird, eher aramäisch zu verstehen, als Synonym für das, was bei Lukas mit Formen oder Ableitungen von *sw/vzein* ausgesagt wird: "Rettung". Nur denkt man bei letzterem Begriff oft nur noch an eine Rettung *von* etwas, nämlich Sünde, wohingegen "Leben" ein positiv gefüllter Begriff ist, der das kreatürliche und ewige Leben zugleich umfasst. Hierin liegt zugleich einer der mystischen Züge des Joh: Der (die) Glaubende erreicht schon im gegenwärtigen Leben das Ziel des Ruhens in Gott.

³⁰⁸ Auch *aJlieuvein* "fischen" gibt es nur verbal, nicht als Substantiv *aJlieuv*", was nun wieder an Petrus und die Fischer aus Galiläa denken lässt, in deren Zwölfzahl der Lieblingsjünger noch lange nicht zählte. Wie der Apostolat, so fehlt auch das "Menschenfischer"-Wort Mk 1,17 par.

³⁰⁹ Nur das sinnverwandte *telei'n* begegnet bei Paulus zweimal, einmal davon in der Bedeutung "zahlen".

³¹⁰ Rein syntaktisch ist die Redewendung *zwh; aijwvnio*" (Joh 3,15f; 4,14.36 usw.) ein Semitismus (*חיי עולם*), denn aus der *nismach*-Konstruktion ergibt sich, was im Griechischen eigentlich ein Artikel ausdrücken müsste: "das ewige Leben".

Die Stärke der joh. Sprache besteht in ihrer Einfachheit, auch was die Metaphern betrifft. Von wenigen Wendungen bzw. deren Missbrauch abgesehen (das "Lamm" wird zum "Lämmlein", die Jünger zu "Kindlein"), ist sie bis heute unverbraucht. Im Gegensatz zur paulinischen, die unmittelbar Dogmatik wurde, ist die johanneische von Anfang an keine spezifisch theologische Sprache gewesen, sondern ganz elementar die des Menschenlebens. Ihre Raffinessen liegen nicht in der Begriffsbildung, sondern in den Metaphern, den Ironien, den gezielten Mehrdeutigkeiten und sonstigen Einladungen zum Weiterdenken. Damit sind wir wieder bei unserem Hauptgegenstand.

9.4.5 Wiederholungen

Ein weiteres, sehr simples Stilmittel des Joh I ist die schlichte Wiederholung. Im Prolog, 1,7, wird "Zeugnis" sowohl nominal wie verbal ausgedrückt (mit einem aus der Septuaginta kommenden Lieblingswort, das in allen Schichten der joh. Komposition Verwendung findet). "Ich aber kannte ihn nicht", sagt der Täufer zweimal über Jesus (1,31.33); usw.

Dies ist die Unterrichtsmethode eines urchristlichen Lehrers. Das Charisma der *didaskaliva* (Röm 12,7) ist unrhetorisch; das gibt Paulus selbst zu (1Kor 2,4). Es trifft bei aller bewussten Wortgewalt nicht mit dem zusammen, was wir über den alexandrinisch-ephesinischen Judenchristen Apollos zu lesen bekommen: Ein *ajnh;r lovgio*" (wie Apollos Apg 18,24 qualifiziert wird) wäre eher einer, der *viele* Worte zur Verfügung hat, und der sie nach Regeln der Kunstprosa zu setzen versteht.³¹¹

9.5 Wortspiele (semitisch wie griechisch) und Doppelsinn

Wir nähern uns jetzt einer vielbeachteten joh. Besonderheit, die in eine hermeneutische Regel münden wird: Für den vierten Evangelisten ist die Wahrheit nie "das und nichts anderes"; sie ist "das *und* etwas anderes".³¹²

Dass der Senior sich oftmals doppeldeutig ausdrückt, hat viele Gründe. Wir sprachen schon von seinem sicherlich schwierigen Auditorium (oben 5.6.3). Nicht alles konnte er offen sagen. Positiv gesehen, sind gerade in rabbinischer Lehrweise Wortspiele als Mittel der Verlebendigung und der Stimulierung des Verstandes beliebt.³¹³ Überdies gehört Doppeldeutigkeit zur sokratischen Pädagogik des Selbst-Entdecken-Lassens. In des Johannes semitischer Kultur ist Rätselrede ja in der Weisheit angelegt, und sie ist es nicht minder in der Apokalyptik, die seit den *Henoch-* und *Daniel-Büchern* Vorgänge vergangener Zeiten beschreibt, um die Gegenwart zu kommentieren.

³¹¹ Beispiele für letzteres liefern der *Jakobus-* und *Hebräerbrief*, teilweise (wo Griechen reden) auch das Doppelwerk des Lukas: So seine eigenen Prologe und der Epilog, nicht die Rede des Stephanus Apg 7, wohl aber die des Tertullus Apg 24,2-8.

³¹² Als Charakteristikum östlich-orthodoxer Theologie genannt bei P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959) 1965, 13. Daran erweist sich, dass diese so sehr von Johannes inspiriert ist wie der Protestantismus von Paulus. Dem Katholizismus bleibt als Stammheiliger der matthäische Petrus.

³¹³ Eine ausführliche Liste, die auch zahlreiche Beispiele des Hin- und Hergehens zwischen Hebräisch und Griechisch, Hebräisch und Aramäisch enthält, s. W. BRAUDE/I. KAPSTEIN (Übers. u. Hg.): *Pesikta de-rab Kahana*, 1975, 585-593: "Plays on words and letters".

In einer ähnlichen Situation befindet sich Johannes. Inhaltlich hat er zwar die Apokalyptik ganz hinter sich gelassen, und *paroimivai* als Rätselrede werden auch erst wieder die Bearbeiter hineinbringen. Doch hat er als Evangelist die Aufgabe, von einer vergangenen Zeit³¹⁴ zu sprechen, und doch Gültiges für seine Gegenwart, wenn nicht auch für die Zukunft, zu formulieren.

9.5.0 Die Zweisprachigkeit des Autors

Der Evangelist präsentiert sich als zweisprachig, sagten wir schon, und dass dies ein Qualifikationsmerkmal ist. Es ist mehr als das: Wer lernt, in mehreren Sprachen zu denken und sich auszudrücken, macht unweigerlich seine Entdeckungen und wird sich mancher Eigenheit gegebener, „natürlicher“ Sprachen bewusst. Das Spiel mit Worten und mit syntaktischen Strukturen wird von daher stimuliert.

Nun gewöhnt die hebräische Sprache allein schon an das Spiel mit Möglichkeiten, solange sie nämlich unpunktiert geschrieben wird. Hinzu kommt zur damaligen Zeit die Diskrepanz zwischen geschriebenem Hebräisch und gesprochenem Aramäisch. Johannes aber kennt nicht nur diese beiden Sprachen, sondern auch das sehr viel wortreichere, einer anderen Schrift sich bedienende Griechisch. Dass Mehrdeutigkeit einen systematischen Zusammenhang (linguistisch gesprochen, einen paradigmatischen Zusammenhang zwischen Texten) vermuten lässt, ist Annahme der hebräischsprachigen Bibelauslegung, seit wir von ihr wissen. Man experimentierte mit verschiedenen Vokalisierungen und vermutete eine grundsätzliche Intertextualität.³¹⁵ Hinzu kommt im Judentum des Ostens die Verfügbarkeit zweier Bibeln: Unter 5.4.1 verwiesen wir auf Stellen in der *Apokalypse des Mose*, die erst dann Plausibilität gewinnen, wenn man die angezogenen *Genesis*-Stellen nicht nur aus der Septuaginta, sondern auch aus dem Hebräischen im Kopf hat.

Zweisprachigkeit ist im Joh I innertextlich reflektiert in § 61 und im *titulus crucis* (19,20, § 89). Sein Auditorium gewinnt den Eindruck, als wäre Griechisch seine zweite Sprache; und wenn wir uns in seiner Person nicht ganz täuschen, ist dem auch so. Die nunmehr zu besprechende Bereitschaft, Doppeldeutigkeiten am Griechischen zu entdecken und produktiv auszunutzen, kommt offenbar von hier. Saul Lieberman, der die Fachwelt überraschte mit dem Nachweis, wie sehr die Rabbinen auch griechisch konnten (*Greek in Jewish Palestine*, 1941, u.a.), hat unter der Frage "How much Greek in Jewish Palestine?"³¹⁶ manches Treffende beigesteuert, hat dabei jedoch die Erwartungen, was Philosophie und überhaupt klassische Lektüre bei den Judäern betrifft, nahezu auf Null gedrückt: Die Griechischkenntnisse der Rabbinen kommen nur vom Hörensagen und aus dem Alltagsgebrauch. Gleiches für Johannes anzunehmen, wäre jedoch bei weitem zu wenig: Spätestens das, was er als Bewohner (wenn auch wohl nicht Bürger) von Ephesus aus dem griechischen kulturellen Erbe bezieht, ist, wie wir sehen werden, weit mehr als eine bereits jüdisch gewordene Logos-Spekulation. Er formuliert sein Evangelium in einer bewussten und ganz unangestregten Konkurrenz zum Griechentum.

³¹⁴ Schon Lk 1,1-4 beginnt, über den Zeitabstand zu reflektieren und christliche Tradition als Brücke zu benennen. Als Grieche (wenn nicht von Nation, dann von Kultur) verfügt er eher über historisches Bewusstsein als der Mt-Autor.

³¹⁵ Beispiele bei Siegert, *Septuaginta* 124f (zu Punktierungsvarianten) und 166f (zu analogen Angleichungen späterer Schriften an die Tora).

³¹⁶ (1962); wieder abgedr. in: ders.: *Texts and Studies*, 1974, 216-234.

Wiederum verkennen die dt-joh. Polemiken gegen Judäer oder gegen ungenannt ganz und gar die Souveränität, mit der die joh. Schreibweise Kontraste zieht, auch Kontraste überbrückt.

Also: Um den Talmud zu verstehen, braucht man auch ein griechisches Wörterbuch; um jedoch Johannes zu verstehen und auszulegen, ist nichts Geringeres nötig, als eine interkulturelle Theologie des 2.Jh. wenigstens aspektweise mitzuliefern. Allein der verdeckte Vergleich Jesu mit Sokrates macht sie nötig, aber auch die vielen Platonismen, die freilich – im Unterschied zu denen der Gnostiker, die mit Worten prunken – so dezent gehalten sind, dass nur ein gebildetes Publikum sie wahrnehmen wird.

Wir werden also ein Wort wie *cavri*" 1,14.16.17 (§ 2) je nach Auslegungsinteresse einmal als Septuaginta-Äquivalent zu *hesed* "Bundestreue" übersetzen (zumal im Verbund mit *ajlhvqeia*, wohinter *emet* steckt), gleich daneben aber (1,16) auch das singularische Pendant zu pagan-antike *cavrite*" ansetzen können, einem Wort für Herrschergeschenke (noch im Französischen als *largesses* bekannt). In jeder dieser beiden Sprachen, Griechisch oder Hebräisch/Aramäisch, weiß der Senior mit Bedeutungen zu spielen, und manchmal müssen wir sogar zwischen den Sprachen hin- und hergehen, um die möglichen Assoziationen auszuschöpfen.

9.5.1 Doppeldeutigkeiten auf rein-griechischer Basis

Sich in Andeutungen und Rätseln auszudrücken, ist eine besonders bei den Semiten beliebte Art von Denksport.³¹⁷ Wead (*Literary Devices* 30) zitiert das Beispiel von Am 6,13, Anspielung an die Namen der nördlichsten und der südlichsten Grenzstadt des damaligen Königreiches Israel. In politisch brisanter Lage war es gut, sich der geistigen Mitarbeit der Hörerschaft zu vergewissern; im Falle der Verweigerung konnte diese gerne dumm bleiben. Wie die *Ironie*, so ist auch die *Andeutung* die Waffe des Schwachen, aber geistig Überlegenen.

Im Folgenden soll auf einige nur in Details bestehenden Doppeldeutigkeiten aufmerksam gemacht werden. Sie sind ein Merkmal johanneischen Stils, wobei dieser in 2,19 (§ 12), dem Tempelwort Jesu, und in 11,11b (§ 52, über Lazarus) vorjohanneisch angelegt ist. Sie sind von einer Subtilität, die der gröberen Denkweise des Joh II dann nicht mehr zu Gebote steht.

Wieder mag eine kleine Liste am Platze sein. Wir geben sie, stark verkürzt, nach David Weads eben zitierter Dissertation. Was er – der zu den johanneischen Integristen zählt – uns als joh. Stilmittel darstellt, liegt fast alles im Bereich unseres Joh I.

– Das *a[nwqen* in 3,3 (§ 15), womit Jesus seine Antwort an Nikodemus eröffnet, wird erst verstanden, wenn man beide griechischen Bedeutungen, "von neuem" und "von oben", ansetzt. Nikodemus scheint das nicht zu tun; doch auf seine Rückfrage hin erfolgt der auf andre Weise rätselhafte Hinweis auf "Wasser und Pneuma" (s. nächstes).

– In 3,8 (ebd.) ist der Doppelsinn von *pneu'ma* "Wind(hauch)" / "Pneuma" Teil des Verwirrspiels, das Jesus mit seinem Gesprächspartner treibt. Die Etymologie über das Verbum *pnei'n* "wehen" ist eine falsche und eine richtige Spur zugleich: eine

³¹⁷ Josephus, *C.Ap.* 1:114f.120 berichtet aus zwei verschiedenen Traditionen ein Wettreten zwischen König Salomo und einem Partner in Tyrus. Als biblisches Pendant vgl. 1Kön 5,9-14 u.a.m.

falsche, weil es nicht ums Wetter gehen soll, eine richtige jedoch, weil ο{pou qevlei auf Gottes souveränen Willen hindeutet.

- In 11,11 (§ 52 VNT) spielt kekoivmhtai zwischen den Bedeutungen "er ist eingeschlafen" und "er ist entschlafen."
- Entsprechend weckt in 11,23 § 53) die Ankündigung Jesu an Martha: "Dein Bruder wird aufstehen/auferstehen (ajnasthvsetai)" ein mildes Missverständnis: Sie bezieht es auf die am Jüngsten Tage zu erwartende Auferstehung; Jesus aber will sagen, Lazarus werde sofort aufstehen.
- In 14,2 (§ 68) wäre monaiiv mit "Wohnungen" zu konkret übersetzt; es bleibt zugleich Abstractum: "Bleiben", "Möglichkeiten zu bleiben". Das Verbum mevnein meint öfters das "Bleiben" der Glaubenden "in" Jesus.
- Der Titel paravklhto", in § 70.71.72 verschiedentlich erklärt, scheint alle Bedeutungsmöglichkeiten seiner griechischen Wortwurzel, auch die von der Septuaginta hinzu gebrachten, in sich aufzunehmen.
- In 19,30 (§ 92) soll tetevlestai nicht nur sagen: "(alles) ist vorbei", sondern auch und vor allem: "(mein Werk) ist vollendet", und überdies: "(die Offenbarung) ist erfüllt".

Soweit Wortspiele auf dem Gebiet der Lexik oder Semantik. Ferner gibt es syntaktische Mehrdeutigkeiten (Wead 42f), insbesondere als Spiel mit solchen griechischen Verbformen, die sowohl Indikativ als auch Infinitiv sein können:

- 5,39 "(Ihr) sucht in der Schrift (!)" – wer es nicht schon tat, wird hiermit dazu aufgefordert. (In 7,52 ist das eindeutig.) Und wer es schon tat, kann den Satz so hören: Ihr erforscht ja die Schrift; ihr solltet sie aber gründlicher erforschen.
- 8,38 Ende: poiei 'te "ihr tut" /"tut!"
- 14,1: "(Ihr) glaubt an Gott, (dann) glaubt auch an mich (!)". Jede denkbare Übersetzung ist richtig. Das Nähere hängt von den Angeredeten ab.

9.5.2 Doppeldeutigkeiten zweisprachiger Art: griechisch-hebräisch

Dass der Evangelist zweisprachig ist, erweisen mehr als die schon besprochenen Glossen (die übernommen sein können) eine Reihe besonders subtiler Wortspiele. Wead (36) betont zu Recht, dass dies keine allegorische Redeweise ist; der Wortsinn in der Zielsprache gilt genauso wie der in der Ausgangssprache.³¹⁸ Solche Spiele mit der Zweisprachigkeit sind in der Antike äußerst selten, wo Mehrsprachigkeit die Angelegenheit von Händlern und von Sklaven war.³¹⁹

³¹⁸ Theoretisch könnte dem VNT derlei auch eigen sein. Wead 37 führt Joh 5,6 (§ 45 VNT) an, die Frage "willst du gesund (uJgihv") werden?", als im Sinne von *#alein* zu verstehen: "gesund, ganz, heil". Die hebräischen NT-Übersetzungen von Delitzsch und Ginzburg bringen das jedoch nicht heraus. Die Peschitta verwendet die Wurzel *h-l-m*.

³¹⁹ Siegert, *Septuaginta* 24f (Lit.). Eine Ausnahme macht seit der späten Republik die lateinisch-griechische Zweisprachigkeit der römischen Oberschicht, gerade angesichts ihrer Aufgaben in den Provinzen. Eine griechisch-semitische Zweisprachigkeit aber galt nichts. Eine Seltenheit sind die mehrsprachigen Grüße, die Meleager v. Gadara in *Anthologia Palatina* 7:419 anreicht: Apulejus v. Madaura soll auch Punisch gekonnt haben.

- Das wichtigste Wortspiel dieser Art ist gleich in Joh 1,14 (§ 2) die Verwendung von *skhnou' n* im Sinne von *s#-k-n* "wohnen" und dem zugehörigen Substantiv שכינה "Wohnen (Gottes)".³²⁰ Hier ist es gerade das *griechische* Wort, das zugleich an das Bundes-"Zelt" denken lässt.
- In 3,16 (§ 15) " . . . dass er seinen einziggeborenen Sohn gab (*e [dwken]*)" ist das Verbum in gefülltem Sinn zu verstehen, als Übersetzung des *n-t-n* von Jes 53,12 (i.S. v. "ausliefern"; LXX: *paredovqh*).
- In 4,10 (§ 32; dazu dt-joh. 7,38 bei § 27) ist "lebendes Wasser" zunächst hebräisch-alltagssprachlicher Ausdruck für fließendes Wasser (Gen 26,19; Lev 14,5; Jer 2,13; vgl. jeweils LXX) im Gegensatz zu dem im Lande Israel weit häufigeren Zisternenwasser. Der Bezug auf die joh. *zwhv* "Leben", in welchem Wort wieder ein halber Semitismus steckt (s. § 32), kommt hinzu.
- In 7,8 (§ 18) ist *ajnabaiivnein* doppeldeutig i.S.v. "hinaufgehen" (zum Fest nach Jerusalem, hebr. עלה) – das ist der vordergründige Sinn – einerseits und "aufsteigen" (zum Vater – Vorankündigung der Passion) andererseits (Odeberg 281). Jesus selbst wird die עלה, das Opfer, für eine Versöhnung mit Gott.
- Ein Bibelhebraismus, durch die Septuaginta vermittelt, ist *eij "tevlo"* 13,1 (§ 63) im Sinne von "vollkommen". Besonders die Psalmenüberschriften tragen diesen Ausdruck häufig als eschatologische Andeutung.³²¹
- Stets mit Doppelsinn begegnet das Verbum *uJyou' sqai* "erhoben werden" in seinem Bezug auf Jesu Kreuzigung (3,14 § 15; 8,28b § 42; 12,32 § 61). Als atl. Hintergrund zitiert der Evangelist gleich an der ersten Stelle die "Erhöhung" = Aufstellung des *n^elus#tan* in Num 21,8f. Eine Anspielung geht ferner an Gen 40,20-22, wo der Pharao das Haupt seines Mundschenks "erhebt" (so im Hebräischen), wohingegen er seinen Hofbäcker aufhängt (*t-l-h*). Beides, Gericht und Rettung, wird in der vom Joh gemeinten "Erhöhung" verdichtet. Dahinter steht darum zusätzlich das *uJywqhvsetai* von Jes 52,13 LXX, dort begleitet von einem *doxasqhvsetai*. Ja, Johannes scheint sogar eine Einheit von Kreuzigung und Auferstehung zu meinen – wenn denn das Erhobenwerden *ejk th' " gh' "* ("von der Erde"; *ejk* scheint *min* zu übersetzen, meint aber griechisch das Entrücktwerden aus der irdischen Welt) Anspielung ist an den griechischen Sprachgebrauch, den wir in den Himmelfahrtsaussagen Apg 2,33 und 5,31 finden. – Schlatter z.St. weist ferner darauf hin, dass aram. *z-q-p* "erheben" auch die Bedeutung "hängen" haben kann.³²² Damit haben wir eine Fülle von möglichen Anspielungen an z.T. nur semitisch Überliefertes. Andererseits funktioniert der Doppelsinn auch schon innergriechisch (Wead 35). Die Regel ist: Jede Lesemöglichkeit führt auf etwas Richtiges.
- Wichtigstes von allen: In dem "ich bin", insbesondere wo es ohne Komplement steht, steckt ein Bezug auf das *ejgwv eijmi* von Ex 3,14 LXX und damit auf den hebräischen Gottesnamen JHWH. Vgl. Rückblick, Thema 6.2.

³²⁰ Als semitisches Wort ist dieses erst später bezeugt, aber doch wohl unabhängig vom Joh.

³²¹ Siegert, *Septuaginta* 14* (die Berichtigungen zu S. 319.321), nach Gilles Dorival. Rabbinische Interpretation, der auch Luther folgte und viele andere, hat dies in *lam-m^enasseah* wieder ausgeblendet: dieser "Siegende" (so wörtlich) wird zum "Kapellmeister" der Masoreten (neuhebräisch dann: "Dirigent"). Gemeint war aber der Messias.

³²² Dass dies eher im syrischen als im jüdischen Dialekt so sei, mindert der Wert der Beobachtung nicht sehr, Johannes ist ein weit gereister Judäer.

9.5.3 Doppeldeutigkeiten innerhalb des Hebräischen bzw. Aramäischen

In 1,29 "siehe, das Lamm Gottes" (vgl. 1,36 VNT) hat man die Doppeldeutigkeit von aram. *ḥalja'* "Knabe" / "Lamm"³²³ veranschlagt (gr. *paid'* / *ajmnov*"), die sich zu den Anspielungen an Jes 52,13-53,12 hinzuaddieren würde. Viel näherliegend ist die Ansetzung von aram. *amra'* "Lamm", das, ohne Verdoppelung des *m* ausgesprochen, gleichlautend wird mit hebr. *imra'* "Wort" (vgl. Rückblick, Thema 5.4.4). Man hat sich zu 1,29 mit Recht gefragt, ob wohl Johannes der Täufer derart anspielungsreich gesprochen haben kann. Die Worte sind aber höchstwahrscheinlich die des Evangelisten; es fehlt für "Lamm" ja auch die synoptische Bestätigung. Das ist aber noch nicht alles. Ein früher Christ, der vermutlich mehrsprachig war und der jedenfalls selbst getauft hat, ist der "Hellenist" Philippus (Apg 6,5; 8,5-40 u.ö.), jener, dem der erste christliche Midrasch über Jes 52-13-53,12 in den Mund gelegt wird. Dieser hat die letzten Jahre oder Jahrzehnte seines Lebens und seiner Lehrtätigkeit in Kleinasien verbracht.³²⁴ Sowohl er wie auch Johannes können leicht auf derlei Gedanken gekommen sein und sie in ihrer Lehrweise verfestigt haben. Zweites Beispiel: Dass "beleben" und "retten" derselbe Begriff sein kann (aram. *h-j-h*), hat die Semitistik zu 3,15 (§ 15) ermittelt. In solchen Sprachspielereien liegt eine Raffinesse, die sich erst denjenigen erschließt, die mit jüdisch-esoterischer Lehrweise vertraut sind – ein Grund mehr, warum Johannes gezögert haben dürfte, sein Evangelium aus der Hand zu geben.

9.6 Ironien und Missverständnisse

Auf Ironie machen insbesondere diejenigen rezeptionsästhetischen Untersuchungen aufmerksam, die – etwa in den Spuren von Hans Robert Jauss – das subtile Spiel des Erzählers mit den Erwartungen seines Auditoriums zum Gegenstand haben.³²⁵ Der ästhetische Wert eines Textes wird nicht selten in Proportion gesehen zu seiner Verneinung festgelegter Hörererwartungen. In dieser Weise sind Erzählungen wie etwa der Josephs- oder der Davids-Zyklus hochrangig ästhetisch, andere hingegen wie etwa die *Biblischen Altertümer* eines Ps.-Philon oder die halbchristliche Testamentenliteratur profil- und anspruchslos. Der Hörer, die Hörerin riskiert nicht, sich zu verändern. Anders im Joh, und zwar insbesondere da, wo man mit eintritt in einen Dialog mit Jesus.

9.6.1 Johanneische Ironie

Sind die joh. Doppeldeutigkeiten meist doch wenigstens in *einem* möglichen Sinn leicht zu erfassen, so geht bei Ironien, die versehentlich ernst genommen werden, die Pointe verloren – und soll es vielleicht bei jenem Teil des Auditoriums, der nicht genügend qualifiziert ist. Ironien können ein Mittel des Ausschlusses sein. Sie sind

³²³ Wead 38, J. Jeremias folgend (*ThWNT* I 342-344). – Das zugehörige Fem. *ḥaljtā'* "Mädchen" ist aus Mk 5,41 bekannt.

³²⁴ S. zu 12,21f (§ 60). Die Prophetinnenrolle und Ehelosigkeit der Töchter des Philippus stehen am Beginn eines gewissen urchristlichen Feminismus. Clemens v. Alexandrien freilich gibt an, Philippus habe seine vier Töchter "Männern gegeben" (*Strom.* 3, 52,5): Will man das mit der Apg harmonisieren, so können es Versorgungsehen im Alter gewesen sein.

³²⁵ Z.B. Reinhartz, "Expectations" (hier: 72) und überhaupt die bisher in diesem 9. Abschnitt Genannten.

aber auch, in defensiver Rolle, die Waffe des Gefährdeten oder des schon Verletzten, und zwar solange er noch Redefreiheit hat.

Nach allem, was wir von Jesus wissen, ist durchaus glaubhaft, dass er sich selbst bereits dieser durchaus unblutigen Waffe bedient hat. Johannes als christlicher Lehrer braucht sie im multikulturellen Ephesus umso mehr.³²⁶ Sie spiegelt in seinem Text die prekäre Lage eines Judenchristen, dessen Bindung an das Judentum ebenso gefährdet ist wie die seiner Gemeinde an die sie umgebende hellenistisch-römische Polisgesellschaft. So weit eine naheliegende soziolinguistische Erklärung.

Theologisch jedoch entsteht ein Paradox: Dass der joh. Jesus ironisch redet, muss insofern erstaunen, als er ja zugleich der göttliche Logos sein soll. Von diesem erwartet man Ernst, wie von Priestern und Propheten.

Indes, Jesu Lebensweise, wie das Joh sie uns zeichnet, ermangelte nicht der Fröhlichkeit. Ihr Charakteristikum ist bestimmt nicht die Geißel, sondern der gedeckte und besetzte Tisch. Als Pädagoge und überhaupt als Kommunikator weiß der joh. Jesus sich einer Vielzahl von Sprechweisen zu bedienen bis hin zum *spoudaiogevloion*, dem Lachen, das ernst gemeint ist.³²⁷ In seinem Verhalten wie in seinen Worten hat er sokratische Züge an sich, die in einem mystisch gefärbten Evangelium keineswegs zu erstaunen brauchen.

David Wead, dessen reiche, dabei kurze Darstellung der joh. Stilmittel wir uns auch hier wieder zunutze machen,³²⁸ erklärt die joh. Ironie als ein souveränes

Understatement (67): Volles Verstehen macht Voraussetzungen, für die man Mitglied der Gruppe sein muss, deren Sprache der Text spricht. Es ist ähnlich wie im Mk: Das intendierte Auditorium kennt schon das Ende der Geschichte und versteht mithin auch die Anspielungen auf dieses Ende. Das lindert das Tragische an vielen Szenen und lässt es nie aussichtslos sein.

Wead (53) unterscheidet drei Stufen von Ironie:

1. den bloßen Wink, bestehend in einer Andeutung des (in Bezug auf seinen Text "allwissenden") Autors an seine Leser, dass da mehr zu verstehen sei als auf den ersten Blick;
2. textinterne Querverweise, wo im Evangelium zusätzliches Wissen zum Ausfüllen einer Leerstelle zu gewinnen sei;
3. Anspielungen an Wissen des Auditoriums, das von außerhalb des Evangeliums kommt.

Beispiele **zu 1**: In 11,50 (§ 57) gibt der Hohepriester ein Votum ab, von dem Johannes in V. 51f erklärt, welchen ungewollten weiteren Sinn es hatte. Das erinnert an die Doppeldeutigkeit des Tempelworts (§ 11f VNT), die eine ähnliche Erklärung der Herausgeber hervorrief (2,21f bei § 12); und nach Wead (55) wird auch nur an diesen beiden Stellen die Ironie so deutlich aufgelöst. Im Falle von 11,51f (§ 57) kann zusätzlich ein textinterner Hinweis auf schon Gelesenes vorliegen: Das mh; . . .

³²⁶ Gute Behandlung bei Culpepper, *Anatomy* 165-180. Im Folgenden greifen wir v.a. auf einen seiner Gewährsmänner, David Wead, zurück.

³²⁷ So z.B. in der Komik des Verhörs von § 37-39, die ernst endet in § 40.

³²⁸ Seine Darstellung der joh. Ironien reicht von S. 47-68. Ein lehrreicher Kontrast ist die – oftmals verletzend, zum Sarkasmus werdende – Ironie des Paulus: Siegert, *Argumentation* 240f. Ihr lässt sich dt-joh. 16,2 (bei § 66) beigesellen.

ajpovlhtai direkt vorher, in 11,50, ist wörtlich gleich dem mh; ajpovlhtai des theologischen Programmsatzes 3,16 (§ 15).

Zu 2: "Hat etwa jemand von den Herrschenden an ihn geglaubt oder von den Pharisäern?" (7,48 § 29) Gegen die Erwartung der Frager (es ist eine rhetorische Frage) kennt das Auditorium des Evangeliums eine annähernd positive Antwort: Nikodemus. Sein Interesse an Jesus ist seit § 15 bekannt und wird sich in § 94 bestätigen.

In 12,42 (bei § 62) kommen dann selbst von den "Herrschenden" einige zum Glauben an Jesus.

Zu 3 möchte Wead 11,16 (§ 52) zählen, das resignierte Votum des Thomas: "Lasst auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben." Man weiß doch, dass er dort nicht starb. Diese Bemerkung funktioniert jedoch bereits innerhalb des unmittelbaren Kontextes, und dort umso stärker: Thomas erwartet von seinem Mitgehen nichts Positives mehr, sondern nur den Tod. In einer weiteren Ironie ist es dann aber Jesus, der stirbt, nicht er.³²⁹

Als Themen, zu deren Vertiefung joh. Ironien vorkommen, ermittelt Wead (59-63):

- Jesu Herkunft (Wead 59-63), Gegenstand unbeantworteter Fragen, auf die wir zurückkommen werden (9.6.3);
- Jesu Königstitel und Königtum (6,15; 18,33.36-39; 19,3.12-15), zum Ernst erst wieder werdend im *titulus crucis* (19,19-21). Zu dieser Passage wird im Kommentar noch festzustellen sein: über Jesus zu Gericht zu sitzen, *ist* Ironie.
- Jesu Überlegenheit über die Patriarchen Israels: "Bist du etwa größer als unser Vater Jakob?" fragt die Samaritanerin (4,12 § 32). Die Antwort, dem Auditorium seit dem Prolog bekannt, ist: Allerdings! Gleiches in Bezug auf Abraham in 8,53 mit Kontext, dort gegenüber den Judäern.³³⁰ Dort fällt das souveräne Wort: "Bevor Abraham (geboren) wurde, bin ich (ejgwv eijmi)", 8,58 (§ 44).

Theologisch gesehen, sind diese Ironien die dialogische Umsetzung dessen, was Paulus als das Paradox christlicher Existenz beschreibt (1Kor 1,18-24; 7,29-31; 2Kor 6,4-10). John Tinsley deutet es so:³³¹

"Christentum bedarf einer Redeweise, die die Diskrepanz bewältigt zwischen dem, was der Gläubige in seinem Glauben weiß und den Dingen, wie sie dem Szeptiker erscheinen. Es braucht eine solche Redeweise ferner, um die Paradoxe zu erfassen, die einer Religion eigen sind, welche behauptet, Gott sei ein Jude geworden, Schwäche erweise sich als Stärke, und Torheit sei letztlich Weisheit."

³²⁹ Zwar würde auch nach Jesu Passion – wir verlassen jetzt den Rahmen des Evangeliums – mancher sein Leben für Jesus, d.h. für die christliche Botschaft, einsetzen; und solches "Sterben mit..." galt als Gewinn ewigen Lebens. Ein Martyrium des Thomas in Indien wird von der Tradition berichtet. Doch ist die Ironie der innertextlichen Betrachtungsweise die größere. Übrigens erweist auch das Beispiel 1 einen ironischen Gebrauch der Vorstellung eines Sterbens für andere; beide Male geht die Ironie vom zunächst Negativen ins Positive, ein joh. Zug.

³³⁰ Die Parallelität dieser beiden Passagen spricht dafür, in dem stark dt.-joh. Joh 8 spätestens ab V. 52 wieder Joh I anzusetzen.

³³¹ J. TINSLEY: "Tragedy, faith, and irony", *Epworth Review* 10, 1983, 62-69; zitiert: 63.64 (übers.).

Paulus hat es eine "Torheit" genannt (1Kor 1,18.21.23); johanneisch nennen wir es besser eine Paradoxie: Der Evangelist will seinem Publikum erzählen von einem Gott, den niemand je gesehen hat (§ 2) und der doch in einer Person anschaulich wird (§ 69). Diese, das Leben selbst (§ 1), stirbt (§ 92); der das Gericht bringt (§ 47), lässt sich verurteilen (§ 88). In alledem teilt jener Logos, den eigentlich nur Gott sprechen kann bzw. der er ist, sich mit, u.z. bis hinab in Begegnungen von höchst menschlich-alltäglichem Zuschnitt.

"Die Gegenwart Gottes in Jesus ist wirklich, kann aber der Wahrnehmung entgehen. Die Zeichen, die er gibt, sind echt, aber mehrdeutig. Diejenigen im Evangelium, die sicher sind, dass sie über unzweideutiges Wissen verfügen, von denen erweist der Autor, dass sie über derlei nicht verfügen. (...) Die 'Judäer', die in dem Evangelium die Fundamentalisten und Literalisten werden, verfehlen die Ironie der Ereignisse, weil sie sich schon darauf festgelegt haben, was das Kriterium der Gewissheit sei. (...) Dies ist der Kontrast in dem Evangelium zwischen dem Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der Leben gibt."

So nochmals John Tinsley unter Anspielung an 2Kor 3,6. Da mag sich nun der Bräutigam zu Kana wundern, wo der Wein herkommt, oder Nikodemus sich fragen, wie man wohl nochmals geboren werden kann: Wer nicht schon den Prolog zur Verfügung hat und auch nicht jenes Ende des Berichts, der die Tragödie (im aristotelischen Sinn) komisch macht, dem entgeht all dies. Daraus ergibt sich das nächste, mit dem Gesagten eng zusammenhängende Stilmittel:

9.6.2 Missverständnisse

Wer ironisch redet, riskiert Missverständnisse³³² – zumindest außerhalb der eigenen Gruppe. Doch nicht nur das; jeder Lehrer kennt die Gefahr, missverstanden zu werden von den erst noch zu Instruierenden, und gute Lehrer sind sich der Vieldeutigkeit ihrer Worte, je nach Voraussetzungen der Hörenden, bewusst. So auch der joh. Jesus, der, dem markinischen durchaus vergleichbar, selbst von seinen Jüngern lange Zeit nur unvollkommen verstanden wird: 12,16 (§ 59).³³³

Die im Joh I geschehenden Missverständnisse sind dennoch produktiver Art. Der sich selbst missverstehende Hohepriester, soeben als Ironie (des Verfassers) erläutert, ist das bekannteste Beispiel. Hier dürfte griechischer Hintergrund anzusetzen sein: Orakel, zumal das von Delphi, waren bekannt für ihre Mehrdeutigkeit. Im Judentum hingegen ist das Wenige an orakulärer Praxis, was die Hebräische Bibel noch kennt (im Brustschild des Hohenpriesters), völlig zurückgedrängt; Gottes Wort hatte eindeutig zu sein.

Andere joh. Missverständnisse geschehen zwischen den Partnern der Kommunikation, also zwischen Jesus und seiner Zuhörerschaft. Wir können unterscheiden: Missverständnisse 1. gegenüber den Jüngern, 2. gegenüber Juden und 3. gegenüber Nichtjuden.

Beispiele zu 1: Im Mk sind Jüngermissverständnisse wie das von 8,14-2 ein wichtiger Bestandteil des Messiasgeheimnisses. Joh I nützt in gleichem Sinne den Konflikt am Tempel (§ 9f), und in einem Anschwellen fragenden Volksgemurmels in § 24f riskiert der joh. Jesus sogar eine Konfrontation mit seinen Jüngern. Diese hat freilich nicht mehr die Heftigkeit der an analoger Stelle stehenden synoptischen Zurückweisung

³³² Ein vorzügliches Kapitel hierüber ist Culpepper, *Anatomy* 152-165 (Liste: 161f).

³³³ Dt-joh. bereits 2,22 (bei § 12).

des Petrus (Mk 8,33 par.); sie mündet vielmehr in die Ankündigung des Verrats des Judas.

Ein Missverständnis von geradezu weltgeschichtlichen Ausmaßen ist – im synoptischen Vergleich zu bemerken – die Vermutung (und Verleumdung), Judas habe um Geldes willen Jesus den Behörden ausgeliefert: siehe die in 13,29 (§ 64) implizit geübte Kritik der großen Synoptiker.

Zu 2: Signifikanter Partner produktiver Missverständnisse sind schon bei den Synoptikern die Judäer, insbesondere die Pharisäer. Sie wissen ja schon alles über den noch ausstehenden Gesandten Gottes (1,25 § 31), sodass es eine Art Verstockungshandlung von Seiten Jesu sein kann, sie bei ihrer Meinung zu belassen. So in 9,24b (§ 38); vgl. 9,39 (§ 40). Das Halbwissen der Judäer ist ein Verständnishindernis in 8,14 (§ 42); es beendet jedoch in des Johannes Meinung nicht den Dialog. Vgl. noch Mk 15,34-36 par. (Mt), wo ein aramäischer (im Mt hebräischer) Ausruf Jesu missverstanden wird, u.z. im Sinne der Elia-Erwartung.

Das Joh II hingegen pflegt Missverständnisse von destruktiver Art, durch welche der Kommunikationspartner vom Erwerb der Wahrheit ausgeschlossen wird. So etwa in 7,28f (bei § 20); das anfängliche "ihr kennt mich" wird verneint. Das sich selbst bezeugende Zeugnis (§ 42), im Joh I verblüffend, aber nicht widersinnig und auch nicht torawidrig, wird im Zusatz (8,15-17) jeder jüdischen Verstehensmöglichkeit entzogen, indem von der Prophetenbotschaft zur Gerichtsszene gewechselt wird, in welcher, nach mosaischer Norm wie nach menschlicher Fairness, Richter und Ankläger in der Tat nicht derselbe sein dürfen. Ebenso ausweglos ist der Zusatz 8,54f (ebd.).

Zu 3: Das Gespräch mit der Samaritanerin (§ 32f) bleibt lange in der Schwebelage, ist auch von Missverständnis bedroht (4,10, auch 4,22), bis Jesus ein selten-freimütiges "Ich bin (es)" (4,26) von sich gibt, eine Antwort auf die Messiasfrage. Judäern gegenüber ist Jesus strenger: Entweder sie merken es und bekennen selbst, dass er auch ihr Messias ist, oder sie verstehen gar nichts – und so dann eben letzteres. Aus dem nur in Missverständnissen begegnenden Königstitel (Joh 6,15 § 19; 18,37 § 82) lässt sich schließen, dass es die jüdisch-nationale Messiaserwartung war, vor deren Ansprüchen die Botschaft Jesu sozusagen abprallt, weil sie auf einer anderen Ebene liegt (so in 18,36 die bekannte Antwort an Pilatus). Dieses Problem bestand nicht mit den Samaritanern: Ihr Ta'eb kommt aus Dtn 18, einem unmessianischen Text.

9.6.3 Unbeantwortete Fragen

Eine lehrreiche Art von Fehlkommunikation liegt schließlich in den unbeantworteten Fragen. Solche Fragen verstehen sich selbst falsch; sie verneinen die Voraussetzungen dessen, wofür sie sich interessieren. Das gilt insbesondere von der Woher-Frage. Ihr wird im Rückblick, Thema 5.3, ein Abschnitt gewidmet sein, der so etwas wie eine negative Christologie ergeben wird.

Bezeichnend ist nämlich, zu welchen Themen Jesus die Antwort verweigert. Die offen endenden Gespräche lassen sich – in der Reihenfolge ihres Auftretens – folgenden Themen zuordnen: Nachfolge (§ 15.23), Herkunft Jesu (§ 24.28-30.42), Königtum Jesu (§ 82.86-88). Letztere beide finden sich verknüpft in 19,9 (§ 86). Alle

haben ihre Antwort schon im Prolog. Dies ist ein starkes Argument (wenn es noch eines bräuchte) für dessen Zugehörigkeit zum Joh I.

Merkwürdigerweise zählt auch das Thema "Nachfolge" zu den solchermaßen belasteten, mitunter aporetischen. Anscheinend hatte Jesus nicht nur die Nachfolger gehabt, die ihm Ehre machten. Außer der Konkurrenz der Täuferjünger gab es für das joh. Christentum auch innerchristliche Differenzen zu bewältigen (oben 4.2). Eine Besonderheit des VNT ist ab § 6, dass ein Ruf in die Nachfolge selten ergeht; eher kommen Menschen aus Neugier und eigenem Antrieb zu Jesus. Das führt zu der Ironie der Pharisäer (7,47 § 29): "Seid etwa ihr auch verführt?"

Eine eher rhetorische Frage, an sie gerichtet, schließt im Joh II den Dialog des Kap. 5: "Wenn ihr jedoch seinen (Moses) Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" (5,47 bei § 48). Vgl. hierzu Lk 16,29.31.

Die Pharisäer sind nicht bereit, das als erfüllt anzusehen, was sie mehr als alle anderen Gruppen im Judentum (den Essenern höchstens noch vergleichbar) studierten und meditierten: die Prophetien. "Ihr werdet mich suchen und mich nicht finden", kündigt ein anderes Rede-Ende an, Joh 7,34.36 (§ 27). Auch aus nachösterlicher Sicht haben es die Gesetzesgelehrten schwer, das Gotteswort in Jesus zu erkennen.

Daraus hat freilich erst Joh II mit seiner Opposition von "Licht" und "Finsternis" den schicksalhaften Gegensatz gemacht, der jedes Reden überflüssig erscheinen lässt: "Überhaupt, was rede ich mit euch?" (8,25).

9.7 Intertextualität mit anderen urchristlichen Schriften

9.7.0 Allgemeines

Auf die viel debattierte Frage, wie das Vierte Evangelium sich zu den Synoptikern verhält,³³⁴ wird die Antwort nunmehr ganz einfach; wir geben sie im Sinne des oben (7.) gegebenen Schemas:

– Als VNT definieren wir all diejenigen Überlieferungen, die von den Synoptikern unabhängig sind. Solche gibt es in den Bereichen der "Zeichen"-Erzählungen und der Passion; sie sind allenfalls durch Identität des auslösenden Ereignisses, der genannten Person(en) oder gewisser, charakteristischer Motive mit den Synoptikern in Berührung. Diese Partien werden in der folgenden Übersetzung wie auch im Kommentar gesondert dargestellt und gewürdigt, in einer eigenen Drucktype.

Johannes hat diese Texte konserviert, konnte sie auch mit nur geringen Akzentverschiebungen (etwa in der Wertung der "Zeichen") gut gebrauchen. Für ihn damals dürfte es ratsam gewesen sein, sie möglichst wenig zu ändern, da sie ja bekannt waren und in der Gemeinde schriftlich vorlagen (20,30 VNT).

– Derselbe Johannes nahm im Laufe seiner Lehrtätigkeit die synoptischen Evangelien zur Kenntnis. Das Mt als das zuletzt erschienene hat ihn am wenigsten geprägt (obwohl auch dieses judenchristlich ist, aber anders judenchristlich). Eine Regel wird sich quer durch alle Vergleiche mit den Synoptikern erweisen: Das Joh I entlehnt nie wörtlich aus anderen Evangelien. Auch wo der Senior sie offenbar kennt, Stichworte (mehr nicht) aus ihnen übernimmt und sie auf seine Art kommentiert, findet er

³³⁴ Ein Forschungsüberblick findet sich bei Frey/Schnelle, *Kontexte* 450-511 (M. Labahn/M. Lang).

eigene Formulierungen. Eine Ausnahme, die keine ist, weil sie dem VNT angehört, findet sich in Joh 6,20 (§ 22), der wörtlichen Parallele zu Mk 6,50: "Ich bin es, fürchtet euch nicht" (ejgwv eijmi, mh; fobei'sqe).³³⁵ Hier handelt sich's um eine Doppelüberlieferung, nicht um Intertextualität.

– Die dt-joh. Zusätze bedienen sich sodann der Synoptiker bis hin zum Zitat (z.B. 5,8b bei § 46). Ihnen dürfte es zuzuschreiben sein, dass Jesus jetzt eine Zwölfergruppe bei sich hat u.a.m. Als Beispiel für "Umfunktionieren" einer Perikope haben wir den Anhang I (Joh 21,1-14) schon diskutiert; ein weniger auffälliges ist Joh 5,9b ff (bei § 46, mit Folgen bis § 48): Der Sabbatkonflikt des 5. "Zeichens" wird in das 6. eingetragen, was umso nötiger erscheint, als dieses nunmehr weit nach vorn gerückt ist.

9.7.1 Markinisches Messiasgeheimnis und johanneische Ironie

Dass Johannes das Mk kennt, ist ersichtlich aus reinem Mk-Sondergut wie dem Adjektiv *pistikov* "Joh 13,3 vgl. Mk 14,3 (sonst nicht im NT) oder dem Psalmenzitat in Mk 14,18, das nur in Joh 13,18 wiederkehrt. Freilich sind solche Übereinstimmungen auszuschneiden, die eher für synoptische Angleichung von seiten der Redaktoren sprechen als für Mk-Lektüre von seiten des Evangelisten selbst – wie wir sagen werden in solchen Fällen, wo ein ganzer Satz übernommen wird wie in Joh 5,8b. Ein besseres Beispiel mögen darum die eben angesprochenen, unbeantworteten "woher"-Fragen sein; deren Wurzel liegt nämlich in Mk 12,37 (Rückblick, Thema 5.3). Die Kunst des aporetischen Fragens scheint Jesus eigen gewesen zu sein: Von Mk 11,29-33 übernehmen es die beiden großen Synoptiker; in Mk 8,17-21 jedoch, wo selbst die Jünger nicht verstehen, bleibt Markus allein. Er hat ja auch den sehr offenen Schluss Mk 16,8, den Johannes zwar nicht als solchen übernimmt; doch ist der unvollendete Satz Joh 6,62 (§ 25) in milderer Form das Gleiche.

Selbst das Ausdrucksmittel der Triaden, universell wie es ist, könnte stimuliert worden sein durch seine rein narrative Vorform im Mk, nämlich das dreifache Ablehnen bzw. Missverstehen Jesu (in Mk 3,6 durch die Pharisäer, in 6,5 durch die Angehörigen Jesu und in 8,32f durch die Jünger) und durch die drei Leidensankündigungen im Mk (8 Ende, 9 Ende, 10 Ende).

Mehr als seine synoptischen Nachahmer kultiviert Markus einen Geschmack für Paradoxe. Was man herkömmlich als *theologia crucis* am Mk schätzt, ist ja, rein literarisch genommen, eine Serie von Paradoxen: Yvan Bourquin³³⁶ hat eine 4-seitige Liste aufgestellt, die damit beginnt, dass der Anfang (1.Wort: *arche*) eines Evangeliums angekündigt wird, "wie geschrieben steht" – womit es einen Anfang vor dem Anfang erhält. Ebenso verlangt der offene Schluss (Mk 16,1-8) einen Schluss nach dem Schluss. Ein Mann wie Johannes muss derlei gespürt haben, greift es jedenfalls auf und gestaltet es zu Dialogen

³³⁵ Dies hat, Fortnas Analyse zufolge, Johannes aus seiner Tradition übernommen. Deren Gleichlauten mit Markus ist wiederum kein großes Rätsel, da für einen Satz dieses Inhalts eine Ausdrucksalternative kaum gegeben ist. Auch die Peschitta sagt beide Male: *Enā' ('na', la' tedh^llun*, womit in dieser Entwicklungsstufe des Aramäischen das "ich bin" sich als Äquivalent erweist zu hebr. *a#ni hu'*, mit 1.Person auch statt des *hu'*.

³³⁶ Y. BOURQUIN: *Marc, une théologie de la fragilité* (Le Monde de la Bible, 55), 2005, 416-419.

Hier ist nun insbesondere das Motiv des "Messiasgeheimnisses" zu nennen, das dem mk. Entwurf zugrunde liegt. Es hat im Joh I reiches Echo und verschiedene Formen der Anverwandlung gefunden. Der im Messiasgeheimnis gründende Rätselstil des Mk z.B., etwa Mk 8,15-21, wird im Dialog Jesu mit seinen Jüngern § 25 übernommen, wie schon gesagt. Bereits die mk. Besinnung über das Nichtverstehen von Jesu Botschaft in der jüdischen Mehrheit (Mk 4,10-20 parr. im Rückgriff auf Jes 6,9f) findet eine analoge Ausarbeitung in 12,37-41 (§ 62), als Epilog zu den überlieferten "Zeichen". Dieser ist übrigens, was die Jünger betrifft, ausbalanciert durch eine bei anderen Evangelisten nicht zitierte Jesaja-Stelle, Jes 54,13 in Joh 6,45 (§ 24).

Erst die dt-joh. Bearbeitung hat den joh. Rätselstil missverstanden und solche Rätsel eingefügt (z.T. *paroimiva* genannt), die sich nicht vom Prolog aus lösen lassen.

Ein dem Mk vergleichbares, ja weiter getriebenes Raffinement legte sich nahe zu einer Zeit, wo die Evidenz der "Zeichen" nicht mehr gegeben war, d.h. *nach dem Aussterben von deren Augenzeugen*. Auch wenn es noch Heilungen gab in der Kirche, wovon uns zahlreiche Legenden berichten,³³⁷ wird sich doch mancher Großstädter, nicht nur im Ephesus des Johannes, sondern auch im Rom des Markus,³³⁸ schon die Frage gestellt haben, ob die Bewältigung des Lebens und die Bewährung einer Religion im Alltag auf Ausnahmeerlebnisse – und gar erst auf berichtete, nicht selbst erlebte – gegründet werden können.

Sonstige Berührungen mit dem Mk werden gegebener Stelle zu erwähnen sein. Eine kleine Liste hat z.B. Paul Katz geliefert.³³⁹

Hier nur noch eine deutero-johanneische Annäherung an Markus: Joh 2,23-25 (bei § 12) könnte Stellungnahme sein zu der Publikumsreaktion Mk 1,45.

9.7.2 Die Logienquelle Q als Matrix der joh. Sprache

Dass Johannes die Logienquelle Q kannte, zumindest in einer ihrer auch uns bekannten Verarbeitungen (Lk, Mt), ist gefahrlos anzunehmen. Sollte diese je für sich kursiert und so in des Seniors Hände gelangt sein, hätte sie noch mehr Chancen gehabt, mit ihrer sehr schlichten, unterminologischen, aber konzentrierten und zielsicheren Ausdrucksweise auf ihn Eindruck zu machen.

Ob Johannes diese Quelle "rein" kannte, braucht nicht entschieden zu werden. Der Verzicht auf eine theologische Fachsprache ist jedenfalls bei ihnen beiden auffällig. Er hängt zumindest im Joh zusammen mit der Ablösung objektivierenden Redens (wie es noch in der Apokalyptik üblich war, bis zur freien Fiktion ihrer Objekte)

³³⁷ Und sogar die Archäologie: In Hierapolis in Phrygien wurde das Sanatorium (modern gesagt) des dortigen Kybele-Kults im 4.Jh. (da zumindest) unter der Leitung der Bischöfe weiter betrieben. In Nicaea ist zu der Synode von 325 dafür kein Bischof aus Hierapolis erschienen.

³³⁸ Dass das Mk in Rom entstanden sei, wird aus mancherlei Latinismen erschlossen, und die Tendenz ist jedenfalls romfreundlich. Wir können hinzufügen: Weit vom jüdischen Geschehen war eine schriftliche Gedächtnishilfe früher nötig als in Gegenden, wo man noch Zeugen antreffen konnte.

³³⁹ Katz, "Von Markus zu Johannes" 42-45. Dort auch der Hinweis auf die nur mk. und joh. Glossenformel $\circ\{ \text{ejstin}/\circ\} \text{legetai}$ (Lk nie, Mt einmal aus Mk), paivein "schlagen" Mk 14,47 > Joh 18,10 (§ 76 VNT), qermaiynesqai "sich wärmen" Mk 14,54.67 > Joh 18,18.25 (§ 78 VNT, § 80 in joh. Reprise); $\text{prwi}\#$ "frühmorgens" Mk 15,1; 16,2 > Joh 18,28 (§ 81 VNT); 20,1 (§ 95 VNT); Jesus "König der Juden" im Kontrast zu Barabbas: Mk 15,9 > Joh 18,39 (§ 83 VNT). Hier kann man jeweils schwanken, ob man die Selbstständigkeit des VNT relativieren oder Einträge des Johannes aus seiner Mk-Lektüre ansetzen will. Im Falle von kravbbato Mk 2,11f > Joh 5,8f (§ 46 VNT) ist auch die Johannesschule im Spiel; s.d.

zugunsten eines Ich-Du-Verhältnisses zwischen Jesus und Gott.³⁴⁰ Insbesondere der "Heilandsruf" Q 10,21-24, der schon als "joh. Fremdkörper" verdächtigt wurde,³⁴¹ dient dem Senior als sprachliche Matrix, deren er sich kongenial zu bedienen wusste, v.a. in § 74f. Die theologische Achse besteht nun auch bei ihm in dem Verhältnis "Vater" (Gott) – "Sohn" (ohne weiteren Zusatz – Jesus). Mk 14,36 parr. berichtet uns dies als Jesu eigene Praxis, deutlicher noch die Quelle Q (11,2: Vaterunser). Alle Dialoge und Gebete Jesu im Joh sind im Joh I danach stilisiert und illustrieren diese besondere Beziehung.

Leider ist gerade dieser großartige Text in manchen Formulierungen schillernd und eher dt-joh. – was sich freilich gerade daraus erklärt, dass diese Sprache produktiv benutzbar war.

Die Einfachheit von Vokabular und Syntax schließt nicht aus, dass solche Sprache anspielungsreich sein kann und im Falle des Joh es auch ganz stark ist, wie wir sahen. Doch sind die Decodierungen freibleibend; beim zweiten Hören mag anderes klar werden als beim ersten. Nur wer sich zum "Lehrer Israels" berufen fühlt, von dem kann die Konkretion einer offenen Formulierung sofort gefordert werden (3,10 § 15).

9.7.3 Lukanisches: Nähe und Unterschiede

Unter den synoptischen Parallelen sind die lukanischen die häufigsten oder jedenfalls die auffälligsten. Das zeigt sich v.a. im Bestand an Namen (Lazarus, Maria und Martha). Dennoch wird keine Lk-Kentis beim Auditorium vorausgesetzt. Die Stellen, aus denen man eine solche zu beweisen pflegt, haben alle mehr als ein Problem und lassen sich allein als Anspielungen an Lk nicht erklären, sind vielmehr Verschreibungen³⁴² oder Lücken, verursacht durch dt-joh. Redaktion.³⁴³

Lukas, vermutlich ein Grieche und sicherlich, wie Johannes, ein weitgereister Mann, und Johannes selbst waren geographische und kulturelle Nachbarn, mehr als beide und der dem antiochenischen Hinterland zuzurechnende "Matthäus".

Die Ähnlichkeiten zwischen Lk und Joh liegen auf zwei Ebenen, deren Unterscheidung ihre Heterogenität und ihre inneren Widersprüche zugleich erklärt:

– Gleiches mündliches Gut wurde sowohl von Lukas verarbeitet als auch (in VNT-Form) von Johannes; das kann dann so verschieden sein wie die Geschichten, die sich an die Namen "Lazarus" und "Maria und Martha" knüpfen; oder aber:

– Das fertige Lk wurde von Johannes gelesen, und er entnimmt ihm Details. Von dieser Art sind die nicht-VNT-Passagen auf der folgenden Liste.

Lk 1,1 Bezeugen des Logos	vgl.	Joh 1,1 der Logos
Lk 1,5 Sendung Johannes des Täuflers		Joh 1,6 dito
Lk 3,2 (und Apg 4,6) Nennung des Hannas		Joh 18,13.24 (§ 77.81 VNT)
Lk 3,15-16a Ist Johannes d. Täufer der Messias? Verneinung		Joh 1,8 dieselbe Frage;

³⁴⁰ Wenn Wittgensteins Forderung "Was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen; worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen" irgendwo im Urchristentum befolgt wurde, dann in der Quelle Q und im Joh I.

³⁴¹ Näheres bei M. Labahn/M. Lang in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 451.

³⁴² So unsere Erklärung zu 11,2 (§ 51).

³⁴³ Wir werten es als Defekt des Joh II, wenn es keine volle Zwölferliste bietet (s. zu 1,51 § 8).

Q 3,16b Zeugnis des Täufers	Joh 1,6-8.16-34 dito, erweitert
Lk 4,44 Jesus frühzeitig bereits in Judäa (gegen Mk 1,39, was doch Vorlage war)	§ 11-15
Lk 9,31 S Erscheinungen "in Herrlichkeit"	Joh 1,14 (auf Jesus übertragen)
Q 10,21ff Heilandsruf	§ 74f das große Gebet
Lk 10,38-42 Maria und Martha; 16,19-31 Lazarus	§ 51-56
Lk 21,34 Jesu als "der Erwählte Gottes"	Joh 1,34 var. (§ 5 VNT)
Lk 23,18 "Heb diesen auf!" "Hoch, hoch ... !"	Joh 19,15 (§ 88 VNT)
Fehlen von Ps 22(21),2 in der Passionsgeschichte	dito
Lk 24,51: Jesu Abschied als Segen (§ 72)	Joh 14,27-29 (§ 71); 16,7
Lk 23,53 ein Grab, "wo noch niemand gelegen hatte"	Joh 19,41 (§ 94 VNT) ³⁴⁴
Lk 23,54 Grablegung "am Rüsttag"	Joh 19,42 (§ 94 VNT)
Lk 24,12 Petrus rennt zum Grab (Lieblingsjünger)	Joh 20,3 (§ 96, plus

Ein eigener Fall sind solche Übernahmen vom Lk ins Joh, die der dt-johanneischen Redaktion zugehören; sie verraten sich entweder durch mangelnde Einpassung in den Kontext oder durch Wörtlichkeit oder gar beides. So Lk 22,8 > Joh 13,27a (bei § 64). Der "Judas, nicht der Iskariot" von Joh 14,22 (bei § 70), bis dahin nicht bekannt, kommt aus Lk 6,16 S; vgl. Apg 1,13. – Der Versuch, Jesus gleich nach seiner ersten Synagogenpredigt in Kapharnaum zu steinigen (Lk 4,29f) wurde dt-joh. imitiert (10,31-33; 11,8), allerdings nach Süden verlegt,³⁴⁵ die Konfrontation ereignet sich nunmehr in Judäa.

Die Vorstellung vom Heiligen Geist als Wind (Joh 3,8 § 15) mag ihre Entsprechung haben in Apg 8,39, der Entrückung des Stephanus. Eher aber ist sie an beiden Stellen ein selbstständiger Archaismus. Ferner findet, was bisher wenig oder gar nicht beachtet wurde, die Vergegenwärtigung der bisher futurischen Eschatologie schon in Lk 22,69 ihren Anhaltspunkt.

Hinzu kommen Einsprüche gegen lk. Auffassungen: Die im Joh nur aporetisch behandelte Frage der Herkunft Jesu lässt sich als Widerspruch gegen Lk 2 (Weihnachtslegende); 3,23-38 (Genealogie Jesu, "wie man glaubte").

9.7.4 Matthäisches?

An der Schwelle zum 2.Jh. schreibt "Matthäus", ein Judenchrist (wie immer er oder die Gruppe eigentlich geheißen haben mag), ein "besseres" Lukasevangelium, bedient sich dafür auch erstmals "apostolischer" Pseudepigraphie,³⁴⁶ und nimmt

³⁴⁴ Hier ist die Wortwahl im Joh anders, statt $\eta\lambda\lambda\alpha\ \kappa\epsilon\iota\upsilon\mu\epsilon\lambda\omicron$ (Lk) heißt es $\eta\lambda\lambda\alpha\ \tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\mu\epsilon\upsilon\lambda\omicron$. Die Ähnlichkeit mag bedenklich erscheinen; sie wäre gar nicht vorhanden in der gut bezeugten Variante $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\upsilon\gamma\eta$.

³⁴⁵ Eine Reminiszenz an die Synagoge von Kapharnaum, wohl auch aus Lk stammend, findet sich 6,59 (bei § 24).

³⁴⁶ Oben 7.0. War er es nicht selber, so war es seine Schule. Das hier angenommene Datum lässt genug Zeit zur Bildung einer solchen.

darin den Kampf auf mit den "Pharisäern", historisch gesprochen: mit den Rabbinen. Ihnen setzt er ein Programm eines christlich reformierten Judentums entgegen, das eine "bessere Gerechtigkeit" lehre und bezwecke als sie selbst. Die Tora wird, unter Ignorierung des Rituals (geht das?), als materielle Ethik genommen. "Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Hos 6,6 > Mt 9,13; 12,7) ist der prophetische Schlüssel zu ihr. Daraus ergeben sich gewisse Ähnlichkeiten: Beide Evangelisten sind ethisch orientiert, "Matthäus" freilich auf halachischem Hintergrund, Johannes auf agadisch-mystischem (um es innerjüdisch zu vergleichen). Der wichtigste Unterschied in theologischer Hinsicht ist folgender: Johannes, obwohl selbst Judenchrist, sieht die Tora durch den Logos ersetzt; sie ist für ihn die Verheißung dessen, was er nun selber sagen kann. Normativ ist ihm nur das "neue Gebot" der Liebe (13,34 § 65), "neu", weil es eine materiale Ethik bei ihm nicht mehr gibt. Das mag uns erklären, dass er selten oder nie auf Mt. Sondergut Bezug nimmt. Zusätzlich aber dürfte sich auswirken, dass sein Evangelium in seiner Struktur schon festlag, ehe ihm das Mt zu Gesicht kam.

Jedenfalls sind Zahl und Gewicht der Gegensätze zum Mt größer als die der Übereinstimmungen. Hatte Johannes als Leser des Lk eine Genealogie für Jesus abgelehnt (vermutlicher Anlass für § 24), so provoziert Mt 1,1-12 den Senior umso mehr zu einem "Prolog im Himmel". Hinweise auf David oder Isai sind bei derjenigen Art von Messianität, die Joh allein anerkennt, nicht am Platze. Sie verfallen der Entmythisierung. Nicht viel anders ergeht es mit der Eschatologie: Das Mt. Gemälde des Endgerichts (Mt 25) hat Johannes nicht beeindruckt. Seine Darstellungen des Gerichts sind abstrakter (§ 41; § 47), auch gegenwartsbezogener (§ 73). Die messianischen Wehen sind ins Innere der Jünger verlegt, sind damit freilich auch weniger publikumswirksam.

Die aus solchen Vergleichen sich ergebenden Kontastierungen im folgenden Kommentar sollen die Verdienste des Mt jedoch nicht schmälern: Ohne die Bergpredigt (Mt 5-7) wäre die Kirche nicht geworden, was sie ist. Ihr gegenüber ist der Joh. Appell zur Liebe (§ 63, § 65) eher blass und nicht so packend illustriert. Auf rein ethischer Ebene hätten die beiden sich vermutlich verstanden. Schließlich ist die Beziehung zum Mt keine polemische; all das eben Gesagte musste "zwischen den Zeilen" gefunden werden. Ja, man kann Matthäus indirekt in dem Joh. Nathanael genannt finden: s.u. zu 1,45 (§ 7).

Hier sei nur auf das inhaltliche Interesse eines Vergleichs mit dem Mt als Text hingewiesen. Sein Grundthema der "Gerechtigkeit" hat der Senior *nicht* aufgegriffen; *dikaiosuvnh* fehlt bei ihm, so wie er auch von der paulinischen Diskussion um diesen Punkt unberührt ist. Das mag u.a. daran liegen, dass die rabbinische Reform in Kleinasien noch nicht angekommen war; vermutlich hatte sie noch nicht einmal angefangen.³⁴⁷ Doch liegt auch innerchristlich der Unterschied ziemlich tief. Das Christentum, das Mt empfiehlt, ist sehr viel mehr an den *Nomos* gebunden als das des Johannes, dem die Mose-Offenbarung nur noch ein Datum der Heilsgeschichte ist, während ihr Inhalt nunmehr ganz und gar von Jesus repräsentiert wird.

Im Joh II ist es dann lediglich der kryptische Zusatz 16,8-11 (bei § 72), der das Stichwort "Gerechtigkeit" wenigstens aufgreift, u.z. in einer die ganze Welt

³⁴⁷ Doch auch in seiner paulinischen, vorrabbinischen Form ist das Problem des "Gerechtheits" dem Joh fremd.

wegen Unglaubens verklagenden Polemik. Auch die Komposition monologischer Jesusreden ist ein mt. Zug in der dt-joh. Endredaktion. Der Kampf des Mt mit dem Judentum wird im Joh II darüber hinaus weitergeführt als Kampf an noch breiterer Front, nämlich mit den jIoudai'oi , selbst mit christlichen. Ab hier ist die pauschalisierende Übersetzung "Juden" philologisch gerechtfertigt (so sehr sie theologisch zu bedauern ist). Ja, diese "Juden" werden zum Namensgeber für den abgelehnten Kosmos, sprich: die heidnische Gesellschaft. Da wird Mt in einer Weise "rechts überholt", die er bzw. die mt. Schule bestimmt nicht gut gefunden hätte.

Johannes ist nicht mehr am *Nomos* orientiert. Das hat die kirchliche Rezeption rückgängig gemacht und sich wenigstens auf die Zehn Gebote wieder berufen, die bei Joh nirgends mehr erwähnt sind. Eine Zurückführung des mosaischen Verhaltenscodex auf Ethik – unter Ausblendung des Rituals und der Besonderheit Israels – ist, am Joh vorbei, kirchliches Gemeingut geworden.

Eine Erfüllung der Tora wird im Joh von Jesu Jüngern nicht gefordert, denn sie ist im Tod Jesu geschehen (tetevlestai 19,30 § 92). Das Liebesgebot wird als "neues" Gebot davon abgehoben; denn obwohl es textlich in der Hebräischen Bibel bereits steht (Lev 19,18), ist es doch nunmehr von der Gerechtigkeitsforderung gelöst. – Auch die Forderung der Reinheit ist umgewandelt in Geschenke Jesu: so 13,10f (§ 63, bei der Fußwaschung); und ihr entsprechend gelten auch die Liebeswerke als sein Geschenk: 14,12f (§ 69, die "größeren Werke"). Zwei schriftgelehrte Judenchristen konkurrieren hier auf eine Weise, die nur von ihresgleichen voll gewürdigt werden kann.

Johannes hat die Bergpredigt bei all ihrer Großartigkeit nicht imitiert, weder im Ganzen – da er Jesus keine Reden halten lässt – noch in Teilen – da er nicht, wie ein Weisheitslehrer "Neues und Altes" aus dem Vorrat holend (Mt 13,52), leicht von Thema zu Thema gelangt. Sein Entwurf hat anstelle der Bergpredigt die Abschiedsdialoge (§ 65-74), so wie er anstelle einer Abendmahlsszene diejenige mit der Fußwaschung bietet (§ 63). Liturgische Anweisungen übernimmt Johannes grundsätzlich nicht: So wie er das Vaterunser aus Q (Lk) nicht aufnimmt, auch nicht in seiner üblich gewordenen mt. Fassung, und wie er Einsetzungsworte für das Herrenmahl nicht aufnimmt, so übernimmt er auch nicht den Taufbefehl von Mt 28,19f. Dass man in der joh. Gemeinde taufte, ist sicher, und die Begründung in § 16 (die nicht so viele Zweifel verdient, wie meist geäußert werden) verankert es sogar vorösterlich; doch ist für die joh. Gemeinde davon auszugehen, dass man Gebete improvisierte, dass man also – gerade den Täuferjüngern gegenüber – liturgischer Formulare verschmähte zugunsten des freien Waltens des Geistes.

So haben wir denn nach zwei heidenchristlichen Evangelien, die den Anfang machen (Mk, Lk), anschließend auch zwei judenchristliche, Mt und Joh I. Vielleicht war das Erscheinen des Mt überhaupt das auslösende Moment dafür, dass letzteres nicht nur einige Präzisierungen erhielt (Joh I), sondern auch herausgegeben wurde (Joh II).

9.7.5 Paulinisches

Eine letzte Probe zum Joh I ist noch fällig, ehe wir genau sagen können, was eigentümlich-joh. Gedankengut ist. Bis jetzt haben wir nur Evangelien verglichen. Die Frage bleibt, ob nicht auch Einflüsse aus den Paulusbriefen feststellbar sind, oder

weiter ausgedrückt: Einflüsse paulinischer Lehre.³⁴⁸ Diese kann in Ephesus nicht unbekannt gewesen sein, ist doch Paulus selbst mehrfach in Ephesus gewesen (oben 4.1). Sein Kampf gegen wilde Tiere (1Kor 15,32) wird nicht nur ihm im Gedächtnis geblieben sein! Also: Selbst wenn seine Briefe noch nicht gesammelt waren zur kirchlichen Verbreitung, muss doch seine Lehre in ihren Grundzügen und in mancher Formulierung sich festgesetzt haben, zumal wenn, was wahrscheinlich ist, paulinische Gemeinden mit den johanneischen in Ephesus koexistierten. Beiden urchristlichen Lehrern, Paulus wie dem Senior, gemeinsam ist ein *nachösterliches* Jüngerverhältnis zu Jesus, genauer gesagt also zum *Kyrios*. Paulus beansprucht es als Apostolat, Johannes als Jüngertitel (μαθητῆς; " tou' Kurivou, oben 5.3); das sind nur Ausdrucksvarianten für dieselbe Sache. Insofern ist die postume Verleihung des Aposteltitels an den Senior theologisch berechtigt gewesen. An Ähnlichkeiten zu den Paulusbriefen (die er wohl noch nicht kannte) ist nur wenig zu nennen:

- das Gleichnis vom Weizenkorn (s. zu § 61);
damit ist weiterhin dt-joh. vergleichbar das an 1Kor 3,6-9 erinnernde Gleichnis Joh 4,35-38 (bei § 34);
- Zurücktreteten des Themas vom "Reich Gottes" (doch nur Johannes hat die eschatologischen Konsequenzen daraus gezogen);
- das Paradox eines Gesetzes Gottes, das dient, um den Sohn Gottes zu verurteilen (Gal 3,13): vgl. Joh 19,7 (§ 85);
- evtl. auch die Reflexion auf das Kopftuch Moses bzw. Christi (s. zu § 96).

Weniger signifikant, aber doch erwähnenswert ist die Häufigkeit des Verbuns *pisteuvin* "glauben" (über 90 Mal); bei Paulus entspricht ihm das Substantiv "Glaube". Beides hat freilich den gemeinsamen Boden urchristlicher Heidenmission. Negativ ist dagegen zu vermerken das Fehlen mancher Ausdrücke, die bei Paulus bzw. in dem von ihm zitierten Kerygma tragend waren; hierzu oben 9.4.3. V.a. ist, wie oben im Kontrast zum Mt schon erwähnt, das Streitwort "Gerechtigkeit" vom Joh abwesend. Es gibt kein joh. Pendant zur paulinischen Rechtfertigungslehre – außer in der Form, dass "Freundschaft" zwischen Gott und den Glaubenden sowie von diesen unter sich angeboten wird: s. § 66 und Rückblick, Thema 10.4.

Was den Stil des Denkens und der Darstellung betrifft, so ist Wilhelm Boussets Eindruck ganz richtig: Johannes ist ein dedramatisierter Paulus. Wo bei Paulus Sturm ist, da waltet bei Johannes das linde Wehen des Pneumas.³⁴⁹ Paulus und Johannes: Diesseits aller eventuellen "objektiven" Richtigkeit ihrer jeweiligen Botschaften (die es nicht gibt, sondern eher eine relationale Wahrheit) lässt das auf zwei verschiedene Naturelle schließen – was umso interessanter ist, als nirgends sonst im Neuen Testament uns Persönlichkeiten so nahe entgegentreten wie im paulinischen Corpus und im Joh I. Selbst Lukas, dem quantitativ das Gros des neutestamentlichen Schrifttums zukommt, ist in seiner Bescheidenheit und kompromissbereiten Verbindlichkeit weniger konturiert und hat weit weniger von

³⁴⁸ Forschungsüberblick hierzu: Frey/Schnelle, *Kontexte* 293-612 (Ch. Hoegen-Rohls).

³⁴⁹ Ebd. 602. Vgl. unten zu 10,14a (§ 49). Übrigens ist die Wechselseitigkeit des Christusverhältnisses die Grundlage einer Mystik, die sich von der paulinischen (die nicht jeder so nennen würde) durchaus unterscheidet. Wo die paulinische ereignishaft ist, ist die johanneische durchaus kontemplativ.

einem Personalstil an sich, sei es sprachlich, sei es denkerisch; er imitiert vielmehr das Verschiedenste.

Der souveräne Jesus, den Johannes uns zeichnet und in dem sich selber annähert (als der Lieblingsjünger), zeigt uns die Souveränität des Evangelisten selbst – und umgekehrt! Das eine bedingt das andere. Nur als "Jünger des Herrn" ist Johannes, der er ist, und dem jähen *Erhobenwerden* des Apostels "bis in den dritten Himmel" (2Kor 12,2) entspricht in gewisser Weise das *Liegen* des Evangelisten an der Brust Jesu. Von der Unruhe, der Gereiztheit und der Verletzlichkeit des Paulus (der einen Bruch mit seiner Vergangenheit hinter sich hat) unterscheidet sich die Ruhe und Souveränität des Johannes, der mehr als sonst einer als der Philosoph unter den Autoren des Neuen Testaments gelten kann. Aus diesem Grund passt auch die Polemik nicht zu Johannes. Johannes denkt von der Mitte her, nicht von der Grenze. Einzig der *Hebräerbrief* ist noch von einer ähnlichen Ruhe getragen (hat sogar "Ruhe" zum Thema), lässt jedoch hinter seinen Worten keine Persönlichkeit erkennen. Er spricht eine sehr viel konventionellere Sprache; es ist Schulrhetorik; und er geht zu schnell auf sein paränetisches Ziel zu.

Die Johannesschule blickt dann ihrerseits auf einen Bruch zurück, den mit dem Judentum, wohl auch schon mit konkurrierenden Christentümern,³⁵⁰ und was beim Senior souveräne Überlegtheit war, wird bei ihr bissige Polemik.

Zu einer Zeit, als die Sammlung der Paulusbriefe vermutlich schon zirkulierte (und dazu die *Apostelgeschichte*), nimmt die Bearbeitung (Joh II) dann paulinische Einflüsse auf.³⁵¹ Wenn Paulus hinter dem Kreuzigungsgeschehen die "Herrscher dieser Welt" überhaupt erblickt (1Kor 2,8), gibt dies für die weit später formulierten Stellen Joh 12,31; 14,30; 16,11 das Stichwort zu einer Ausweitung ins Kosmisch-Gnostische.³⁵²

Anderes kommt hinzu. Der dt-joh. Passus 8,34-36 über die Freiheit derjenigen, die vom Mosegesetz und von der Sünde zugleich frei sind, dürfte ein Echo sein auf Gal 3,23-4,5. Joh 16,2 schließlich kann direkt auf die Irrungen des vorchristlichen Paulus gehen.

Zusätzlich zeigt die Existenz eines deuteropaulinischen *Epheserbriefs* (oben 4.6) deutlich an, dass in nachpaulinischer Zeit Bedarf bestand an einer engeren Verbindung des Christentums der kleinasiatischen Küste mit dem übrigen paulinischen Missionsgebiet. Es ist doch wohl kein Zufall, dass gerade jener Brief, der unter dem Namen *An die Epheser* rezipiert wurde, mit einem ins Kosmische gehenden Christushymnus beginnt (1,3-23) und sodann eine friedliche Beilegung des Problems der Trennung von Juden- und Heidenwelt (Eph 2) konstatiert bzw. fordert: Hier gelten Kämpfe als beendet, die selbst im Joh II noch heftig nachzittern.

9.8 Symbolik der Personen

Mögen viele der zuletzt bewegten Fragen von lediglich akademischem Interesse sein, so ist das Folgende geradezu ein Generalschlüssel zum Verständnis des joh. Entwurfs, u.z. ein noch nicht versuchter. Kontrastiert gegen seine Vorlagen und

³⁵⁰ Je nachdem, wie man "Synagoge des Satans" Apk 2,9; 3,9 deutet.

³⁵¹ Rein stilistisch ist es vielleicht schon das häufige "nun aber" (8,40; 9,41 usw.; vgl. Röm 11,30; 1Kor 5,11 u.ö.).

³⁵² Die Möglichkeit einer vorgnostischen Deutung ist in den Anmerkungen zu 6.2 dargestellt.

befreit von störenden Zusätzen, erweist er sich als höchst überlegt hinsichtlich der Symbolbedeutungen der Erzählpersonen. Jede einzelne steht für eine bestimmbar Gruppe, ist also eine "inklusive Persönlichkeit", gemäß folgender, die Zeit des Evangelisten widerspiegelnder Rollenteilung:

Person	steht für	Beleg z.B.	s. Kommentar
Die Mutter Jesu	das jüdische Volk	2,1; 19,26f	§ 9, § 91 (Inclusio)
Nikodemus	das gesetzestreue Judentum	3,10; 7,51	§ 15, § 30; § 94 (Trias)
Petrus und die Jünger	die Mehrheitskirche	1,42; 13,6ff; 20,21ff	§ 6, § 63; § 98
der Lieblingsjünger	die joh. Gemeinde	13,23; 20,8	§ 64, § 96
Judas	"Nacht" der Unwissenheit	6,70; 13,30	§ 26; § 64.

Judas fällt heraus, da er für keine konkrete Gruppe steht. Eine Symbolbeziehung zum jüdischen Volk, wie sie mit dem "Argument" seines Namens anderswo für selbstverständlich gilt, ist bei Johannes nicht gewollt. Seine Bezeichnung als *diabolos* (6,70) macht ihn zum Stellvertreter, wenn nicht Ablöser eher mythischer Mächte, jedenfalls etwas Abstrakteres. Umso wichtiger ist zu sehen, dass der Lieblingsjünger in dieses Schema voll integriert ist: Er mag – anachronistisch – den "Herrenjünger" mit darstellen, der der Evangelist selber ist; ebenso deutlich aber ist er ein Identifikationsangebot an dessen Auditorium.

So jedenfalls ergibt es sich aus einem konsequent symbolischen Verständnis der joh. Szene 19,26f (§ 91). Während an dieser Stelle, unter dem Kreuz, die Verhältnisbestimmung von "Mutter Jesu" = Judentum und "Lieblingsjünger" = joh. Christentum erfolgt, ist auch diejenige der Osterperikopen, § 96-97 nicht ohne Belang: Hier tritt der "Lieblingsjünger", der nur das Schweiß Tuch "sah" und daraufhin Jesu Auferstehung "glaubte", zurück hinter Maria v. Magdala, der vom Auferstandenen mit Namen angesprochenen, die, wenn wir uns hier nicht täuschen, für das Christentum überhaupt steht. Was erst nach Unverschämtheit aussieht – die Ansprüche des Lieblingsjüngers –, erweist sich als Bescheidenheit, hat man erst einmal die Symbolik erfasst. Der Teil tritt zurück hinter dem Ganzen.

Wir sagten: Ansprüche; aber das ist eher ein dt-joh. Gedanke: In einer Weiterführung der Symbolik grenzt sich in Anhang II (21-15-23) das johanneische gegen ein petrinisches Christentum ab. Das ist so wenig johanneisch, wie eine Abgrenzung gegen das Judentum es wäre. Eine Unverschämtheit (wie man sie gescholten hat) besteht erst darin, zu sagen: "Dies ist der Jünger ... " (Post-Scriptum, 21,24).

Nochmals: Nur unter Absehen von den dt-joh. Zusätzen, die das Evangelium in der Entstehungsgeschichte des Christentums und in seinen Kämpfen mit der Umwelt bereits eine Phase weiter schieben, gelangt diese Symbolik zur Klarheit.

10. Charakteristik der Änderungen und Zusätze (Joh II)

Die Zusätze bilden keine einheitliche Schicht. Die alte Klarheit des Aufbaus ist verloren gegangen, manches vom historischen Wert auch. Ganz offenbar waren es mehrere Bearbeiter. Dem Senior folgten Senioren. Einer von ihnen hat z.B. seine Standardanrede *tekniva* hineingebracht ("Kindlein", im Joh nur 13,33, sonst 1Joh), andere anderes. Die inhaltliche wie stilistische Einheit des Endtextes ist nicht größer

als die des *1. Johannesbriefs*, dessen Redaktoren eben auch hier am Werk waren, wobei offen bleiben kann, was sie zuerst machten.³⁵³ Entsprechend dem eingetragenen Dualismus ist auch ihre Mitteilungsstrategie oft die der Ausgrenzung: Rätsel sollen das Publikum teilen in Fähige und Unfähige. "Nichts charakterisiert den Vierten Evangelisten mehr als die aggressive, den Irrtum provozierende Art seiner Rätsel", hat einst ein in diesen Dingen weniger erfahrener Autor³⁵⁴ festgestellt – als Kontrast zu dem vergleichsweise plan argumentierenden Paulus –, und sich dabei ganz und gar von der dt-joh. Übermalung beeindrucken lassen.

10.1 Stilistisches. Der Asianismus

Einige Besonderheiten stilistischer Art verzeichnete bereits unsere Merkmalliste (1.3) unter s bis x. Sie machten sich überhaupt erst gegen Ende der literarkritischen Arbeit bemerkbar.³⁵⁵ Es sind nicht viele, und sie geben allein keine zureichende Basis für die Literarkritik ab. Dies gezeigt zu haben, ist Ruckstuhl/Dschulniggs einziger Erfolg. Eberhard Güting urteilt im Blick auf Kap. 21 (von ihm noch *en bloc* als Nachtrag behandelt): "Dieser Nachtrag zeigt, dass auch die Redaktion den johanneischen Stil sicher zu handhaben wusste".³⁵⁶ Er war die Sprache einer durch gemeinsamen Enthusiasmus geeinten Gruppe geworden. Dieser enge Zusammenhalt ist noch spürbar im *1. Johannesbrief*, teilweise auch in der *Johannes-Apokalypse*.³⁵⁷ Dass einheimische Sprecher des Griechischen am Werk sind, zeigt, wie beim VNT (8.2.2), die Verwendung von Prosarhythmen: s.u. zu 12,39-41 (bei § 62), zu den Zusätzen in 21,15-23 (Anhang II) u.ö., auch Einleitung, 1.2.1 Anm. 17 zum *1. Johannesbrief*. Zugleich ist die Verwendung rhythmischer Klauseln eine Modeerscheinung. Diese Rhythmen, ebenso wie das Vermeiden klarer Aussagen zugunsten von unklaren, die aber in der Formulierung überraschen sollen, zählt zu den typischen Effekten des sog. Asianismus.³⁵⁸ Auch sonst versuchen die Zusätze sprachlich noch vornehmer zu sein als die Vorlage: Dem Joh II eigen ist die Medialform *ajpekriavnato* in 5,17.19 (bei § 46). Sie ist schon in der Septuaginta selten wird auch im NT fast stets durch das passive Deponens *ajpekriavqh* ersetzt.³⁵⁹ Ausnahmen: Lk 23,9 (Mt 27,12). Auch das äußerst vornehme, nur noch Literaten bekannte Futur-Partizip *paradwvswn* in 6,64b (bei § 25) und, wenn unsere Konjektur stimmt, die zwei weiteren Beispiele in 11,2 (bei § 51) gehen über den Sprachschatz des Seniors hinaus.

³⁵³ Es wäre ja schön gewesen, wenn sie ihre Meinungsäußerung auf den 1Joh begrenzt hätten; aber anscheinend bestand die Absicht eines solchen ergänzenden Schreibens nicht von Anfang an.

³⁵⁴ Siegert, *Argumentation* 239.

³⁵⁵ Weiteres mag noch zu finden sein. Die Partikel "nun aber" (*nu'n dev*, an paulinisches *nuni*; *dev* erinnernd) kommt z.B. nur in Partien vor, die auch sonst verdächtig sind (8,40; 9,41; Merkmale j und s).

³⁵⁶ "Kritik an den Judäern" 195. Dieses Urteil bleibt gültig, auch wenn man den Anteil an VNT und an Johanneischem in Joh 21 in Abzug bringt.

³⁵⁷ Besonders im Sendschreiben nach Philadelphia, Apk 3,7-13.

³⁵⁸ Der Schreiber dieser Zeilen hat seine leidvollen Erfahrungen damit gemacht bei dem Versuch, die ps-philonischen Predigten (*De Jona*, *De Sampson*) ins Deutsche zu übersetzen. Vgl. Siegert, *Predigten* II 34f.

³⁵⁹ Darum Merkmal t. In den Johannesbriefen findet sich das Verbum nicht; in der Apk haben wir nur *ajpekriavqh* 7,13.

Wortspiele sind möglich und können sich nunmehr mit Negativem befassen: In 12,6 "trägt" Judas den Geldbeutel; *bastavzein* kann aber auch "forttragen, stehlen" bedeuten, was ja dann alsbald geschieht. Eine hübsche, wenn auch sekundäre Verschränkung zwischen zwei Perikopen ist von Odeberg (311) beobachtet worden: Es ist 8,59/9,1 mit der Assoziationsbrücke des Nichtsehens. In der Tat, eher assoziativ als stringent ist das ganze Endergebnis, das Joh II, geworden. Es lässt sich immerhin nach seiner (mittelalterlichen, für uns nur als Zitierkonvention relevanten) Kapiteleinteilung ganz gut memorieren.

10.2 Strukturelles. Die "Coda-Strukturen"

Insgesamt hat jedoch die dt-joh. Überarbeitung des joh. Entwurfs viel Unordnung erzeugt. Etwa Ein Viertel an Text kam hinzu, dessen separate Kenntnisnahme eher beschämt als erbaut. Viele Anknüpfungen von Worten Jesu (in einstigen Dialogszenen) sind ausgetauscht gegen negative, polemische Bezugnahmen. Ein Christentum, das mit seiner Umwelt nicht mehr im Dialog steht, dem missraten eben auch die Dialoge. Insgesamt ist ein monologisch polemischer Jesus entstanden, wie man ihn in der gegebenen Kampfsituation offenbar brauchte.

Viele erläuternde Zusätze wie 2,21 (bei § 12), 6,64b-65 (bei § 25), 4,9b (bei § 32), zu schweigen von einem Teil der Glossen, sind dt-joh. in ihrer schulmeisterlichen Art, auszuverbalisieren, was eben schon elegant angedeutet war. Die Erzählweise des vierten Evangelisten, seine angebliche Omnipräsenz und Omnisizienz wird neu beschrieben werden müssen, auch was das Benennen von Motiven der handelnden Personen angeht: 6,6 (bei § 21), 6,64b (bei § 25), 13,11 (bei § 63).

Als "Coda-Strukturen" und als typisch für das Vierte Evangelium gelten in der Literatur jene Selbstwiederholungen Jesu in seinen Reden, die bereits Gesagtes leicht verändern und mit verschobener Thematik nochmals sagen. Dieses Merkmal, das bisher für typisch joh. galt, erweist sich nunmehr als Folge einer Redaktionstätigkeit. Als originär-joh. Beispiel einer solchen Coda-Struktur kann immerhin das sich selbst bezeugende Zeugnis gelten, Joh 5,31-47, in unserer Analyse (§ 48) bis V. 37a johanneisch.

Was die scheiternden Dialoge betrifft, etwa den mit Nikodemus (3,1-21) oder den mit den Juden überhaupt (8,30-59), so hat man von "aporetischen Dialogen" gesprochen. Es mag in der Antike eine Form des aporetischen, nicht gelingenden Dialogs geben; sie zu wählen üsste freilich bei einem positiven Darstellungszweck die Ausnahme bleiben. Der Senior selbst beschränkt sie auf dumme Fragen (oben 9.6.3). Anders ist es etwa im 4. *Esra*: Dort ist die Form des aporetischen Dialogs, der Situation des Buches entsprechend, geradezu konstitutiv: "Die Dialoge führen nicht zu Ergebnissen, sondern sie brechen einfach ab."³⁶⁰ Anders, so scheint uns, war die Lehrpraxis des Seniors.

Das "Kreisen" des johanneischen "Adlers" erweist sich also im Großen und Ganzen als deutero-johanneisch,³⁶¹ insbesondere da, wo der angefangene Dialog gesprengt wird und, unter Verlorengang des Partners (der entweder abgewiesen wird oder von selbst verschwindet), Jesu Lehren im Monolog enden. Wenn eine kluge Analyse

³⁶⁰ C. Claußen in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 225.

³⁶¹ Womit gesagt ist, dass er bei diesen Manövern oft an Höhe verliert. Manchmal stürzt er sich regelrecht auf seine Beute.

befindet:³⁶² "Durch (...) kohärenzstiftende Verkettungstechnik wird eine Aussage amplifikatorisch aus der anderen entwickelt", so ist das am Joh II treffend beobachtet. Im Joh I hingegen, wenige Passagen ausgenommen (Prolog § 1f; Gebet § 74f), geschieht die Amplifikation dialogisch.

So kommen also im Joh Dialogabbrüche in der Regel erst sekundär zustande, als schlecht platzierte Überschüsse. Man suchte Stichwörter für eigene Aussagen; diese fügte man ein, wo sich's anbot, spätestens am Ende des jeweils passendsten Dialogs. Der Schaden mochte gering erscheinen, da viele der joh. Dialogpartner keine tatsächlichen, lebenden Partner der Johannesschule mehr waren.

10.3 Dt-joh. Triaden

Viele joh. Triaden werden verdeckt durch Textzusätze, die den betr. Ausdruck ein viertes und fünftes Mal enthalten. Die Raffinesse ist also nicht bemerkt worden bzw. das mnemoteschnische Merkmal ist jetzt, wo man aufschreibt, nicht mehr nötig. – Eigene Triaden der Johannesschule können vorkommen und Absichten unterstreichen:

- die dreimalige Aufforderung, "in Jesus" zu bleiben: Joh 6,56, 15,9 und 15,10 (nicht sehr gut verteilt);
- Das Motiv des "nicht-mehr-Dürstens", in 4,13-15 (§ 32) als joh. Missverständnis angelegt, wird aufgegriffen in 6,35b (bei § 23) sowie in 7,37 (bei § 27), dort als Thema eines bis V. 39 reichenden Einschubs;
- wohl zufällig kommt auch glossierende *tou'to de; e[legen oder ejkei'no" de; e[legen* dreimal vor: 2,21 (§ 11); 6,6 (§ 21) und 12,32 (§ 61).

Die Mehrzahl der neu hinzukommenden Beispiele ist jedoch negativen Inhalts:

- Ein Beschluss, Jesus zu verhaften und zu töten, begegnet dt-joh. bereits in 7,1 (§ 18); das bildet mit § 31 (Joh I; nur Verhaftung!) und § 57 (VNT) eine Trias.
- Hatte der Senior sich nicht bemüht, den Teufel (*diavbolo*) dreimal zu erwähnen, so vervollständigt Joh 8,44 (bei § 44) jetzt diese Trias, dem Bösen seine Reverenz erweisend.
- Der Vorwurf an Jesus, er sei dämonenbesessen, joh. nur zweimal gegeben (8,52 § 44 und 10,20f § 49), wird dt-joh. zur Trias aufgewertet in 7,20 (bei § 13).
- Dreimal wird im Joh II versucht, Jesus zu steinigen (8,59; 10,31-33; 11,8).
- Dreimal tritt ein übelwollender "Herrscher dieser Welt" in den Text (12,31; 14,30; 16,11).³⁶³
- Dreimal findet sich der Hinweis auf das Verdrängtwerden aus den Synagogen (9,22; 12,42; 16,2).
- Dreimal wird, mit einem Zitat aus Est 8,17, die "Furcht vor den Juden" beschworen: 7,13 (bei § 19), 19,38 (bei § 94) und 20,19 (bei § 98). Den Bearbeitern entgeht, dass es innerhalb der Erzählung doch Juden wären (oder Judäer), die sich vor Juden (oder Judäern) fürchten. Anstelle des joh. *two-level-drama* stellen sie hier nur, und allenfalls, ihre eigene Situation dar.

³⁶² Th. Propp in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 573.

³⁶³ Zu seiner Identität s.o. 6.3.

10.4 Dt-joh. Streichungen

Gibt es Fehlstellen im Joh I, wo sich aus dem übrigen Kontext erschließen lässt, dass die Bearbeitung etwas weggelassen hat? – Worte des Joh I scheinen ausgefallen und durch Synoptikerzitate ersetzt worden zu sein in:

- 5,8b (§ 46), Aufforderung an den Geheilten – ein Mk-Zitat;
- 13,27a (§ 64), der Satan fährt in Judas – ein Lk-Zitat.

Durch Worte der Bearbeiter sind ersetzt:

- die Anklage Jesu durch die Jerusalemer Oberen, die in 18,30 (bei § 81) hätte stehen müssen,³⁶⁴
- auch 19,16a (§ 88) ist nicht ganz klar und sieht, bei nicht ganz funktionierender Syntax, nach Flickwerk aus.

Ersatzlos fehlt eine Berufung des Judas zum Jünger; der Rückverweis 6,70 § 26 geht ins Leere.

Hingegen kann als johanneisch akzeptiert werden das Fehlen einer Taufe Jesu (bei § 5), denn der Täufer ist nur noch ein "Zeuge", und das Fehlen einer Liste der Zwölf (bei § 8), denn johanneisch sind es nur Sieben.

Als unabsichtliche Auslassung von Seiten der Johannesschule gilt uns die *pericopa adulterae*, § 14. Sollte sie mit Bewusstsein weggefallen sein, dann vielleicht, weil man ihre subtilen Anspielungen an Halacha-Fragen der Zeit des Zweiten Tempels und der einstigen jüdischen Autonomie (Todesstrafe!) nicht mehr verstand oder ihr Verständnis nicht mehr voraussetzen wollte. Wahrscheinlicher aber ist es ein Versehen, und es ist wahrhaft nicht das einzige, das der Redaktion unterlief.

10.5 Rätselrede als Ausschluss

Das mk. Messiasgeheimnis, das wir im Joh I kongenial verwendet und in diverse literarische Ausdrucksmittel aufgefächert fanden (oben 9.7.1), wird vergrößert zu Rätseln, die vergleichsweise stumpf sind. Sie gehorchen einer Mitteilungsstrategie, die nicht stimuliert, sondern ausschließt. In 5,42 (bei § 48), 6,26b ff (bei § 22), 8,25b (bei § 42), 8,37 (bei § 44) u.ö. lehnt Jesus sein Auditorium rundweg ab.

Wenn *paroimiva* im Joh nicht "Sprichwort" heißt, wie sonst, auch nicht "Gleichnis" (an dem versteht auch der Dummste wenigstens die Bildhälfte), sondern "Rätsel" meint, die das weitere Publikum ausschließen (vermutlicher Ursprungsort: 16,29 § 74), so entspricht das deuterio-johanneischer Einstellung zur nichtchristlichen Außenwelt.

Dasjenige Rätsel, mit dem v.a. die Forschung so erfolgreich genarrt wird, sind die sich widersprechenden Hinweise auf einen Verfasser. Schon in 1,39 hat man eine

³⁶⁴ Was jetzt dasteht, mag mit Bultmann (504f) so interpretiert werden, dass die Schroffheit der "Judäer" eine Verlegenheit überspielt: Nur die Bosheit der "Welt", für die die dt-joh. *Ioudaioi* stehen, vermag an Jesus überhaupt etwas Anklagenswertes zu finden.

absichtliche Lücke für einen anonymen Jünger vermutet; weitere Lücken öffnen sich bei "der andere Jünger" in 18,15f (von Fortna als der "Bekante des Hohenpriesters" dem VNT zugewiesen), bei dem ungenannten Kreuzigungszeugen von 19,35 und selbstredend bei dem erneuten Auftreten des "Lieblingsjüngers" im Anhang II, an den das Postskript anknüpft, das zu allem Überfluss ein "wir" und ein zusätzliches "ich" hinzu bringt.

Dieses Verwirrspiel hätte selbst einem Zosimos v. Panopolis (s.o. 1.2) Achtung abgenötigt, ja es war ihm vielleicht sogar bekannt (denn er kennt Christliches). Es wirkt auf die moderne Forschung umso mehr, als diese versucht, alle diese Schemen zu einem zu vereinigen – statt sie auf literarische Schichten zu verteilen, wo sie ihre jeweils eigene Erklärung, ja Identifikation finden könnten.

Ursprünglicher Zweck all dieser falschen Fährten dürfte gewesen sein, die Identifizierung dieser Rätselperson mit Johannes, Sohn des Zebedäus, zu stimulieren. Diese konnte ehrlicher Weise nur durch Andere geschehen, die den Senior nicht mehr aus eigenem Erleben kannten. Ein solcher war dann auch Irenaeus.

10.6 Zur inhaltlichen Würdigung des Joh II

10.6.0 Allgemeines

Das inhaltlich Konventionelle mancher dt-joh. Zusätze hat ihnen die Bezeichnung "kirchliche Redaktion" eingetragen, die freilich insofern irreführend ist, als die polemische Ablehnung des Judentums, auch des christlich gewordenen (wo es doch eine zahlreiche und theologisch sogar bedeutsame Judenchristenheit gab) so kirchlich nicht ist, wie man sie nennt. Eigentlich und nach offizieller Theologie bestand die Kirche "aus Juden und Heiden". Dass erstere, ob konvertiert oder nicht, ausgeschlossen werden (vgl. zu § 44 Joh II), nimmt eine Entwicklung voraus, die erst in konstantinischer Zeit allgemein wurde.

Innerhalb der Heidenkirche hatte die Johannesschule wiederum keinen leichten Stand. Sie kämpfte um ihre Selbstbehauptung gegenüber dem petrinisch-paulinischen Christentum, wie es sich, durch Ignatius gestärkt, auf der Achse Antiochien-Rom etabliert hatte. Das gibt die zum Nachtrag gewordene, auf für diesen Kampf hin konzipierte Perikope Joh 21,15-23 klar zu erkennen.

Gleichzeitig hat man sich dem "frühkatholischen" Christentum (wie es die Kirchengeschichte nennt) inhaltlich angenähert, z.B. wenn man in Joh 6 (hier § 23-31) allerlei Bestandteile einer Abendmahlssymbolik eintrug und ebendort der präsentischen Eschatologie des Seniors die traditionell-apokalyptischen Erwartungen zur Seite stellte.

10.6.1 Reflexe der Trennung von der Synagoge

Ein Wandel der Situation muss zwischen dem Wirken des Seniors und den folgenden Aktivitäten seiner "Schule" eingetreten sein. Ein Verdrängen aus den Synagogen hatte sich abgespielt (Joh 9,22; 12,42; 16,2; jeweils Joh II). Diese neue Lage mündet in den Zusätzen und in den übrigen dt-joh. Texten in ein hasserfülltes Nicht-Verhältnis zum Judentum, einem für uns übrigens wenig fassbaren Judentum, und vermutlich war es das auch schon für die Zeitgenossen. In Kleinasien war es im 2.Jh. sicher noch nicht rabbinisch verfasst, ähnelte aber auch kaum dem alexandrinischen, von dem wir so zahlreiche Schriftdokumente besitzen.

Der Situationsbezug ist im Joh II nicht so klar wie etwa in den Paulusbriefen, was eine Datierung bis heute verhindert hat.³⁶⁵ Er ist umso schwerer zu erheben, als in der damaligen Streitlage der Ausdruck "Synagoge" für christliche Gruppierungen gegolten haben kann, judenchristliche zumindest; das ist jedenfalls zu Apk 2,9 und 3,9 vermutet worden.³⁶⁶ Aber sicher ist hier nichts.

10.6.2 Jüdisches und Semitismen im Joh II

Bei alledem befinden sich unter den Redaktoren immer noch Kenner jüdischer Überlieferung. Der Zusatz 7,37-39 (bei § 27) spielt an einen Wasserritus auf dem Jerusalemer Laubhüttenfest an, und das Weinstock-Wort 15,1-10 (bei § 71) verfremdet ein atl. Motiv für Israel. Odeberg vermag gar manches Dt-Johanneische als jüdisch zu würdigen.³⁶⁷ Wenn Odebergs Beobachtungen (262) zutreffen, setzen die Semitismen sich auch in kleinen Details noch fort: Das grammatische Neutrum *pa' n* wird in 6,37.39 (bei § 23) u.ö. so gebraucht, dass man eigentlich ein Maskulinum *pavnte* erwartet: Hebräisch wie aramäisch ist das einfach nur *בן*. Auch in 3,35 (bei § 48, Plural *pavnta* – warum nicht *pavnte*?) ist das anzunehmen (ebd.). Ein aramäisches Wortspiel wird sich finden lassen hinter 7,38 (bei § 27). Andere Redaktoren haben nicht mehr teilgenommen an jüdischer Bildung. Schon die redaktionelle Auflösung der joh. Geographie hat zur Folge, dass man nicht mehr weiß, ob Judäa südlich von Samarien liegt oder nördlich. "Judäer" lauern nunmehr überall. Daraus kann Theologie werden, wenn auch keine gute: Bultmanns Kommentar gibt den Eindruck wieder, dass die unter diesem Namen laufenden Feinde Jesu in der ganzen Welt verteilt sind, vielleicht sogar mit der Menschheit identisch.

Enttäuschend ist auch der dt-joh. Gebrauch der Hebräischen Bibel. Die Schriften des Mose werden nunmehr, Worte des Pilatus in Jesu Mund übertragend, "euer Gesetz" (Rückblick, Thema 1.1.1). Des inhaltlichen Vorteils halber zitiert man sie falsch (8,17 bei § 42). Ein Fündlein aus den Psalmen kommt hinzu in 15,25 (bei § 66), auch dies zur Abgrenzung gegen das Judentum tauglich.

10.6.3 Der dt-joh. Antijudaismus

Damit ist sie unter 6.2 schon angeklungene Frage des "johanneischen" Antijudaismus³⁶⁸ erneut gestellt, und sie findet eine andere Antwort als die derzeit versuchte, dass es sich selbst im Joh noch um innerjüdische Kämpfe handle. War das je wahrscheinlich? Je genauer man die Abläufe rekonstruiert, umso weniger greift

³⁶⁵ Auf Hadrians Epoche wollte niemand tippen, weil der Verfasser doch der Zebedaide sein sollte.

³⁶⁶ E. LOHSE: *Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989), Münster 1992.

³⁶⁷ Das kann man auf die Apk ausdehnen. Zur Die *g^{matr}ja* der Zahl 666 in Apk 13,18 (s.o. 6.3) beruht auf dem hebräischen Alphabet. Weiteres spezifisch Aramäische bei McNamara, *Palestinian Targum* 97-112 (zu Apk 1,4.8; 4,8); 189-237 (v.a. zu Apk 1,12ff; 12,17; 19,11-16); 255f (Zusammenfassung). Dass es entsprechende Buchstabenrechnung auch im Griechischen gab, erläutert Laukamm, "Das Sittenbild" 70f aus Artemidoros.

³⁶⁸ Siehe Lit.-verz. unter Richardson/Granskou; Wilson; dazu BIERINGER (Hg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 2001. Die Tendenz im letztgenannten Band ist, die Auseinandersetzungen noch als innerjüdische zu erklären. Das dürfte die falsche Spur sein, denn die problematisierten Texte sind fast stets Joh-II-Stellen, setzten also das Verdrängtwerden aus den Synagogen (*apostynagogos genesthai*) voraus.

diese Erklärung als vielmehr die gegenteilige, dass man sich nicht ohne Groll aus den Synagogen hat verdrängen lassen.

Namentlich interessant für neue Arten von Polemik ist Judas, der "Verräter" (wie man οΥ paradidou" 13,11 in der Rezeption des Gesamtevangeliiums falsch übersetzte): Ihm werden niedrige Motive unterstellt, einfach weil er die Kasse zu tragen hatte (s. zu 12,6 bei § 58).

Mancherlei größere und kleinere Einschübe tendieren in dieselbe Richtung: 10,7-10 (bei § 49) verschärft in recht läppischer Diktion die Entgegensetzung Jesu gegen Judäer und Finsternis. Sogar das *semeia*-Thema wird polemisch nochmals aufgegriffen (12,37) zu dem Vermerk, trotzdem hätten die Juden nicht geglaubt.³⁶⁹

Einer der Zwecke unserer Exegese ist, den Antijudaismus dieser Textschicht das sein zu lassen, was er ist: eine Kampfmaßnahme des 2.Jh. Wenn die Evangelien im heutigen christlich-jüdischen Gespräch schlichtweg als "antijüdische Traktate" gelten,³⁷⁰ geht das nicht zuletzt, sondern vermutlich sogar zuerst, auf den pauschalisierten Gebrauch von *Ioudaios* im Joh II zurück (s.u. zu § 19). Hier ist nunmehr Schadensbegrenzung möglich.

10.6.4 Die Frontstellung gegen das Judenchristentum

Am schärfsten ist bei alledem – was bisher meist übersehen wurde – die dt-joh. Front gegenüber dem Judenchristentum, bes. in 8,30-59 (bei § 44). Mit ihm müssen unsägliche Streitereien vorgefallen sein, von denen wir freilich wenig Konkretes erfahren, weder im Neuen Testament noch außerhalb. Ihre Anlässe werden in den Augen der Heidenchristen so nichtig gewesen sein, wie sie in denen der Judenchristen die Welt bedeuteten; es ging doch wohl um den Gehorsam gegenüber der Tora. Es wird der Bruch der Gemeinschaft aus rituellen Gründen gewesen sein, wie in Gal 2 – wo nicht einmal Petrus in der Lage ist, die Flügel der Gemeinde zusammenzuhalten (vgl. unten zu Joh 21,15-23 = Anhang II).

Die Folgen dieser Frontstellung, wie sie sich in den Zusätzen äußert, reichen weit. Die irenische Symbolik der Szene unter dem Kreuz (§ 91) wird überdeckt bis zur Unverständlichkeit. In seiner Rezeption hat das Joh eine Entwicklung forciert, die in konstantinischer Zeit das Judenchristentum selbst in seiner "nazoräischen" Variante, die theologisch unauffällig, halachisch aber in manchem noch jüdisch war, marginalisierte und schließlich zum Verschwinden brachte. Man wollte keine Kirche "aus Juden und Heiden" mehr sein.³⁷¹

³⁶⁹ Hier ist der Einfluss von 1Kor 1,22 zu spüren.

³⁷⁰ So wird dem verdienstvollen Werk von H. Schreckenberg: *The Jews in Christian Art (Das Judentum in christlicher Kunst*, engl. 1998) in einer Rezension im *Jerusalem Post Magazine* 5.6.1998, entgegen gehalten: "Yet Schreckenberg cannot bring himself to condemn the Gospels as antisemitic tracts." Für eine abgewogene, die Probleme deutlich aufzeigende Stellungnahme s. A. REINHARTZ: "The grammar of hate in the Gospel of John," in: Labahn u.a., *Israel und seine Heilstraditionen* 417-427, bes. 418: "(...) the contradiction between the commandment to love and the incitement to hate belongs not only to later interpretations of the Gospel but also to the text itself." Das lässt sich für den kanonischen Text (Joh II) mit exegetischen Mitteln nicht abweisen (*pace* Klaus Wengst – unten 12.3.).

³⁷¹ Dies gilt, auch wenn das in der Kirche der Santa Sabina in Rom noch immer groß auf der Rückwand steht: *ecclesia ex circumcissione* und *ecclesia ex gentibus*. Vgl. Siegert, "Judenchristentum" 121 (nach S. Mimouni).

10.6.5 Die deterministische und die dualistische Verschärfung. Der Zug zu Radikalität und Gnosis

Eine der Verständnishürden des Vierten Evangeliums in seiner Endgestalt ist bei alledem doch jüdischen – genauer: jüdisch-apokalyptischen – Ursprungs: der Determinismus des Heils. Dieser wird nun ausgebaut in einer Richtung, die wir oben (4.8) als beginnende Gnosis gekennzeichnet haben. Bultmann, der den Dualismus in diesem Evangelium für ursprünglich hielt, hat sich mit dieser inhaltlichen Annahme (die einer Lieblingsthese der damaligen Religionsgeschichtlichen Schule entsprach) den Weg zur Durchführung seiner Schichtenanalyse verbaut.

Die Nähe zu apokalyptisch-jüdischem (und letztlich persischem) Dualismus ist deutlicher bestimmbar, seit wir die Qumran-Schriften kennen (bes. 1QM).³⁷² Diesen umzuwandeln in einen Dualismus zwischen *Ioudaioi* als Teufelskindern (8,44 § 44) und den Anhängern Jesu und Schafen des Guten Hirten, ist eine von vielen Polemiken des Christentums gegen seine Ursprünge.³⁷³ Paulus hat dergleichen in Rom zu bekämpfen versucht (Röm 11,13-24); Johannes in Ephesus tut es sanfter (1,47; 4,22), wie seine Art ist, und mit entsprechend geringem Erfolg.

Die Vergrundsätzlichung des Licht-Finsternis-Gegensatzes in der Form, dass der gesellschaftliche, ja vielleicht sogar der kreatürliche Kosmos nunmehr als "im Bösen liegend" angesehen wird (1Joh 5,19) und einen bösen "Herrscher" hat (Joh II 12,31; 14,30; 16,11), arbeitet jener gnostischen Ablehnung der Welt und ihres Schöpfers vor, vor deren anderer Konsequenz, der Leugnung der Inkarnation, der Senior schon gewarnt hatte (2Joh 12). Das wiederholt man zwar in der Johannesschule (1Joh 4,1-6), merkt jedoch nicht, dass man die Basis dafür hat schmal werden lassen.

Ansätze zur Gnostisierung hatte die mystische Sprache des Joh I geboten, z.B. schon in ihrem sehr pointierten Gebrauch des Verbums *ginwvskein* von 1,16 (§ 2) bis hin zu Stellen wie 17,25 (§ 75).³⁷⁴ Viel ausgenützt wurde auch die eigentümliche Verwendung von *plhvrwma* in Joh 1,16 (vgl. Kol 1,19; 2,9), nachmals gnostischer Gegenbegriff zur "Welt". Natürlich ist auch der Licht-Finsternis-Gegensatz weiterer Verschärfung fähig: Was erst ein konträrer Gegensatz war (eine Polarität also, in der es Übergänge gibt – man nehme nur Nikodemus), wird zum kontradiktorischen Gegensatz im Sinne eines simplen Ja/Nein.³⁷⁵

Eine weitere Komponente zur Gnosis wird nun vom Joh II zur Verfügung gestellt in der Reflexion auf ihr negatives Gegenstück, die Unkenntnis, begriffen als Fatalität. Gnosis steht und fällt mit einer Theorie des Bösen, einem mythologischen Himmel

³⁷² Ein Zeitdenkmal hierzu, Versuch einer Bewältigung, ist die Dissertation von G. BAUMBACH: *Qumran und das Johannes-Evangelium. Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordensregel von Qumran und des Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen* (AVTRW 6), 1958. Sie hat nur für das Joh II Gültigkeit. Jörg Frey hat in Frey/Schnelle, *Kontexte* 117-203 die Eigenart dieses Dualismus gegenüber dem der Qumran-Schriften gebührend kontrastiert.

³⁷³ Genauer gesagt, es sind Judenchristen, die auf ihre abrahamitische Herkunft pochen.

³⁷⁴ Gewisse Autoren des 19.Jh. versuchten die Hypothese, der Gnostiker Menander sei Verfasser des Joh. Diese Auffassung teilt heute vermutlich niemand mehr; aber dass sie überhaupt möglich war, zeigt die Nähe zwischen Joh und Gnosis mindestens in der Sprache. Die Gnostiker sprachen lieber ein johanneisches als sonst ein Idiom aus den Religionen ihrer Zeit.

³⁷⁵ Dass in dieser Hinsicht das Joh nicht einheitlich ist, entging dem Sensorium eines Bultmann, u.z. schlicht deswegen, weil zu seiner Zeit "radikal" ein Modewort war; man verarbeitete gerade die Brüche, die der verlorene 1. Weltkrieg gelassen hatte und die besonders den national gebunden gewesenen Protestantismus betrafen. Europaweit aber kam der nicht viel sanftere Existenzialismus in Mode.

als Gegensatz hierzu und einer Absage an einen Gott, der sich geschichtlich offenbart. Vor allem die erste Vorleistung ist in den dualistischen Zusätzen des Joh II ein Stück weit enthalten. Was im Joh I noch "Finsternis" hieß, aber nicht machtgeladen war, sondern eine Art Widerstand (oder Unfähigkeit), wird zur widergöttlichen Macht.

Freilich, auch hier ist die Rezeption von ihren Auslösern zu unterscheiden. Dass dieser "Herrscher" im Joh II eher noch politisch als kosmisch gedacht ist, ist immerhin noch kein Gnostizismus. Noch in der Apk ist sein Sitz in "Babylon" (Rom). Sollte die Identifikation dieses Monstrums mit Hadrian sich bewahrheiten, erweist sie sogar einen gewissen, aber partiellen, Antignostizismus des Joh II. Die Gefahr war anscheinend erkannt worden, und man begann gegenzusteuern, u.z. im Kernbereich christlicher Lehre: 19,35 (bei § 93) bekräftigt zusätzlich zu seiner Perikope den körperlichen Tod Jesu. Das Ernstnehmen der Inkarnation wird zum Kriterium. Vgl. 1Joh 4,2 als Verstärkung von Joh 1,14.

Nun hatte das Joh I in seinem Bericht vom Tod Jesu einen nicht leidenden Christus gezeichnet, was den nunmehr entstehenden Dokerismus erleichterte; das war nicht mehr zu korrigieren. Das Joh II und vollends seine Rezeption hat stattdessen der bösen Macht jene zunehmend mythischen Konturen gegeben, die dazu führten, den Gott Israels und Gott der Schöpfung mit jener Macht zu identifizieren. So ist nicht nur ein antijüdischer, sondern auch ein gnostischer Makel geblieben – beides gute Gründe, um rückzufragen, was die Botschaft des Seniors, die unverzerrte, in ruhigeren Tagen gewesen war.

10.7 Zur heutigen Verantwortung deutero-johanneischer Positionen

Wer die kanonischen Johannesschriften heutzutage auslegen will, muss bereit sein, viel geistigen Müll wegzuräumen. Zweitausend Jahre Erfahrungen mit den Texten haben uns Maßstäbe an die Hand gegeben, die ihre Schreiber noch nicht hatten. Die Feinde, die das joh. Christentum einst hatte, existieren heute nicht mehr, oder jedenfalls nicht als Feinde. Man denke an den unsäglichen Antijudaismus von 8,44 u.ä., man denke an den "Herrscher dieser Welt", jenen Anti-Gott, der einst ehrlich so empfunden worden sein mag, danach aber ein Grundaxiom des Manichäismus wurde, ein auch die Kirche stets begleitender Schatten, und heute in amerikanischen Computerspielen als *Overlord* wiederkehrt, genauso wie der "Antichristus" aus 1Joh 2,18 usw., eingetragen in 2Joh 7, eine Obsession, die so manche Bombe seither hat hochgehen lassen. Prophetien können nicht besser sein als ihre Wirkung.

Das muss man der ganzen einstigen "Weisheit" entgegenhalten, am meisten aber ihrer Verschärfung in der Apokalyptik: Polarisieren ist kein Kunststück. Ungezählte Erfahrungen zwischen Menschen, Familien und Völkern zeigen es. Polarisieren ist kein Kunststück; Differenzieren ist eines. Auch erweist es sich mehr und mehr als nötig, die Emotionalität biblischer Texte mit in Betracht zu ziehen und psychologische Erklärungen, beruhend auf Grundgegebenheiten menschlicher Gefühlshaushalte, zu suchen zur Eindämmung des Irrationalen und unkontrollierter Fehlleistungen.³⁷⁶

³⁷⁶ Nur als Beispiel: Stolle, "Braucht man denn Schuldige" 11f findet an früheren Formen christlicher Frömmigkeit, es werde "angestautes eigenes Aggressionspotential auf jüdische Zeitgenossen

Mit ihren antijüdischen und dualistischen Akzenten hat die Johannesschule aus dem mystischen Evangelium des Seniors eine Kampfschrift gemacht, gerichtet gegen nahe und ferne Feinde des damaligen kleinasiatischen Christentums und übertragbar auf alle sonstigen Feinde oder vermeintlichen Feinde seither.³⁷⁷ Der Bruch mit den Judenchristen schlug um in Feindschaft gegen alles Jüdische, und diese wiederum erweiterte sich, nach Konflikten mit der römischen Verwaltung, zur Feindschaft gegen die "Kosmos" genannte hellenistisch-römische Gesellschaft. "Kanonische" Geltung dürfen diese Seitenhiebe heute nicht mehr beanspruchen; hier ist die Exegese genötigt, die Dinge an ihrem Ort und in ihrer Zeit zu sehen und sie auch dort zu belassen. Dies ist unsere Antwort auf Käsemanns viel zitierte Kritik des latenten Docketismus und der Weltdistanz im kirchlichen Johannesevangelium. Wenn in dem folgenden Kommentar und seinen Beigaben Wertungen auftreten, ist dies kein zu entschuldigendes Versehen, sondern Absicht und hermeneutische Pflicht. Gewiss, vieles an philologischer Arbeit ist im Geiste der Neutralität zu leisten; dazu ist die Publikation *Der Erstentwurf des Johannes* vorausgegangen. Die Ergebnisse jedoch, die der folgende Kommentar erbringen wird, lassen ihren Finder nicht mehr neutral, so wahr er ein Sensorium hat für Wahrheit und so wahr er Verantwortung empfindet für deren Wirkung. Geisteswissenschaften verwalten Werte³⁷⁸ – zumal wo es um die Pflege "kanonischer", also von einer bestehenden Religionsgemeinschaft gebilligter, empfohlener, ja für verbindlich erklärter Texte geht. Seit Rudolf Bultmann lässt die Exegese sich die Pflicht der "Sachkritik" nicht nehmen, worunter zu verstehen ist, dass die Heilige Schrift als "ihr eigener Interpret" nur das zu sagen bekommt, wofür Christus kam, lebte und starb. Das und nur das ist die Botschaft jener alten Zeugen aus dem Judentum gegenüber ihrem Volk und der Heidenwelt; der Rest ist Beiwerk, wenn nicht gar Verfälschung. Von hier aus wird die Scheidung der Geister vorgenommen, die Paulus als Charisma zu schätzen weiß (1Kor 12,10) und zu der sogar die Johannesschule selbst auffordert (1Joh 4,1-6). Es gibt Teile des Alten wie Neuen Testaments, die nur noch religionsgeschichtlich verstanden werden können. Der Johannesschule ist der Kontakt zur "Welt" verloren gegangen. Sie hat es nicht fertiggebracht, den Übergriffen der hadrianischen Religionspolitik mit johanneischer Gelassenheit zu begegnen. *Sie hat auf Stress mit Stress reagiert.* Aus solchen negativen Spitzensätzen der Johannesschule wie "Die ganze Welt liegt im Argen" (1Joh 5,19)³⁷⁹ nährt sich seither, und bis heute, ein Typ von Frömmigkeit, welche die "Welt" insgesamt als feindlich auffasst und als Material, gerade gut genug, ausgeplündert zu werden. Man versteht sich zwar bestens auf das Erwerbsleben, hält sich jedoch von jeder Verantwortung für

abgeladen". Das beginnt wohl schon in 1Thess 2,15f, insbesondere falls Stollens Meinung vom "persönlichen Betroffensein" des Paulus als Jude an dieser Stelle (so S. 6) zu optimistisch sein sollte. Die Johannesschule jedenfalls zählt sich ihren negativen Projektionsflächen, dem Judentum und der Welt überhaupt, nicht zu.

³⁷⁷ Ich kann mich noch an meinen ersten Leseindruck vom Joh erinnern, im Konfirmandenalter, anhand der Lutherbibel. Da hat mir die Schroffheit des Joh nicht weniger geschmeckt, als seine Erhabenheit mich beeindruckte.

³⁷⁸ Das gilt auch dann, wenn Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie sich in den Bereich des Unvergleichlichen, jenseits aller Werte liegenden aufzuschwingen versuchen. Die Weltbezogenheit einer Religion ist allemal auch ihre Wertbezogenheit.

³⁷⁹ Dieser "Böse" ist im Kontext übrigens Masculinum (V. 18). Er gilt auch als Vater Kains (1Joh 3,12). Vgl. zu 8,44 (bei § 44).

öffentliche Belange abseits. In der Verlängerung hiervon liegt jene Politik, die ihre Feinde lieber erschießt, als sie zu verstehen.

Nun gilt glücklicherweise auch im Protestantismus inzwischen der Grundsatz, dass man die Bibel nicht einfach nur zitieren kann, mit irgendeiner Stelle in irgendeine Situation hinein. Ein bisschen Hermeneutik muss schon sein,³⁸⁰ manchmal auch ein bisschen mehr, und mitunter sogar eine regelrechte intellektuelle Anstrengung, wenn das WORT zeitgenössisch sprechen soll. Gleiches gilt vom Ausräumen von Missverständnissen und Missbrauch in der Vergangenheit. Martin Luther hat als Maßstab der Bewertung und als Relevanzkriterium für biblische Aussagen angegeben, man solle sich an das halten, "was Christum treibt", also was uns die Rolle Christi erläutert und als Angebot nahebringt. In dieser Hinsicht wird der Kommentar die anderen großen Entwürfe im Neuen Testament, v.a. den paulinischen, zum Vergleich heranziehen. Zusätzlich zu den Erfahrungen, die die Kirche mit den joh. Texten machte, ergibt sich so ein theologischer "Kanon im Kanon" schon innerhalb des Neuen Testaments.

Für das Anliegen einer Biblischen Theologie, also einer möglichst nur auf die Bibeltexte gegründeten Dogmatik, dürfte nicht unwichtig sein, dass die Übereinstimmung des Joh I mit den Synoptikern und mit Paulus größer ist als die des Joh II, das Jesus ja seiner historisch-jüdischen Basis entreißt: s.u. 12.6 u.ö. im Kommentar zum Zusammenfallen der Analysen Niels Alstrup Dahls an den Synoptikern mit den hier vorgetragenen am Joh I.

Im Sinne dieses Kanons beanspruchte Rudolf Bultmann, auf jahrhundertealte Anfragen der Aufklärung endlich antwortend, für die Bibelwissenschaft das Recht zur Sachkritik. Die Theologie muss in der Lage sein, sich selbst zu kritisieren, u.z. aus ihrer Mitte heraus. Dabei versteht sich, dass die vom modernen Ausleger, der Auslegerin mitgebrachten Voraussetzungen mitreflektiert und ihrem Gegenstand angepasst werden müssen: die von Bultmann gleichfalls geforderte und geübte Kritik des eigenen Vorverständnisses.³⁸¹

So hier. Insbesondere vor dem, was das Joh II über die "Juden" sagt, kann heute nur noch gewarnt werden, unabhängig davon, ob und wie sehr man es auf diejenigen bezieht, die sich selbst heute als Juden verstehen. Wie die Joh-Rezeption zeigt, ist das 2.Jh. die Meerenge zwischen der Skylla der Judenfeindschaft und der Charybdis des Gnostizismus gewesen, und bis in neueste Zeiten scheitert manches theologische Schiffelein an dieser Stelle. Große Leute wie Adolf v. Harnack sind an beiden Stellen angeschrammt.

Was keiner Nachahmung mehr empfohlen werden kann, ist schließlich noch die dt-joh. Mitteilungsstrategie. Das Mysterium der Inkarnation sei von der Konfusion seiner Darbietung sehr wohl unterschieden! Der Kritik verfallen nicht minder diejenigen Autoritätsgesten, die sich als hohl erweisen, darunter diejenigen

³⁸⁰ Der Fettdruck von "Kernstellen" in den Lutherbibeln beruht auf einer solchen: Es ist die Empfehlung von solchen Aussagen, die in verhältnismäßig wenig kontextabhängig und in vielen Situationen zitierfähig sind.

³⁸¹ Sie wäre in seinem Fall noch erfolgreicher gewesen, hätte er nicht die rein konjekturale Annahme der damals modernen Religionsgeschichtlichen Schule übernommen, wonach dem Joh ein "hellenistischer Erlösermythos" zugrunde liege. Sie taugt überhaupt nur für den "abgehobenen" und allem Jüdischen fremden Jesus des Joh II. Eine Abkehr von dieser Annahme markieren z.B. die Untersuchungen von Jan-Adolf Bühner seitens der Judaistik und Wolfgang Eckle seitens der Altertumswissenschaft.

Mittelchen, mit denen insinuiert wird, der hinter dem Evangelium stehende Johannes sei der Zebedaide.³⁸² Derlei verachtet man heute so sehr (zu Recht), dass man den Namen Johannes lieber ganz streicht (zu Unrecht). Dabei besteht doch ein spürbarer Unterschied zwischen der Selbsteintragung des Lieblingsjüngers als Verbindung zu seiner Gegenwart und den auf den Zebedaiden verweisenden dt-joh. Informationslücken als angebliche Verbindung zur Vergangenheit. Erst letztere ist pseudohistorisch. Geradezu fundamental aber ist der Unterschied zwischen den joh. Mehrdeutigkeiten, die zwei oder mehr Verständnisweisen systematisch verbinden, und den dt-joh. Unklarheiten, die auf den Ausschluss der nicht Verstehenden hinauslaufen.

11. Zum besonderen historischen Wert des Joh I

Krister Stendahls Wort an die Exegeten: „Sucht zuerst nach dem *sensus historicus*, so wird euch das Übrige alles zufallen“, gilt auch für das Johannesevangelium. Es gilt jedoch für jede Ebene einzeln und für sich, und für die des Joh I gilt es zweimal. Zweifel an der Historizität der Evangelien sind so alt wie die ersten Bestreitungen des Christentums.³⁸³ Das Joh, jüngstes von allen, ist *prima facie* keine Dokumentation, sondern ein symbolischer Text, und es ist stärker als die anderen empfängerorientiert. Was aber erst im 20. Jh. klar wurde und was viele noch gar nicht glauben können, ist: Es transportiert im unveränderten Wortlaut ein durchaus ernst zu nehmendes, in seiner Bedeutung bisher noch nicht gewürdigtes Wissen von den Vorgängen um Jesus - das VNT.

Dieser Umstand lädt ein zu einer differenzierenden Lektüre. Beide Epochen, die des Zweiten Tempels, von der das VNT noch geprägt ist, und die des jeweiligen Berichterstatters sind im Blick; auf beide wird der Kommentar sich richten müssen. Mehr als einmal wird sich dabei zeigen, dass historische Fragen und Sinnfragen eine gemeinsame Antwort finden.

11.0 Ein Wort zur Wunderproblematik

Erzählungen der Bibel oder überhaupt des Orients pflegen voll zu sein von sog. Wundern (unser Wort!), die, weit entfernt, die Berichte zu beglaubigen, sie heutigen Ohren diskreditieren. Noch im 4.Jh. lässt der Redner Libanios v. Antiochien, ein Bewunderer Julians, bei dessen Tod ein Erdbeben eintreten (*Or.* 1, 134),³⁸⁴ von dem sonst kein Historiker etwas weiß. Wunder-"Berichte" dieser Art wurden nach Bedarf formuliert und sind ornamental und metaphorisch zu nehmen, nicht anders als der Stillstand der Sonne bei der Schlacht im Tale Ajalon (*Jos* 10,12, prosaisch wiederholt

³⁸² Wir sprachen, modernem Empfinden folgend, von "Unverschämtheit" oben 9.8 Ende.

³⁸³ Z.B. Porphyrios bei Eusebius, *D. e.* 3, 5,95 f (Rinaldi, *Biblia gentium* S. 411). Celsus bereits kritisierte das "Umschreiben" (*metacaravttein*) des Evangeliums aus seiner ersten Fassung (*prwvth' graph'*), u.z. "dreifach, vierfach, vielfach" (bei Origenes, *C.Cels.* 2, 27; Rinaldi S. 414).

³⁸⁴ "Es geschahen Erdbeben, Anzeiger des Unglücks (*tou' kakou' mhnutaiv*), die von den Städten Palästinas manche teilweise, andere ganz niederlegten." Derlei hat sich zwar, wie der Historiker Ammianus Marcellinus (36, 10,15) berichtet, am 21.7.365 zugetragen; das ist aber mehr als zwei Jahre später (Julian starb am 26./27.6.363), und Ammianus bezieht es auf den Aufstand des Prokopios. *Libanios: Discours*, Bd. 1: *Autobiographie (Discours 1)*, hg. u. übers. J. Martin/P. Petit (Budé), 1979, 246 (z.St.).

in V. 13). Da ging eben die Sonne nicht unter, bis die Israeliten die Schlacht gewonnen hatten. Eine heute nicht mehr begreifliche Pedanterie hat selbst die Wissenschaft der Astronomie an solche "Aussagen" binden wollen, denn nicht einmal die Exegeten sahen, dass das "Wunder" der Schlacht gegen Gibeon der Kampferfolg war.

Soviel im Voraus zur angeblichen Aufhebung von Naturgesetzen auch in den Evangelien. Es kann ja wohl nicht sein, dass in biblischen Zeiten die Sonne manchmal stillstand oder gar rückwärts ging (2Kön 20,11; Jes 38,8),³⁸⁵ und heute nicht mehr. Das muss an unterschiedlicher Wahrnehmung liegen und an unterschiedlichen Erzählgewohnheiten. Es ist skandalös, wie spät die Theologie das zu würdigen anfang (in unserem Kulturkreis eigentlich erst mit Johann Gottfried Herder), und sie ist damit auch noch nicht fertig. Noch immer haben wir eine Wunderproblematik.

Das kanonische Johannesevangelium – soviel sei vorweg gesagt – ist auffällig arm an solchen Theatereffekten. Die Himmelsstimme von Joh 12,28b-31 (bei § 61) und das Umfallen der Soldaten in 18,6-8a (bei 76) sind schon alles, und sie sprengen ihren jeweiligen Kontext bzw. widersprechen ihm so stark, dass wir diese Stellen als Zusätze eingeklammert haben, auch wenn bisherige Ausleger das nicht für nötig hielten.³⁸⁶ Textdetails dieser Art waren ein Mittel der Veranschaulichung, so wie Genealogien nur ein Ausdruck von Gegenwartsverhältnissen zwischen sozialen Gruppen (s.o. 5.2).

Wir werden noch sehen (unten 11.4), dass Johannes weniger als die Synoptiker seine Erzählung nach vorgegebenen Bibelstellen prägt – auch diese sind ja ein Quell an Pseudo-Geschichte, sprich Ornamenten. Was sich Johannes ganz versagt, ist die Zutat irgendwelcher Schauerlichkeiten der Natur. Dinge wie Dunkelheit über der ganzen Erde (Mk 15,33 parr., von Lukas zur Sonnenfinsternis verobjektiviert) und ein sich selbst zerreißen Vorhang (Mk 15,38 par. [Mt]), matthäisch erweitert um ein Erdbeben, das Gräber öffnet und sogar Tote weckt (Mt 27,51-53), fehlen bei ihm. Was wir aber finden werden und einordnen müssen, ist der symbolische Einsatz von Personen. Dieser bedarf einer besonderen Verstehensart, um nicht naiv und vordergründig historisiert zu werden: Diese Arbeit haben wir unter 9.8 schon getan. Doch werden wir jetzt auf ihr aufbauen.

11.1 Das VNT als Basis

Seit Robert Fortna können wir Passagen von hoher Erinnerungsdichte (das VNT) im Joh unterscheiden von solchen, die, symbolisch gemeint, sich auf die Gegenwart des

³⁸⁵ Aus dieser Stelle, zu lesen im weiteren Kontext einer Polemik gegen den unter Ahas zwangseingeführten assyrischen Sonnenkult und im engeren Kontext eines Trostworts an König Hiskia, er brauche keine derartigen Kompromisse zu machen, wurde später ein "Argument" für das geozentrische Weltbild, mit dem noch Kopernikus zu kämpfen hatte. Auf Sonnenuhren mit senkrechter Anzeige, die nur die Sonnenhöhe maßen und die es damals gab, ging die Anzeige *jeden Tag* vor und zurück. Darin dürfte das von Jesaja gemeinte Zeichen bestanden haben. Die Erzählung hat es miraculös vergrößert.

³⁸⁶ Sieht man nach, wie die Kirchenväter, etwa Chrysostomos oder Augustin, zu solchen Effekten stehen, so findet man, dass ihre Auslegung sehr scharfsinnig jedem Detail gerecht zu werden vermag, das allerdings im Bereich von drei oder vier Versen. An das Kontextprinzip fühlten sie sich nicht gebunden. Aus diesem Grunde konnte man aus ihren Auslegungen ja auch Catenen herstellen.

Evangelisten beziehen. Für das Auditorium des Johannes war diese Verschiedenheit nicht so verwirrend wie später, nach der Verschriftlichung. Das ursprüngliche Auditorium nämlich hatte das VNT im Ohr; ja es besaß es, wenn die Schlussansage 20,30-31a (VNT) nicht täuscht, sogar in schriftlicher Form: Da konnte man bei gegebenen Interesse selbst unterscheiden, was die Dazuerfindung des Seniors war. Nur eines musste man als Zutat akzeptieren: das Symbol des Lieblingsjünger, über welches der Erzähler sich und seine Gemeinde in das berichtete Geschehen einbezog. Von hier zur historischen Frage. Beginnen wir von hinten: Wenn das unter 6. Gesagte zutrifft, fällt die Veröffentlichung des Joh unter Hadrian. Um hinter die Zeit Hadrians zurückzukommen, etwa in die Trajans, muss man bereits literarkritisch vorgehen und Bestandteile einzeln sehen. Am weitesten zurück kommt man mit dem im Joh enthaltenen VNT; dieses werden wir der Zeit des Zweiten Tempels zuschlagen, auch wenn bereits klar wurde (Abschn. 8), dass es bereits auf Griechisch formuliert und nicht nur übersetzt ist. In der Mitte liegt die Formulierungskunst des Johannes selbst, die hochgradig symbolisch sein kann, nicht aus Ereignissen, sondern aus Schriftanspielungen gespeist. Das festzustellen, verlangt Fingerspitzengefühl und detaillierte Bibelkonkordanzen. Es erfordert außerdem eine präzise, konsequent durchgehaltene Terminologie, die geeignet ist, Erzähldetails innerhalb des Textes von vornherein anders zu benennen als die Ereignisse (s.u. 11.3), die einen Text auslösen können bzw. in diesem reflektiert sind.³⁸⁷

So lässt sich also der historische Gehalt einer gegebenen Joh-Passage aus deren Komponenten ermessen (vgl. Abschn. 7):

das VNT, an Alter und Wert vergleichbar mit Mk und Q (Zeit des Zweiten Tempels!);

- das Mk, vor allem in Details und in seinen Paradoxien;
- das Lk als erweiterte Wiedergabe des Mk (sein Sondergut spielt kaum eine Rolle);
- das Mt als erweiterte Wiedergabe des Mk und verkürzte Neuauflage des Lk (auch hier spielt das Sondergut kaum eine Rolle);
- eigene Eintragungen des Johannes, kundig in sprachlichen und geographischen Fragen, kundig aber auch in der Hebräischen und der griechischen Bibel, aus der manches in rein symbolischer Absicht genommen sein kann.

Die Zusätze und Umstellungen des Joh II vermindern den Informationsgehalt der bearbeiteten Texte weit mehr, als sie ihn erhöhen.³⁸⁸

11.2 Gezielter Anachronismus im Joh I

Am besten bekannt waren bisher die symbolischen Absichten des Johannes. Für sie stehen der Lieblingsjünger, Nikodemus und, wie sich spätestens ab § 95 erweisen wird, Maria Magdalena, in welcher nicht nur die drei Frauen des Synoptikerberichts

³⁸⁷ Es gibt Ideologien, die, von Saussures idealistisch verengter Semantik herkommend, alles Außertextliche als unerkennbar beiseite schieben. Für ein Beispiel s. 12.2; für de Saussures Vorgabe: Siebert, *Argumentation* 94f.

³⁸⁸ Eine Analogie: Lukanische und matthäische Zusätze zum Markustext haben in der Regel nicht mehr, sondern weniger historischen Gehalt als dieser; sie sind als gewollte Änderungen erkennbar (ein Beispiel gibt § 22). Gleiches gilt vom längeren "Westlichen Text" von Lk/Apg und vom (koptischen) Codex Schoyen des Mt.

zusammenfallen, sondern die Kirche insgesamt dargestellt ist. Typisch ist all diesen Erzählpersonen, dass es sie in Wahrheit gegeben hat; nur was von ihnen erzählt wird, das kann über die kollektive Erinnerung, ja über die Welt des Beobachtbaren hinausgehen (oben 9.8).

Auch hier nun zeigt sich, dass die literarkritische Analyse etwas Richtiges getroffen haben muss; denn solche Personen mit symbolischem Überschuss begegnen nur in Joh-I-Texten, seien es nun frei geschaffene Erzählungen (etwa über Nikodemus), seien es Zusätze zum VNT (etwa als Dialoge). Sie veranschaulichen die Botschaft des Evangelisten. Von ihnen ist also abzusehen, sobald man nach dem historischen Jesus fragt. Historisch sind zwar auf ihre Weise auch diese Texte; doch beziehen sie sich auf die ephesinische Umwelt des Evangelisten.

Louis Martyn hat diesen Doppelaspekt des Joh programmatisch gewürdigt: Das Vierte Evangelium ist ein *two-level-drama*.³⁸⁹ Was von Jesus erzählt wird, geschieht analog auch in der Welt des Johannes. Die Worte sind so gewählt, dass sie auf beiden Ebenen passen – kein geringes Kunststück. Dieses mochte ihm m VNT insofern schon angelegt gewesen sein, als eine gewisse Abgrenzung gegen die Täufersekte, wie sie in Kleinasien fortexistierte, vermutlich dort schon ausgedrückt war. Für das Joh I jedoch gilt ohne allen Zweifel, dass es auf zwei Ebenen gelesen werden muss und auf beiden sowohl historische wie theologische Aussagen macht.

Es gibt also einen gezielten Anachronismus im Joh I, der aber, hebt man dieses vom VNT erst einmal ab, durchsichtig wird für ein präzises und differenzierendes historisches Verständnis der Worte, sowohl was die Vergangenheit als auch, was die Gegenwart des Johannes betrifft.

Auch im Joh II können noch identifizierbare Anspielungen auftreten (s.o. 6.3 für den "Herrscher dieser Welt").

Manche wünschten sich vielleicht eine größere Nähe des Evangelisten zu den Ereignissen um Jesus, und dass man die aufwändigen hermeneutischen Prozeduren einer Unterscheidung literarischer und zeitlicher Ebenen nicht bräuchte. Indes, die nächsten Beobachter eines Ereignisses sind nicht immer diejenigen, die das umfassendste Verständnis dafür aufbringen. Manchmal ist eine gewisse Distanz von Vorteil und erleichtert den Blick auf das Ganze – vorausgesetzt, dieser wird nicht zwischenzeitlich durch Mythenbildungen vernebelt. Wir haben gesehen, in wie dichtem Nebel Johannes verschwunden ist; und nicht jeder wird es heute glauben, dass wir ihn doch wieder sehen können. Mit manchem, was er uns erzählt, wird es ähnlich gehen. Johannes durchschaut seine Überlieferung mit einer Klarheit, die jedes Entmythisierungsprogramm vorwegnimmt (vgl. Rückblick, Thema 4). Doch auch das hat man bisher nicht gemerkt, obwohl es zu den größten Reflexionsleistungen des Evangelisten zählt. Der hier gegebene Kommentar wird es zu würdigen versuchen.

11.3 Ereignis und Erinnerung

Ist das bisher Gesagte richtig, so lässt sich das Schema der Überlieferungsschichten bei Bedarf auch rückwärts verfolgen mit der Frage nach den auslösenden

³⁸⁹ Martyn, *History, passim*. Ab S. 32 wird es auch als *Synagogue-Church drama* benannt. Für das Joh II ist zusätzlich an den Konflikt mit der römischen Gesellschaft zu denken.

Ereignissen.³⁹⁰ Nicht selten wird die Analyse einer VNT-Passage auf ein solches – oder zunächst auch auf ein Bündel von "zusammenerzählten" Ereignissen – hinausführen. Ein Ereignis, zumal ein außergewöhnliches, prägt sich der *Erinnerung* ein;³⁹¹ Erinnerung wird *Darstellung* in Worten oder auch in anderer Form, hier aber in Worten. Diese wiederum werden Teil eines komplexen Textes, hier des Jesuserzählung des Seniors sowie dessen, was bei der Verschriftlichung daraus wird. Was hierbei die Erinnerung betrifft, so spricht man von "individueller" und von "kollektiver" Erinnerung; letztere ist ein Vermittlungsprodukt aus individuellen Erinnerungen, die mitgeteilt, dargestellt, ausgetauscht werden: Von dieser Art ist ganz deutlich das VNT und alles in den übrigen Evangelien Vergleichbare. Nirgends sind es Augenzeugenberichte Einzelner.

Wir werden uns über "Faktum" als einen recht "westlichen" Begriff noch Gedanken machen (zum ersten "Zeichen", § 9). Hier mag von Interesse sein, dass auch in den Naturwissenschaften nicht naiv von "objektiven" Gegebenheiten geredet werden kann. Es ist zwecklos, in irgendeiner Versuchsanordnung Messgeräte laufen zu lassen, die Objektives aufzeichnen; es muss jemand kommen und die Geräte ablesen. Wer das ist, das ist gleichgültig (sofern er oder sie nur die Ausbildung besitzt), nicht jedoch sind Ort und Zeitpunkt des Ablesens gleichgültig. Fakten bedürfen der Feststellung, und diese geschieht stets in Raum und Zeit; das haben selbst die Naturwissenschaften mit der Geschichte gemeinsam.³⁹² Schon die Gleichzeitigkeit zweier Feststellungen kann in extrem kleinen oder extrem großen Dimensionen schwierig sein, wenn nicht gar prinzipiell ausgeschlossen – ausgeschlossen von der Theorie, nach welcher die Versuchsanordnung gefertigt wurde.

Also: In keiner Wissenschaft gibt es bloße Fakten, sondern sie müssen festgestellt werden, womit wir sie besser nicht "Faktum" nennen, sondern "Ereignis". Dieses Wort kommt von "Auge" ("Er-äugnis"), zu Recht: Ohne dass jemand hinschaut, ob mit oder ohne Hilfsmittel, wird nichts festgestellt.³⁹³ Die Feststellung aber hat einen präzisen Ort und eine Zeit, und sie hat Zeugen. Es gibt eine gemeinsame Erkenntnistheorie für Physikalisches und Historisches. Letzterem, wenn nicht sogar beiden, gehört auch religiöse Erkenntnis an.

³⁹⁰ Dieses Wort, von "Auge" kommend ("Eräugnis"), meint etwas Gesehenes, Wahrgenommenes; von *bruta facta* reden wir nicht. Die einschlägige Terminologie wird dargelegt, wenn auch auf Englisch, in F. SIEGERT: "On referring to something, meaning something, and truth: A terminological proposal", in: Z. RODGERS (Hg.): *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJ.S 110), 2007 (erschien 2006), 27-48. Deutschsprachige Grundlage war v.a. W. KAMLAH: *Logische Propädeutik*, 1968.

³⁹¹ Zum Verhältnis von Ereignis und Erinnerung s. z.B. Buber, *Königtum Gottes* 99f u.ö. Auch die mehr oder weniger fiktionalen und poetischen Texte, die die Bibelwissenschaft z.B. einem "Thronbesteigungsfest JHWHs" zuordnete, können nicht verdecken, dass es außer der zyklischen Zeit der Feste auch die lineare gibt, die der Geschichte; und aus dieser zehren thematisch auch die Poesien, bei all ihrem Reichtum an Motiven.

³⁹² C. F. v. Weizsäcker, *Große Physiker* 360. Auf dieser Seite ist v. Weizsäcker dabei, die Kluft zwischen Materie und Bewusstsein zu schließen, für die Descartes lediglich die Zirbeldrüse zu benennen wusste (eine pure Verlegenheit) oder derethalben Leibniz' "Monaden" so rätselhaft isoliert waren.

³⁹³ Natürlich kann auch ein Gewitter in der Wüste, das niemand bemerkte (Hi 38,25f), Auswirkungen haben; doch der *Hiob*-Autor spräche nicht davon, hätte er nicht solche schon festgestellt (ebd. V. 27). Gerade die Wissenschaften, gleich welche, beruhen nicht auf „an sich“ ablaufenden, sondern auf besonders genau festgestellten Vorgängen.

Darüber hinaus gibt es in der Geschichtswissenschaft eine Reihe von Vorsichtsregeln, bekannt schon seit der Antike,³⁹⁴ die uns eine Warnung sein mögen gegen jene gerade modischen "postmodernen" Diskurse, welche die Geschichte als "Konstruktion" ausgeben wollen. Die Analyse eines Textes, insbesondere wenn man sein literarisches und orales Umfeld hinzunimmt, kann sehr verschieden sein von der Feststellung, was zuvor "geschehen" sei. Wir vermögen zu sehen, wie Johannes seinen Bericht "konstruiert" (denn konstruiert, strukturiert, stilisiert pointiert usw. ist sein Text natürlich). Eben dies aber setzt uns in die Lage, die Bestandteile seiner Konstruktion einzeln zu fassen. Damit wird die Frage nach auslösenden Ereignissen überhaupt erst stellbar und bekommt Aussicht auf kontrollierbare Antworten. Nach solchen zu suchen, u.z. mit aller Vorsicht, das werden wir uns nicht verwehren lassen.

11.4 Der Einfluss biblischer Vorbilder

Die Bibelwissenschaft kennt hierbei noch ganz besondere Vorsichtsregeln. Die Lektüre der Synoptiker, namentlich des Matthäus, macht darauf gefasst, dass die Rückfrage nach den Ereignissen bei einer alttestamentlichen Bibelstelle enden kann: Mt 21,2 lässt in wörtlicher "Erfüllung" von Sach 9,9 (was zitiert wird) neben dem Reittier Jesu beim Einzug in Jerusalem ein zweites herlaufen, in missverständlicher Verwörtlichung des synonymen Parallelismus. Ein skandalträchtiger Aufsatz in der *Encyclopedia of Midrash* hat zahlreiche „historische“ Aussagen des Neuen Testaments als pure (?) Wiederholungen alttestamentlicher Vorgaben aufgewiesen,³⁹⁵ was eine Nachprüfung im Einzelfall nötig macht.

In dieser Weise kann auch das VNT, wenngleich auf weniger offensichtliche Art, Details seiner Erzählung der Hebräischen Bibel entnehmen: Zu manchen "Zeichen"-Perikopen werden wir uns fragen, ob hier nicht der Elisa-Zyklus "abgefärbt" hat (§ 10; § 18; Rückblick, Thema 4.2.1), und im Verhör Jesu (18,22f § 79) kehrt ein Konflikt um Micha ben Jimla wieder. Ein Detail aus dem Nomos, und nicht aus der Beobachtung, ist wohl auch der Hyssop von 19,29 (§ 92). Das Trinken Jesu im Folgevers (Joh I) soll dann auch kein Widerspruch zu Mk 15,21 par. sein, wo Jesus das Trinken ablehnt; die Parallele ist vielmehr Mk 15,36 par., wo einer der Soldaten versucht (Imperfekt), Jesus zu trinken zu geben, und der Erzähler verlängert, er habe es getan. Um die Brücke zu schlagen zu seinem "Es ist vollendet", lässt der Evangelist den sterbenden Jesus den Trank nehmen: Das ist, wie auch die Äußerung selbst, seine darstellerische Freiheit und hat noch nichts mit einer Erfindung von "Tatsachen" zu tun wie etwa jenes Anti-Gerücht einer Grabwache in Mt 27,62-66. Wieweit das im Prinzip immerhin beobachtbare Geschehen von § 93 (VNT) dem

³⁹⁴ Hier kann man zurückgehen bis zum 12. Buch von Polybios' *Historien*. Implizit ist auch Thukydides sich der Prämissen seiner Arbeit wohl bewusst. Aber erst Polybios benennt sie auch (a.a.O.), nach ihm Dionysios v. Halikarnass, *De Thukydide*, Lukian, *Quomodo historia conscribenda sit* u.a.m.

³⁹⁵ R. Price, „New Testament narrative as Old Testament midrash“. Dieser materialreiche Beitrag ist für den unten folgenden Kommentar durchverglichen worden, ohne dass wir im Einzelnen darauf verweisen würden. Eine gewisse methodische Einseitigkeit, dem Entdeckungsjournalismus nicht unähnlich, ist in einer Rezension im *JJS* 37, 2006, 476-480 (M. Pérez Fernández) mit folgenden Worten umrissen worden: „Nevertheless the distinction between history and story is important. The originality and creativity of the Gospels' narratives do not exclude the real history behind them: it is prudent to suppose Jesus's acts as the principal motor for creating the narrative. A literary criterion alone is not sufficient to assert that a formally theatrical composition is a pure fiction“ (479).

beigefügten Schriftbeweis geschuldet ist, lässt sich mangels synoptischer Parallelen kaum abschätzen.

Zum "Beweis" des Berichts hochstilisiert wird es erst durch den Zusatz 19,35, der nicht einmal in allen Handschriften steht.

Noch verblüffender ist der Befund zu 20,25 (§ 99), den "Nägeln" des Kreuzes: Sie kommen aus Ps 22(21),17; es gibt für sie keinen Bericht als nur diesen, einen Visionsbericht.

Ergebnis: Wo Johannes Eigenes einbringt an Erzähldetails, hat er über das VNT hinaus keine eigene Kenntnis der *Ereignisse*, zu deren Zeit er kaum schon geboren war. Über eigenes Wissen vom historischen Jesus scheint er nicht zu verfügen. Da wo er Ausschmückungen hinzufügt, sind sie auf ihre Herkunft hin durchsichtig. Wohl aber hat er eine selbstständige Kenntnis der *Orte* – mehr als alle anderen – und der *Zeitumstände*.

Aus diesen zieht er gelegentlich seine Schlüsse. An § 22 lässt sich erkennen, wie er Nichtgesagtes im VNT aus eigenem Ermessen präzisiert, um einer allzu kurzen Geschichte mehr Konturen zu geben. Hier ist natürlich Vorsicht am Platze, wie bei den eben genannten Beispielen; mindestens aber erweist sich die Ortskenntnis. Auf einer anderen Ebene liegen Längungen und Verdoppelungen des Überlieferungsguts zum puren Strecken der Erzählzeit und zu Emphasen: Für ersteres steht uns die Reise nach Bethanien zu Lazarus (§ 51-56), für letzteres die Parallelitäten im Prozess Jesu: § 79f wiederholt inhaltlich § 77f und § 85-88 verdoppelt § 81-84. Solche Dinge wird man sich, nach den Ereignissen fragend, vereinfachen.

Selbst im Bereich der Osterereignisse, deren unverkennbar visionärer Charakter sie historischer Forschung zu entziehen scheint, sind Erfolge möglich. Zu § 96 werden wir sehen, dass der Gang des Petrus an das leere Grab, bisher als Lk 24,12 (S) bekannt, aber in seiner Eigenständigkeit verkannt, sein genaues Pendant hat im VNT-Bestandteil des § 96 – aus dem nur der Lieblingsjünger wegzudenken ist, will man das vorjohanneische Stadium haben. Das ergibt drei, und nicht nur zwei, Bezeugungen des (Anblicks eines) leeren Grabes.³⁹⁶

Selbsteintragung in das Geschehen als "Lieblingsjünger" jedoch ist rein literarisch: Sie ist einerseits das Pendant zum Apostolizitätsanspruch des Paulus,³⁹⁷ andererseits ein Identifikationsangebot an das joh. Auditorium, sich selbst "an Jesu Brust zu legen" (zumal wenn auf johanneische Art Passa gefeiert wurde) und dort zu hören: "Wie mich der Vater sendet, so sende ich euch" (20,21 § 98). In viele Perikopen ist eine derartige Absicht investiert.

Die Zusätze des Joh II hingegen verfolgen Einzelinteressen, die oft genug vom Hauptsinn der Perikope ablenken und deren historischen Gehalt, wo einer ist, noch mehr verdunkeln. Sie lassen teilweise noch eine gewisse Kenntnis jüdischer Verhältnisse erkennen, teilweise nicht mehr. Mit dem historischen Jesus, den schon Johannes nicht mehr suchte, haben sie nichts zu tun. Die Umstellungen vollends sind wertlos und weniger als das. Dieselbe Kritik gilt von den manchmal ins Wörtliche gehenden synoptischen Angleichungen.

Man fragt sich seit dem (Wieder-)Aufkommen des historischen Bewusstseins in der westlichen Welt, wie Johannes, der Senior, so frei hat schalten können mit einem so

³⁹⁶ Der Zusatz "Anblick" ist durch unsere Definition des "Ereignisses" (vorige Anm.) schon gegeben.

³⁹⁷ Es soll nicht vergessen werden, dass in Ephesus paulinische mit joh. Gemeinden koexistieren.

wertvollen, ja unersetzlichen Erinnerungsgut. Die erste Antwort darauf ist pragmatisch: So immerhin hat er es erhalten, er und niemand anders. Doch können wir auch eine weiter gehende Antwort versuchen, bei der die Frage sich schließlich beruhigen mag; es ist diese: Wenn je jemand in des Johannes Gemeinde Interesse hatte an der Frage, *was* von all dem Erzählten sich in Jesu Leben zugetragen hat – ein Interesse, an dem der jetzige Zustand des Textes, das Joh II, heftig zweifeln lässt –, dann brauchte der oder die Betreffende eigentlich nur das eigene Gedächtnis zu befragen, was an Jesusüberlieferungen früher schon verlautet war und was nicht. Im Rückgang auf dieses oft genug gehörte Überlieferungsgut, das VNT nämlich, konnte, wer wollte, schon damals ungefähr so kundig werden wie wir heute mit unseren kritischen Methoden.

11.5 Neue Ansatzpunkte für die Leben-Jesu-Forschung

Bei alledem bietet sich ja nun der Versuch an, durch genaueres Betrachten all solcher Umstände und Vorgänge, die im VNT möglicherweise die Zeit Jesu widerspiegeln, zurückzugelangen bis dorthin. Dies nicht als primäres Ziel, aber doch als gegebene Chance. Es besteht einige Aussicht, Nachrichten aus dem Leben Jesu zu gewinnen, die hinter den bisher bevorzugten markinischen nicht zurückstehen, ja sie ergänzen bzw. ihnen ernstliche Konkurrenz machen, je nachdem. Das Joh *ohne die Übermalungen* ist in den entscheidenden Fragen, was etwa das zu Jesus zeitgenössische Judentum betrifft, die Gegner Jesu oder das Datum seines Prozesses und überhaupt den zeitlichen Ablauf seiner öffentlichen Tätigkeit erheblich genauer als die synoptischen Evangelien.

Freilich ist diese Angabe vergleichend und nicht absolut gemacht. Ein gewisser Schematismus ist auch im Joh I noch abzuheben, ehe wir zu historisch korrekten Daten gelangen. Zu der Szene des Einzugs Jesu in Jerusalem (§ 59), von Johannes auf den Tag genau in der letzten Woche des am 14. Nisan endenden Lebens Jesu datiert, haben uns oben (3.2) schon gefragt, ob sie nicht an einem Laubhüttenfest geschehen sein müsste und mithin die davon abhängige joh. Zeitangabe „Passa der Judäer“ in 11,55 (§ 31) in „Fest der Judäer“ (nämlich Sukkot) umzuwandeln oder zumindest umzudenken wäre – dies als Korrektur der joh. Chronologie und nur dieser, denn die Synoptiker lassen den Zeitpunkt ganz offen. Wenn man weiß, wie sehr selbst ein Josephus sich mit der chronologischen Einordnung der von ihm angeführten Quellenstücke irren kann,³⁹⁸ wird man nicht lang zögern, dem Evangelisten, was solche Dinge betrifft, Nachhilfe zu leisten. Das jedenfalls ist historisch-kritische Exegese. Ein *Leben Jesu* wäre aus ihr zu gewinnen, das historischen wie theologischen Rückfragen weit eher standhält, als bisherige Versuche es vermögen.

Wenn man es bedenkt: Johannes, der Senior, der Judäer und nachmalige Ephesier, ist nach allem, was die Quellen hergeben, *der einzige, der das gesamte urchristliche Überlieferungsgut überblickt* und zugleich einer, der es beurteilen kann. Er vermischt die Überlieferungslinien des VNT mit denen der Synoptiker bemerkenswert wenig und lässt Unterschiede lieber stehen – zum Glück für unser heutiges historisches Interesse. In einer Zeit also, wo christliche "Bildwelten" sich aufbauten noch und

³⁹⁸ Eine Monographie über dieses Thema, welche die Nachlässigkeiten bisheriger Josephus-Lektüre in Frage stellt, ist von Claude EILERS, McMaster University, zu erwarten. Josephus, den man für einen Historiker hält, arbeitet nicht selten nach puren Stichwortanschlüssen.

noch, wahrte Johannes die historische Erinnerung, allerdings ohne sie als solche auszuweisen; danach war nicht gefragt.³⁹⁹ In diesem Zug schuf er auch Erzählungen aus eigener Erfindung – meist sind es Rahmungen zu Dialogen –, um seinen theologischen Themen darin Gestalt zu geben. Er korrigiert darin gewisse Einseitigkeiten der *semeia*-Überlieferung, was die Sichtbarkeit des an Jesus Besonderen betrifft. Er lädt zu einem eher visionären "Sehen" ein (§ 8 usw.).

Seine Schule verunklart weit mehr, als sie noch präzisieren könnte. Zwar hatte sie z.T. noch Kenntnis von jüdischen Dingen; doch kommt diese nicht mehr aus der Erfahrung, in Judäa zur Zeit des Zweiten Tempels gelebt zu haben. Vor allem aber verzerren die polemischen Absichten nun vieles.

Demgegenüber sei hier der überraschende Befund festgehalten: *Alles, was man je über den historischen Jesus wusste, wusste Johannes.* Er kennt seine eigene Überlieferung wie auch diejenigen der anderen Christengemeinden. Das paulinische Christentum hatte er nebenan, und die synoptischen Darstellungen kannte er aus der Lektüre. Wichtig ist nun, von Satz zu Satz zu ermessen, was er woher hat. Genau dazu dient hier der literarkritische und redaktionskritische Ansatz.

Mit einer die Quellen differenzierenden und sie einzeln würdigenden Lektüre seines Evangeliums, wie sie hier vorgenommen wird, versetzen wir uns in den Kenntnisstand, der dem Senior eigen war als Glied einer Generation, in der alles Wissen über Jesus Zeit gehabt hatte, sich in der mündlich wie schriftlich kommunizierenden Christenheit auszubreiten. Nach ihm kommt kein neues Wissen mehr zutage, von wenigen herrenlosen Logia (bes. im *Thomasevangelium*) abgesehen. Wir sind näher an einem *Leben Jesu*, als wir je waren – näher als vor hundert Jahren Albert Schweitzer ahnen konnte. Ja, mehr: Unser Wissen über Jesu nähert sich damit, was die äußeren Ereignisse seines Lebens betrifft, der Vollständigkeit –

ungeachtet der dt-joh. Hyperbel in 21,25, deren Erfüllung rein quantitativ keine Frage ist; doch qualitativ hat sie kaum einem historischen Wissenszuwachs mehr gebracht.

Denn wenn es stimmt, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu nicht viel länger dauerte als 1 Jahr – in diesem müssen z.B. alle sieben "Zeichen" liegen, und sind doch größtenteils Sammelgeschichten, wie sich noch zeigen wird –, dann ist, was wir an Taten von ihm erfahren, eine erstaunliche Menge. Es ist mehr, als wir z.B. von Shakespeare wissen, und jedenfalls charakteristischer. Verteilt man den sonst erhaltenen Logien- und Anekdotenstoff mit auf diese Zeit, so verging der Jüngerschaft – mögen es nun sieben oder zwölf oder mehr Personen gewesen sein – keine Woche ohne eine Überraschung.

Der Versuch wäre vielversprechend, am chronologischen Faden des Joh das gesamte Wissen der Evangelien aufzureihen, um ein historisch plausibles Bild der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu entwerfen.⁴⁰⁰ Nunmehr könnte, von datierbaren Johannes-Texten unterstützt, ein *fourth quest* nach dem historischen Jesus einsetzen.⁴⁰¹

³⁹⁹ Einzig das Auditorium des Lukas könnte nach historischer Information oder, vorsichtiger gesagt, nach einer Unterrichtung auf historischer Grundlage gefragt haben. Liest man jedoch die beiden Prologe (Lk 1,1-4; Apg 1,1-5) daraufhin nochmals durch, kommt nur das Anliegen des Lukas selbst zur Sprache ("mir schien es gut"), und Theophilus hat es nur gefördert, nicht gesteuert.

⁴⁰⁰ Der Schreiber dieser Zeilen würde sich freuen, wenn ihm darin jemand zuvorkäme.

⁴⁰¹ Als "erste" Suche nach dem historischen Jesus bezeichnet man diejenige der Liberalen Theologie des 19./20. Jh., der Albert Schweitzer ein Ende setzte; die "zweite" kommt aus dem Widerspruch der Bultmann-Schule gegen die Vergleichgültigung dieser Frage, und als *third quest* zählt bislang die v.a.

Die bisher unentdeckte Trennlinie, auf die aber alles ankommt, verläuft zwischen Joh I und Joh II; denn mit dem Verzicht auf die joh. Chronologie, die einzige überhaupt überlieferte, ist Grenze zur Beliebigkeit überschritten. Oder um es in Anlehnung an ein bekanntes, ursprünglich schon geschichtstheologisches Q-Logion (16,16) auszudrücken: Alles geschichtliche Wissen über Jesus reicht bis Johannes; von da ab werden Jesus-Bilder nach Bedürfnissen produziert, und jeder drängelt sich danach, das seine zu bieten.

11.6 Dogmatische Bedenken

Wenn unser Wissen vom historischen Jesus sich nunmehr bereichert, so kann dieser Gewinn durchaus seine problematischen Seiten haben. Jesu Denken als das eines Galiläers und Juden des 1.Jh. war zeitgebunden. Diejenige Reich-Gottes-Erwartung, die er weckte und ja wohl selbst auch hegte, hat sich nicht erfüllt. Die Kritik eines Hermann Samuel Reimarus wird uns in einem Kapitel über Judas (Rückblick, Thema 7) noch beschäftigen. Es *kann* dahin kommen, dass ein historisch besser bekannter Jesus uns inhaltlich, von seinen Anliegen her, ferner rückt.

Glücklicherweise ist die Frage nach einem "messianischen Selbstbewusstsein" Jesu auch im Joh nur von geringer Relevanz. Gerade hier ist nicht "Messias", sondern *logos* der Oberbegriff über das, was Jesus brachte. Das mit klugem Bedacht und mit theologischem wie historischem Recht. In all den alten Erinnerungen, die wir zu fassen bekommen, ist nie Jesus es, sondern sind es andere, die ihn als "Messias" oder "Sohn Davids" anreden. Das Joh geht so weit, auch die Reich-Gottes-Erwartung von außen an Jesus herantragen zu lassen (3,3 § 15, einzige Stelle), womit eine starke Dissoziation hervorgebracht wird zwischen dem, was man von Jesus erwartete, und dem, was er brachte. Klaus Haackers Vermutung dürfte Recht haben, Jesu Selbstverständnis sei "in hohem Maße von den Traditionen über die Anfänge Israels bestimmt gewesen (...), während im engeren Sinne 'messianische' Anknüpfungen an das spätere Königtum unbetont blieben. Sie rückten erst nach Ostern in den Vordergrund",⁴⁰² also durch Gemeindebildungen, die sich, wie Haacker weiter sagt, an der Nathan-Weissagung (2Sam 7,12) orientierten.

Die Reich-Gottes-Erwartung scheint es gewesen zu sein, die einen Judas in Bewegung setzte. Deren politisch-nationale Seite auszublenden (Joh 18,36a § 82), mag im Rückblick berechtigt sein, ja notwendig; wie weit sie im Denken Jesu enthalten war, werden wir nie wissen. Die Tat des Judas und das Schwert des Petrus könnten mehr Recht an sich haben, als man ihnen zutraut. Doch haben die Evangelisten insgesamt sich das Recht genommen, der Sprache, deren Jesus sich bediente, neue Sachbezüge zu geben. Die Synonymie zwischen "Reich Gottes" und "Leben (*zoe*)", die wir anhand von Joh 3,3 (§ 15) aufweisen werden, ist ihnen allen die Brücke zur Verallgemeinerung; keiner haftet mehr am Land Israel.

Nicht was Jesus dachte, ist Inhalt der christlichen Lehre geworden, sondern was er tat bzw. erlitt. Worte Jesu sind, schon weil wir sie nur auf Griechisch haben, kirchliche Formulierungen; und der eben genannte Gesichtspunkt war dabei leitend: auszudrücken, was Jesus "für uns" tat und was er ist. Man nehme nur einen

in den USA beheimatete Darstellung des historischen (vorkirchlichen, vorchristlichen) Jesus anhand der Quelle Q.

⁴⁰² Haacker, "Ewiges Heil" 312 (Schluss).

Programmsatz wie Mk 10,45! Letztlich sind die Jesusworte auch der Synoptiker, Q eingeschlossen, Kerygma-Formeln, gerahmt von Situationen eines schematisch gewordenen Lebens Jesu.

Hier ist nun dem vierten Evangelisten zu danken, dass er uns ein detaillierteres, chronologisch wie geographisch immerhin mögliches Leben Jesu liefert und dass er uns Jesu Publikum und auch seine Gegner sehr genau und historisch vollkommen plausibel darstellt. Doch bleibt gerade bei ihm der Kerygma-Charakter der Jesusworte auffällig. Gerade er, der Hebräisch und Aramäisch mindestens so gut beherrscht wie Griechisch, bietet uns keine *ipsissima verba Jesu*.

Das Wenige, was uns in den Evangelien als *ipsissima vox Jesu* geliefert wird, auf Aramäisch, steht sämtlich bei den Synoptikern, mit gelegentlicher Verstärkung bei Paulus: Es ist das *Abba* der Gebetsanrede (im Joh hingegen nur Griechisch: *pavter* 11,41; 12,27f; 17,1ff) und der Verzweiflungsruf am Kreuz Mk 15,34, den das Joh weder übernimmt noch übersetzt, sondern *ersetzt*. Aramäisch sind Anreden an ihn: *rabbi, rabbuni*, auch das von Dritten kommende *Messias* (1,41 § 6; 4,25 § 33). Das Partikulare, das Regionale und Nationale bleibt also ganz auf Seiten derer, an die der Logos sich wendet.

Das führt uns auf folgenden theologischen Schluss: Ist der Glaube auch unabhängig von historischen *Beweisen*, so ist er doch nicht unabhängig von historischen *Informationen*, er müsste denn Gnosis werden. Irgendeine Auffassung von Jesu Person und Wirken impliziert auch die abstrakteste Dogmatik, und je mehr diese mit dem historisch Fassbaren übereinstimmt, umso besser. Hieraus ergibt sich die Berechtigung historischen Fragens in der neutestamentlichen Wissenschaft, darüber hinaus aber auch eine gewisse Glaubensregel. Diese Regel besteht darin, nicht einfach das zu glauben, was einem gefällt (etwa in Fragen der Eschatologie) oder was von den Toratreuen der Zeit Jesu und von den damaligen Unabhängigkeitskämpfern so alles geglaubt wurde,⁴⁰³ sondern nur das, was *an Jesus Anhalt findet*. Das aber ist nicht einmal sein eigener Glaube, geschweige denn ein evtl. Messiasbewusstsein.⁴⁰⁴ All dies war zeitgebunden und ist von der Apokalyptik mit ihren heute nicht mehr zu leugnenden Irrungen (Rückblick, Thema 7) kaum zu unterscheiden. Sondern es ist Jesu besonderes Gottesverhältnis, dessen Übertragung auf die Jünger gerade im Vierten Evangelium ausdrücklich reflektiert wird (z.B. § 8.61.65-75.98f); auch die Übersetzung von *abba'* in griech. *pavter* zielt in diese Richtung. Maßgeblich ist Jesu Verhalten und ist seine Person, verstanden als eine Geste oder Zeichenhandlung Gottes. Das lehrt uns nun gerade der historisch bestinformierte der vier Evangelisten.

12. Zur Anlage des folgenden Kommentars

⁴⁰³ In kirchlicher Lehre kamen alsbald Dogmen verschiedener Philosophien hinzu: das (durchaus unjohanneische) von der Unsterblichkeit der Seele, wäre sie auch potentiell gedacht, das stoische von der Wiederherstellung (*apokatastasis*, Apg 3,21), das neuplatonische von der *theosis* des Menschen u.v.a.m.

⁴⁰⁴ Im Gegengeil: Wenn ein solches sich beweisen ließe, entgegen aller Vorsicht, wozu der joh. Befund uns nötigen wird, würde sich für die historische Basis des christlichen Glaubens das Problem der Einengungen und Polarisierungen ergeben, die mit der Messiaserwartung der Spätzeit des Zweiten Tempels gegeben sind. Noch heute wird, mit modernsten Waffen sogar, ein "Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis" geführt, dessen religiöse Triebfedern nirgends anders liegen als in den unerfüllten messianischen Erwartungen.

12.1 Wozu kommentieren?

Der Zweck dieses Kommentars besteht darin, all das zu benennen und auch nachzuweisen, woran ein heutiges Auditorium, im Gegensatz zum ursprünglichen des Johannes, nicht denken würde. Nicht nur die *Denotationen* der Worte sind zu klären, ihre Bezugnahmen auf heute z.T. nicht mehr Vorhandenes, sondern v.a. die sog. *Konnotationen*, also der Anspielungsreichtum. Gerade auf dieser Ebene vermag das Joh Zeitloses zu sagen; da, die Ich-bin-Worte bestehen überhaupt nur aus Konnotationen.

Im Übrigen sind Missverständnisse zu beheben, die die Johannesschule teils absichtlich, teils unabsichtlich erzeugt. Der nach einer unpassenden Antwort sich umdrehende Jesus z.B. von Joh 12,32-36 (das ist eine Predigtperikope!) wird, um im Bild zu bleiben, entweder gehen gelassen (V. 36) – oder er dreht sich zurück (hier § 61f, ein sehr viel sanfterer Rückzug aus der Öffentlichkeit).

12.2 Hermeneutische Prämissen

Textgrundlage ist die neueste (27.) Auflage des *Novum Testamentum Graece* von Aland u.a. Die wenigen Stellen, wo der folgende Kommentar davon abweicht, sei es mit, sei es ohne Zuhilfenahme einer Apparatesart, sind in Anmerkungen zur Übersetzung des joh. Textes direkt angegeben.⁴⁰⁵ Dieser Text wurde neu geordnet nach den hier entwickelten Kriterien, und er wurde zum Zwecke einer kontinuierlichen Lektüre ins Deutsche übersetzt.

Das Hauptaugenmerk des Kommentars gilt diesem johanneischen Entwurf (Joh I), so wie er hier rekonstruiert wird. Für diesen ist die hier vorliegende Arbeit der Erstkommentar. Das, was der Text an vorjohanneischer Tradition einschließt (VNT), ist in besonderer Schrift wiedergegeben und wird auch in dieser besonderen Schrift kommentiert.

Die jüngeren Zusätze hingegen, die das Joh II ausmachen – im Text wie im Kommentar sind sie eingerückt – werden hier nur beiläufig beachtet, in dem Maße, wie es lohnend erschien für eine Wahrnehmung der sich verschiebenden Perspektiven. Für das Joh II kann auf die bestehenden Kommentare verwiesen werden.

Nachdem die *historischen* Prämissen dieses Kommentars in Abschnitt 4-6 ausführlich dargelegt wurden, bleibt noch das philosophische, im engeren Sinn "hermeneutische" Problem zu bedenken, dass dies in mancher Hinsicht Prämissen und Ergebnisse zugleich sind. Es sind Rückschlüsse aus bisherigen Arbeitsversuchen mit dem Drei-Schichten-Modell, die sich als Eingaben in den hermeneutischen Zirkel bewährt haben. Natürlich wurden sie dabei im nötigen Maße modifiziert, wie jede Eingabe in den Zirkel, wo immer sie stattfindet. Historische Forschung beruht immer schon auf dem allen Geisteswissenschaften gemeinsamen hermeneutischen Zirkel. Der sei von Zirkelschlüssen, einem logischen Fehler, wohl unterschieden! Immer

⁴⁰⁵ Dass darüber hinaus auf textkritischem Gebiet noch manches zu holen wäre, wird hin und wieder angedeutet, v.a. nach den Vorarbeiten von Wellhausen und Merx. Insbesondere der syrische Codex vom Sinai, eine vor der Peschitta schon gefertigte Evangelienübersetzung, liefert – unter vielem Unbrauchbaren – höchst merkwürdige Lesarten, die dem entsprechen, was man vom Joh I, ja auch vom VNT erwarten möchte.

kann erst die Brauchbarkeit, wenn nicht gar Evidenz, des Ergebnisses die Prämissen rechtfertigen. So haben ja auch im folgenden Hauptteil dieses Buches Übersetzung und Kommentar sich gegenseitig bedingt und unendlich oft modifiziert.

Nun ist gerade das Joh I in sich ganz ausgeprägt ein Hin und Her zwischen zwei Epochen, der Jesu (der man vereinfachend das VNT zuschlagen kann) und der des Verfassers und seines Auditoriums. Dies beschrieben zu haben, ist das anerkannte Verdienst von Louis Martyns *History and Theology in the Fourth Gospel*, einer Untersuchung, die konsequent das Joh auf zwei zeitlichen Ebenen zu lesen lehrt, der des Erzählten einerseits und der des Erzählers andererseits. Alle besseren Kommentare versuchen das, doch kranken sie an der Unentschiedenheit, was sie als des Erzählers Welt ansetzen sollen. Ephesus – aber wann? Judäa – aber aus welchem Blickwinkel? Martyns Analysen nehmen bei aller noch vorhandenen Unschärfe schon manches vorweg.

Das Experiment, das mit diesem Buch gemacht wird, besteht darin, zu zeigen, dass jedes der joh. Rätsel *auf derjenigen Textebene, wo es liegt, seine Antwort findet*. Dies flächendeckend zu erweisen, nichts Geringeres als das ist der Zweck des folgenden Kommentars.

Nicht selten werden alternative Antworten angeboten werden; Antworten sind es aber stets. Auch so wird die Forschung in Zukunft noch viel zu tun bekommen und wird durch die hier angebotenen Lösungen alter Probleme keineswegs arbeitslos werden. Die eventuellen Voreiligkeiten dieses Kommentars – ist er doch der erste zu diesem Text – dürften dem Unternehmen als solchem nicht ernstlich schaden, versteht es sich doch als Eingabe in denjenigen hermeneutischen Zirkel, der die Bibelwissenschaft im Ganzen ist.

Was noch Zirkel betrifft: Vieles, was als "semiotische" Exegese Neuheit beansprucht, ist zirkulär in einer inakzeptablen Weise, nämlich zirkulär in sich und befangen in der Selbstgenügsamkeit eines ahistorischen Systems. In ein solches man kann man immer noch ausweichen, wenn die Fragen zu schwer werden und der Eindruck entsteht, Gott lasse sich in der Geschichte nicht finden. Ein Extrem ist Louis Marin, der z.B. in einem Kapitel über Ortsnamen in den Evangelien sagt:⁴⁰⁶ "Man muß die Toponyme als Eigennamen *beseitigen*, sie übersetzen, ihnen Gattungsnamen substituieren, die auf Anhieb den Weisungen des allgemein signifikanten Systems ohne Schwierigkeiten gehorchen und die eine Kommunikation der Erzählung erlauben, ohne Trägheit, ohne 'Lärm' und Verzerrung." Die Bezüge auf Konkretes in Raum und Zeit werden also programmatisch aufgegeben. Das ist gegenüber Philon von Alexandrien und seinen Allegorisierungen kein Fortschritt, höchstens dass textinterne Beziehungen und Querverweise in dieser Art von Textanalyse eher beachtet werden.⁴⁰⁷ Derlei "Exegesen" liefern bestenfalls Teilergebnisse, die es nötig

⁴⁰⁶ L. MARIN: *Semiotik der Passionsgeschichte* (frz. 1971), hg. E. Güttgemanns, 1976, S. 38 (Hervorhebung original). Mit Personen verfährt er nicht anders. Ein anderes Beispiel ist D. O. VIAL: *Die Gleichnisse Jesu* (engl. 1967) (BEvTh 57) 1970, beruhend auf der These, der Gegenstand oder übersetzbare Inhalt der Gleichnisse sei ein Existenzverständnis" (144). Von einer Wahrnehmung der ursprünglichen Sprechsituation wird "methodisch" abgesehen. Die unbelegte Vermutung hinter derlei Bemühungen ist, dass ein von geschichtlichenbezügen unbelasteter Erzähltext eher ein "wirkendes Wort" in die Gegenwart hinein sein könne. Da wird die Kunst nicht gesehen, mit der die Evangelisten insgesamt, am meisten aber Johannes, Vergangenheit darstellen und Gegenwart meinen.

⁴⁰⁷ Aber auch hier muss verwundern (um beim Beispiel zu bleiben), dass der gegenseitige Bezug der beiden *soudavriou*-Stellen (Joh 20,7 < 11,44) nicht erwähnt wird. Dieses Stichwort wäre der Schlüssel zur joh. Ostergeschichte, über den Lieblingsjünger seinen Lesern zugereicht, und Marin

haben, in ein Gesamtverständnis, u.z. ein historisches, des Textganzen integriert zu werden. Theologisch gesehen, führen sie in den DOKETISMUS, was auch dadurch nicht akzeptabler wird, dass sie uns als Vollendung der "existenzialen" Interpretation angeboten werden. Das kann nicht stimmen; eine *Entgeschichtlichung* des Wortes Gottes kann nicht die richtige Grundlage sein zu seiner *Vergeschichtlichung*. Im Folgenden also lassen wir uns auf den "Lärm", nämlich das Hintergrundgeräusch der Geschichte durchaus ein, was absolut kein Hindernis sein soll gegen die Wahrnehmung struktureller, textinterner Feinheiten, im Gegenteil: Deren manche gewinnt jetzt erst ihren Zweck wieder. M.a.W., wir nähren hier nicht das "kollektive Imaginäre", dem man Religion so gerne zuschlägt, sondern wir treiben Geschichtsforschung. Methodisch bedeutet dies den Rückgriff auf das alterprobt Handwerkszeug der historisch-kritischen Forschung und den Verzicht auf alle Attraktionen "postmoderner" Diskurse – so sehr auch die historisch-kritische Arbeitsweise, einst *größter* gemeinsamer Nenner der Geisteswissenschaften, derzeit am Schwinden ist (bis hinein in die Forschungsfinanzierung).⁴⁰⁸ Wir bleiben beim Methodenarsenal des Neuhumanismus und damti bei den Idealen des klassischen Humanismus und letztlich des alexandrinischen Museums. Was auf jeden Fall vermieden werden soll, ist das eingangs schon abgelehnte Flickwerk der gegenwärtig üblichen Auslegungsweise. Luther sagte einst zu dem "harten Knoten" im *Hebräerbrief*, der scheinbaren Ablehnung einer zweiten Buße,⁴⁰⁹ derethalben er ihn in seiner Bibel so weit wie möglich nach hinten rückten, man könne immer eine Glosse darauf machen, er wisse aber nicht, ob's genug sei. Er hat Recht: Lokale Lösungen taugen nichts, solange eine problematisch wirkende Stelle gehindert ist, ihren Sinn zu entfalten *innerhalb des Textes, dem sie angehört*. Dessen Wiedergewinnung bedurfte hier der kritischen Philologie sowie all dessen, was an textexternen Informationen greifbar ist, in gleichfalls kritischer Sichtung, einem Zirkel, wie eben gesagt, und zwar jenem, in welchem die Geschichtswissenschaft auch arbeitet. Krister Stendahl sagte zuversichtlich: "Suchet als erstes nach der ursprünglichen Bedeutung, und alles andere wird euch zufallen".⁴¹⁰ Das ist richtig als Appell an ein historisches Verstehen, welches aber im Falle des Joh I (zu schweigen vom kanonischen Text) das Ergebnis bringt, dass der Text ein Brückenschlag ist zwischen zwei höchst verschiedenen Zeiten, also auf zwei Ebenen rezipiert werden muss. Dies gilt selbst und gerade nach dem Ausscheiden jener dritten, auf der die Zusätze liegen (das Joh II). Mit ihr werden es drei. Besser ist ein klares Ergebnis, wenn auch ein kompliziertes, als viele unklare und auch komplizierte. Gerade im Hinblick auf die Erforschung des

bemerkt es nicht.

⁴⁰⁸ Um die dahinter liegende Ideologie anzudeuten: Das Land Nordrhein-Westfalen hat kein Ministerium für Forschung mehr, sondern nur noch eines für Innovation. – Die hier getriebene Forschung hingegen ist eher ein Kampf gegen das Vergessen.

⁴⁰⁹ Hebr 6,6; 10,26f; 12,17. Die Lutherstelle ist WA.DB 7, 345. – Oben unter 7.2 ist zu diesem Detailproblem, das mit der Datierungsfrage und der Frage nach den Varianten des frühesten Judenchristentums eng verbunden ist, ganz nebenbei eine Antwort abgefallen: Der Bußstreit ist noch lange nicht in Sicht, vielmehr wird gewarnt vor Pendelbewegungen zwischen Juden- und Christentum.

⁴¹⁰ K. STENDAHL: *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 1978, 53.

Johannesevangeliums kann das Wort von Francis Bacon als Motto dienen: *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.*⁴¹¹

12.3 Zur Auslegungsgeschichte und älteren Forschung

Die ältesten Auslegungen sind im Falle der Bibel die Übersetzungen. Sie sind wertvoll wegen eines Vorteils, der nie mehr wiederkehren wird: Sie kommen von Leuten, die diese Art von Griechisch noch sprachen. – Zu Vergleichen der alten Bibelübersetzungen wurde jeweils nur *eine* Ausgabe benutzt, und auch das nur kostprobenartig und zum Anzeigen, wo das Weitersuchen sich lohnen müsste. Die gut dokumentierte, auch monographisch schon fleißig durchgepflügte Auslegungsgeschichte – von den frühen Gnostikern über Augustins gedankenreichen Kommentar bis zu Luthers Würdigung des Joh als dem "eigentlichen rechten Hauptevangelium" – ist nur in Stichproben berücksichtigt; sie ist allemal Auslegung des Joh II und nicht des hier interessierenden Erstentwurfs. Für die Zwischenzeit zwischen der patristischen Tradition und der historisch-kritischen Forschung mussten die auch nur stichprobenartig gehaltenen *Notae philologico-theologicae* von Theodericus (Dietrich) Hackspan (Bd. 3, Altdorf 1664, 378-483) ausreichen, der sich nicht nur als Kenner der Streitlagen aus der Zeit des Konfessionalismus, sondern v.a. als ausgezeichnete Semitist empfiehlt. Die Arbeit des 19.Jh. ist uns zusammengefasst bei Theodor Zahn; zu neueren s. 12.6.

12.4 Das judaistische Interesse

Besondere Aufmerksamkeit gilt jüdischen Traditionen, sowohl den semitisch- wie den griechischsprachigen, die hinter dem Joh stehen. Wir wissen ja jetzt, über welche Doppelkultur sein Verfasser verfügte. Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (1930)⁴¹² ist im konkreten Aufweis jüdischen Denkens weit über Billerbeck hinausgelangt. Einen anderen, heute wenig beachteten Meilenstein setzte der schwedische Alttestamentler und Semitist Hugo Odeberg, dem eine gewisse skandinavische Schule folgte (bes. Peder Borgen). Als vielstimmige Fortsetzung des Werkes von Odeberg kann betrachtet werden der Sammelband von Labahn/Scholtissek/Strotmann: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (2004). Ein Geheimtipp ist der Aufsatz von Carmen Bernabé zum *Hohenlied* bei Johannes (s. Rückblick, Thema 1.2.4). Fast alles, was diese Arbeiten beitragen, ist in derjenigen Schicht wiederzufinden, die wir hier Joh I nennen. Freilich war und ist unter Judaisten, wo sie an die Bibel herangehen, bisher stets der integristische Ansatz üblich; nur die Rabbinica werden im Fluss beobachtet.⁴¹³ Davon

⁴¹¹ "Rascher ergibt sich die Wahrheit aus dem Irrtum als aus der Verwirrung": *Instauratio magna* (1620), "Novum Organum", Buch 2, Aphorismus 20, Anfang. Im Kontext wird der Begriff des "Feuers" aus der wissenschaftlichen Diskussion als unklar und unbrauchbar entfernt und "Wärme" definiert als Bewegung, der ein Hindernis entgegensteht.

⁴¹² Dieses Buch, das hier nicht ausgeschöpft, sondern nur empfohlen werden kann, zeugt von einer konkurrenzlosen Kenntnis des palästinischen Judentums (zu welchem Schlatter Josephus hinzuzählt). Nur wird Rabbinisches oft nach einem späten Sammelwerk (dem *Midras# Tanhuma'*) zitiert, dessen frühere, der Zeit des Johannes näherstehende Vorstufen aufzusuchen dem Benutzer verbleibt.

⁴¹³ Ein in dieser Hinsicht interessantes Gespräch Robert Fortnas mit David Flusser hat seinen Niederschlag gefunden bei Flusser, "Eine judenchristliche Quelle". Flusser, der Fortna ein Stück weit

lassen wir uns aber nicht einengen, und auch nicht von dem zu engen Bild des antiken Judentums, das sich aus der Bevorzugung der hebräischsprachigen Quellen derzeit ergibt. Klaus Wengsts zweibändiger Kommentar,⁴¹⁴ als Beitrag zum heutigen christlich-jüdischen Gespräch konzipiert, hat in eben diesem Rahmen seine Verdienste; doch akzeptiert er in "bewusster Einseitigkeit" dasjenige Bild, das das moderne Judentum von sich selber gibt. Damit verschenkt er Möglichkeiten, in das christlich-jüdische Gespräch hineinzuhören, *wie es war, ehe es erstmals abbrach* – nämlich in neutestamentlicher Zeit, ehe der Rabbinat seine Gestalt gewann⁴¹⁵ und auch die Kirche die ihre,⁴¹⁶ woraufhin man sich für lange Zeit nur noch "vergegnete".⁴¹⁷ Dass an dem einstigen Austausch ein mehr als antiquarisches Interesse besteht, wird dieser Kommentar zeigen.

Anregungen aus der Judaistik wurden also bereitwillig aufgenommen, auch solche aus der Aramaistik, sofern sie den Charakter seriöser Wissenschaft hatten. Hier muss streng ausgewählt und viel Spreu vom Weizen getrennt werden. Manchmal werden aramäische Worterklärungen *statt* einer Exegese angeboten; da ist die Aramaistik bei weitem überfordert und stiftet eher Verwirrung. Auch Werke anerkannter Autoren wie Gustaf Dalman oder Matthew Black können eigentlich nur Anregungen geben. Die zahlreichen Arbeiten von Günter Reim benutzen wir in der von ihm selbst gegebenen Zusammenfassung "Targum und Johannesevangelium".⁴¹⁸

Was der Verfolgung hebräisch-aramäischer Spuren inzwischen zur Hilfe kommt, sind endlich verlässliche Ausgaben, auch Übersetzungen, der Targumim.

Insbesondere der sehr paraphrastische Prophetentargum einschließlich seiner Varianten ist eine reiche Quelle an Informationen über Messianismus und Reich-Gottes-Erwartung in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels,⁴¹⁹ desgleichen die "palästinischen" Alternativen des Pentateuch-Targums, also alles, was sich "Targum Jonathan" nennt. Zwar ist Le Déauts Datierung des Prophetentargums spätestens zur Bar-Kochba-Zeit⁴²⁰ als *terminus ad quem* sicherlich zu eng; doch können wir die Botschaft dieser Texte durchaus als zeitgenössisch zu Johannes betrachten: Sie

entgegenkommt, vermutet dabei jedoch ein völliges Einschmelzen dieser Quelle, keine (wenn auch reduzierte) Konservierung.

⁴¹⁴ K. WENGST: *Das Johannesevangelium*, 2 Bde. (ThKNT 4/1.2), 2000.2001. Hierzu u.a. M. Becker in: Frey/Schnelle, *Kontexte* 234f sowie die Rez. von M. Karrer in *EvTh* 65, 2003, 73-78.

⁴¹⁵ Und zwar nicht als Theologie (das Wort gibt es im Hebräischen bis heute nicht), sondern als Jurisprudenz. Damit geriet auch das, was es an judenchristlicher Theologie gab, in die Isolation.

⁴¹⁶ Das hat sie im johanneischen Christentum noch nicht getan, jedenfalls nicht zu Zeiten des Seniors.

⁴¹⁷ Die wenigen Berührungen, die christliche Exegeten wie Origenes und Hieronymus mit zeitgenössischen jüdischen Gelehrten hatten (Origenes wohl mit Oscha'ja Rabba oder seinen Schülern), ließen bibelwissenschaftliche Kenntnisse fließen – in christliche Richtung –, änderten aber nichts mehr an dem Zerstrittensein über die "Messianiät" Jesu.

⁴¹⁸ Bibliographie dort S. 12f Anm. 35; und in davor liegenden Anmerkungen. Vgl. auch Berger, "Zum Aramäischen", Sp. 1f.

⁴¹⁹ So reflektiert der Targum zu Jes 53,3 das Verschwinden des "Angesichts der *š#china*" sc. beim Ende des Tempelgottesdienstes; die "Geschlagenen" von 53,4 sind "wir", die Israeliten, wegen mangelnden Tora-Gehorsams. Der "Gerechte" kommt auf jeden Fall in Glorie (so zu 53,2). Doch bald werden "die Kinder des verlassenen Jerusalem mehr sein als die des bewohnten Rom" (zu 54,1).

⁴²⁰ Le Déaut, *Targum*, Bd. 1, "Introduction", 19 (vgl. ebd. 21): "la composition n'est pas postérieure à 135 de notre ère". Das sprachliche Argument verfängt nicht, da das sog. Reichsaramäisch längst über die Zeit seines amtlichen oder mündlichen Gebrauchs hinaus literarisch imitiert werden konnte. Schon das *Daniel*-Buch enthält willentlich archaisierende Formen.

nennen Rom als momentanen Sieger und erneuern gerade auf diesem Hintergrund einen sehr irdischen und politischen Messianismus, wie er den Zeitgenossen Jesu eigen war. Ja, die die Regel dürfte sein, dass solche Aussagen bzw. Hoffnungen, die in den Targumim ausgedrückt werden, hingegen kaum oder gar nicht bei den Rabbinen, vorrabbinisch sind.⁴²¹

12.5 Das klassisch-antike Interesse

Johannes ist als Bewohner der größten Griechenstadt der Antike selbst ein Grieche geworden, mehr als einem Paulus das gelang. Das sahen wir an seiner "sokratischen" Lehrweise in Abschn. 9, und wir werden es in zahlreichen Anspielungen an griechisches Bildungsgut wieder sehen (vgl. noch Rückblick, Thema 10). Was wir allenfalls aus Büchern kennen oder in Lexika finden, war ihm im Ohr, angefangen von dem in Ephesus (über Heraklit) irgendwie "beheimateten" Logos-Begriff und bis hin zum Schicksal des Ingenieurs Archimedes, dessen Tod durch die Hand römischer Soldaten in 8,7f (§ 14, nach einem plausiblen Vorschlag von Frieder Löttsch) Geber der Gedanken gewesen sein kann. Das *muss* alles nicht mitgedacht werden, damit man den Text versteht, aber es *kann* helfen, abgegriffene Begriffe und Bilder aufzufrischen. Solche Zusatzgedanken sind bei Johannes immer freibleibend, genau wie diejenigen, die sich aus der weit weniger verbreiteten hebräischen Mystik ergeben. Es sind Weiterungen für diejenigen Gebildeten, die sie verfolgen wollen. Als Hinweis auf mögliche Gedankenassoziationen griechischer Herkunft waren Sammelwerke aus der noch lateinsprachigen Philologie wie Tobias Pfanners *Systema theologiae gentilis purioris*, unwiederholt und unüberholt, von größtem Nutzen.⁴²² Sie werden im Folgenden aber nicht als Titel genannt, sondern durch die Originalbelege ersetzt. Die Belesenheit in antiker Literatur, über die ein Pfanner (sonst bekannt als Historiker des Westfälischen Friedens) verfügte, ist schon Johann Jakob Wettstein nicht mehr gegeben gewesen, auch nicht dem *Neuen Wettstein* bei all seinen Verdiensten.

Ein Geheimitipp war und bleibt das Buch der Traumdeutungen (*Onirocriticōn libri*) des Artemidoros v. Daldis (in Lydien), der in der Zeit Hadrians und später noch in Ephesus wirkte.⁴²³ Er dient uns als Lexikon nicht nur der Gedankenassoziationen, sondern auch der Gefühlswerte, die bestimmte griechische Worte bei einem Publikum des 2.Jh. auslösen konnten.⁴²⁴ Dass z.B. eine Speisung gerade mit

⁴²¹ Le Déaut, ebd. 65, nach J. Heinemann.

⁴²² T. PFANNER: *Systema theologiae gentilis purioris*, 1679. Dies sind 536 Quartseiten, geordnet nach den Begriffen der altlutherischen Theologie, gedruckt im reformierten Basel und gewidmet dem Bischof von Bamberg und Würzburg. Dankbar benutzt wurde auch das sehr viel begrenztere Werk von E. GRINFIELD: *Scholia Hellenistica in Novum Testamentum*, 2 Bde., London 1848 (einschlägig: I 190-253). Neuere Titel s. Literaturverzeichnis.

⁴²³ Persönlich war er ein Apollon-Gläubiger (2, 70: πεiqovmeno" aujtw" ' patrwww/ o[nti qew/ '). Auf Hadrians Zeit, zu der er eine gewisse kulturkritische Distanz einnimmt, bezieht er sich in 1,64. Der Cassius Maximus, dem er sein fertiges Werk widmet, wird mit dem Philosophen Maximus v. Tyrus identifiziert. – Dieses Werk, im *ThWNT* gelegentlich zitiert, ein Spiegel des damaligen Alltags (vgl. Laukamm, "Das Sittenbild"), jedoch übersehen bei Frey/Schnelle, *Kontexte*, kommt auch in dem soeben erschienenen Sammelband *Imagery in John* (WUNT 200), 2006, nicht mehr vor.

⁴²⁴ S. die Register der hier benutzten Ausgaben. – Die Traumdeutung als solche braucht hier nicht zu interessieren. Sofern Artemidor damit je Glück hatte, was Prognosen betrifft, dürfte es darauf zurückgehen, dass Träume, wie ja Sigmund Freud erwies, uns etwas vom Inhalt des

Gerstenbrot als gutes Omen gelten (Joh 6,9 § 21) oder eine Kreuzigung an *doxa* denken lassen kann (Joh 12,23 § 61 u.ö.), ist dort belegt.

Für Fragen des römischen Rechts, wo solche hereinspielen, musste die Lektüre von Rudolf Sohm, *Institutionen des römischen Rechts* (1883 u.ö., 1896), immerhin einem Klassiker seines Fachs, genügen. Zu Rechtsfragen wird in ausführlicherer Form ein *Rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Neuen Testament*, der bereits in Arbeit ist, Auskunft geben.

12.6 Zur Sekundärliteratur

Dem hier gemachten Neuansatz zuliebe wird eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Sekundärliteratur vermieden. Gerade die förmlichen Kommentare sind gebunden, so konfus zu sein wie der kanonische Text selbst. Wir hingegen ersparen uns die Diskussion solcher Probleme, die nach der Ordnung des Textes gar nicht mehr auftauchen. Aus der hier entwickelten Sicht ist die viele Detailgelehrsamkeit, die sich am Joh anhängt, ein Kratzen an der Oberfläche. So sind aus den unzählbaren Einzelstudien und Aufsätzen, die es gibt, nur zufällige Stichproben genommen worden.

So ist also angesichts der Masse gegenwärtiger Qualifizierungsschriften und Periodika größte Zurückhaltung geübt worden, zumal da, wo Leseproben recht rasch einen Mangel an historisch-kritischem Bewusstsein oder an Kenntnis der Alten Sprachen erkennen ließen. Diejenige Beherrschung des antiken Griechisch, seiner Grammatik und sogar seiner Stilistik, die einem Julius Wellhausen, von Profession eigentlich Orientalist, zur Verfügung stand, sucht heute, ein Jahrhundert später, weit und breit ihresgleichen, und Spezialisten melden sich zu Wort, die noch nicht einmal wissen, welchen Akzent der Plural von *Ioudaios* trägt.

Für Vergleichsmaterial aus antiken Quellen sind also Kommentare von der Kennerschaft und Belesenheit eines Theodor Zahn (1921) immer noch nachschlagenswert – abzüglich jener apologetischen Ängstlichkeit, die damals ein bestimmtes, synoptisch-harmonistisches Geschichtsbild festzuhalten versuchte, was auch heute immer wieder versucht wird. Es gilt für ausgemacht, dass Jesus zwölf Jünger gehabt habe; die johanneische Zahl sieben wird gar nicht erst erwogen. Ein Christentum ohne Sakramente, ohne Weltende- und Parusie-Erwartung kann man sich nicht vorstellen; also sucht man all dies im Johannesevangelium. Solange man den vierten Evangelisten nicht mit eigener Stimme sprechen lässt, sondern im Gemisch mit synoptischen Zutaten, wird man aus dieser Schleife nicht herauskommen.

Jener Ängstlichkeit haben übrigens damals schon Leute wie Julius Wellhausen oder auch Carl Weizsäcker (*Das apostolische Zeitalter*, 1892) mutig widerstanden. Hingegen ist Vorsicht geboten mit den wohlinformierten, aber letztlich naiven, wichtigen Fragen ausblendenden Arbeiten von Autoren wie Adolf Schlatter oder Joachim Jeremias – zu schweigen von vielen anderen, flacheren, die wir gar nicht erst nennen.

Unterbewusstseins mitteilen; und dieses nimmt mehr wahr (sc. von der Gegenwart) und speichert mehr ab, als das Bewusstsein sich wahrzunehmen erlaubt. Darauf zu achten, kann klug sein, ist aber nicht so einfach, wie Artemidor es hinstellt.

Ein Meilenstein, was das Verhältnis Jesu und der beginnenden Kirche zum Judentum betrifft, ist Niels Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes* (1941 erschienen und von NS-Instanzen eingestampft; Nachdruck 1963). Mit analytischem Scharfblick bestimmt Dahl das Verhältnis Jesu zu seinem Volk so, wie man es auch heute zu sehen bereit ist – wobei er als Norweger (und Schüler Odebergs) nicht erst das Erschrecken über die Schoa nötig hatte, um eine vorurteilsfreie Sprache zu finden. Gleiche Verdienste haben zur selben Zeit in der Frankophonie z.B. die Arbeiten von Marcel Simon zur frühen Christentumsgeschichte. An Dahl übrigens ist die merkwürdige Erfahrung zu machen, dass das, was er aus den Synoptikern gewinnt (144-167), mit unserem Joh I mehr übereinkommt, als was er in dem dann folgenden Anhang (167-174) am kanonischen Joh ermittelt; so stark färben offenbar die Zusätze das Ganze.

Einige Klassiker aus der Johannesliteratur des letzten Jahrhunderts behalten das Recht auf Erwähnung, insbesondere Rudolf Bultmann, dessen kaum weniger verdienstvoller Doppelgänger in der Anglophonie Charles Harold Dodd war.⁴²⁵ Ernst Käsemanns *Jesu letzter Wille nach Joh 17* (1966), ein Protest gegen Engführungen v.a. des Joh II und seinen "über die Erde schreitenden Gott", wurde gehört⁴²⁶ und wird hier, auch ohne dass wir es ausdrücklich sagen, seine Antwort erhalten – die darin bestehen wird, dass wir Joh 17 nicht nach den halbgnostischen Vorgaben des Joh II, sondern in Entsprechung zum Prolog interpretieren werden.

Im Übrigen ist an förmlichen Johanneskommentaren kein Mangel, und jährlich erscheint mindestens einer, zu schweigen von den Monographien und Aufsätzen. Das braucht hier nicht dokumentiert zu werden, zumal es Forschungsberichte und Bibliographien reichlich gibt.⁴²⁷ Vielmehr wird das zu leisten sein, was Rudolf Schnackenburg selber gerne getan hätte, wäre er nicht schon fertig gewesen: die Auslegung des Joh auf der Basis einer literarkritischen Analyse.⁴²⁸ Denn enorm Vieles über das Joh ist bekannt und schon hunderte Male geschrieben worden; es fehlt nur das Ineinanderverschmelzen der Beobachtungen. Auf *einer* der drei hier unterschiedenen Schichten passt eine jede. Öfter als ein-, zweimal pro Seite brauchte das nicht bewiesen zu werden.

Zur regelmäßigen Konsultation benutzt wurden im Endeffekt nur Zahn, Schlatter und Bultmann. Was letzteren betrifft, so sind freilich seine Kenntnisse der Alten Kirche nicht die eines Zahn und die in Judaistik nicht die eines Schlatter. Dieses Dilemma ist seither geblieben, nicht zuletzt infolge der Kriege und des Abbaus der Geisteswissenschaften im einstigen humboldtschen Sinne. – Als Spiegel der Forschung seit Bultmann dient uns der reichhaltige, sorgfältig edierte Sammelband

⁴²⁵ Insbesondere in seinem *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953. Seine Präsentation des Joh aufgrund der vorausgesetzten Quellen (SE, PB) auf S. x ist weitaus übersichtlicher als alles, was Bultmann je erreicht hat; zahlreiche Schwierigkeiten bleiben natürlich, da er nur die Struktur dieser untersten Schicht wahrnimmt. Doch vieles, was hier aus Bultmann u.a. zitiert wrden wird, könnte man auch bei ihm finden. Seine Auffassung von der joh. Eschatologie (in größter Klarheit ausgedrückt auf S. 144-148) ist bekannt geworden unter dem Schlagwort *realized eschatology*.

⁴²⁶ Seine Vorgeschichte und seine – hauptsächlich aus Beschwichtigungen bestehende – Nachgeschichte sind detailliert dargestellt bei Rese, "Käsemanns Johannesdeutung".

⁴²⁷ Als Überblick über die Johannes-Exegese nach textinternen („synchronen“) Methoden unter ausdrücklicher Ablehnung der von Wellhausen u.a. geleisteten „diachronen“ Vorarbeit s. U. BUSSE: *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998* (BETHL 162), 2002.

⁴²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 4 Bde. (HerderK) 1965-1984, Bd. 3, 463f (= Ende der eigentlichen Auslegung).

von Jörg Frey und Udo Schnelle, *Kontexte des Johannesevangeliums* (2004). Als kurze, handliche Wiedergabe des gegenwärtigen Standes der Qumran-Forschung war zusätzlich willkommen Frey, "Qumranfunde".

Zahlreiche Querverweise innerhalb dieses Buches sollen Wiederholungen vermeiden helfen. Zusätzlich empfohlen sei die Benutzung des Stellenregisters, über welche all das auffindbar ist, was zu bestimmten Stellen, aber nicht im laufenden Kommentar, gesagt wird. Dass darüber hinaus in den Fußnoten viele Arbeiten aus meiner eigenen Feder zitiert werden, soll nicht besagen, dass ich sie für sie so viel besser halte als alle anderen, sondern nur, dass sie sich widerspruchsfrei dem hier zu Sagenden anschließen. Auch möchte ich mich nicht gerne wiederholen.

12.7 Sprachregeln und Zitierkonventionen

Das Bemühen geht auf inklusive Sprache, ohne jedoch heutige Verhältnisse in die Antike zu übertragen. So werden wir von "Juden" und von "Christen" sprechen, ohne sie in "Juden und Jüdinnen" oder "Christen und Christinnen" zu zerlegen, zumal wenn eher der Zusammenhang als die Unterschiede gemeint sind. Gelegentlich findet sich eine dritte Lösung: Statt von "Lesern" des Joh zu sprechen, was die Frauen nicht eigens bedenkt, oder von "Lesern und Leserinnen", was einen unnötigen Individualismus in den Rezeptionsprozess hineinbringt, gehen wir von der antiken Lektüresituation aus, die einen Vorleser (oder, weniger wahrscheinlich, eine Vorleserin) und ein *Auditorium* voraussetzt. Vom 1. bis zum 16. Jh. haben weit mehr Menschen ein Evangelium gehört als etwa selbst gelesen. Daher der Terminus *Auditorium*,⁴²⁹ der nunmehr hoffentlich alle Anforderungen an Korrektheit erfüllt.

Zitierregeln

Antike Literatur wird unter den eingeführten Abkürzungen zitiert (also Buchtitel meist auf Latein,⁴³⁰ auch wenn die Texte griechisch sind) und ohne Nachweis einer bestimmten Ausgabe, außer wo textkritische Fragen hereinspielen oder wo es sich um Seltenheiten handelt. Nummern antiker "Bücher" sind von einem Leerraum gefolgt.⁴³¹

Buchtitel werden grundsätzlich in Kursive gegeben (internationale Formatierung der Literaturangaben), auch wenn sie abgekürzt sind; nur Bibelbücher machen davon die traditionelle Ausnahme. Zu Philons zahlreichen Schriften findet sich eine Einführung und Übersicht bei Siegert, "Hellenistic Jewish Interpretation" 162-189. Abkürzungen sind die der Loeb-Ausgabe bzw. des *Studia Philonica Annual*, wiederholt bei Siegert, *Philon* VII f.

Fremdsprachiges wird in eigener Übersetzung zitiert, sofern nicht anders angegeben. Beim Zitieren aus der Sekundärliteratur ist, sofern kein Interesse bestand an diplomatischer Wiedergabe, die Schreibung von t und th, ß und ss heutigen Regeln

⁴²⁹ Engl.: *audience*. Als Synonym möge gelten: Leserschaft.

⁴³⁰ *Ep.* = *epistula*; *Hom.* = *homilia*; *Or.* = *oratio*.

⁴³¹ Weitere Nummern pflegen konventionell zu sein – entweder Kapitel (mittelalterlicher Handschriften) und Sektion, oder nur (bei neueren Editionen) der Paragraph innerhalb eines "Buches". Zahlen wie "26 b" meinen die Rückseite von Blatt 26 oder dessen zweite Kolumne, "26 B" die Sektion B auf Blatt 26 einer alten Folio-Ausgabe, deren Seitenzählung in neueren wiederholt wird. – Bei Qumran-Texten wird die Kolumne in der Form I, II usw. angegeben, bei Nag-Hammadi-Schriften die Traktat-Nummer in der Form 1, 2 usw.

angeglichen. Ebenso werden Stellenangaben aus der Bibel stillschweigend der hier befolgten Schreibweise angeglichen.

Zu Bibelzitatzen:

MT = masoretischer Text; LXX = Septuaginta; deren evtl. abweichende Zählung wird in Klammern gegeben. Die Übersetzung folgt – schon um des Vergleichs mit dem Joh-Text willen – meist der Septuaginta.

Die Synoptiker werden vorzugsweise nach Mk zitiert; "parr." heißt, dass Mt und Lk die Stelle auch haben, "par.", dass nur einer von ihnen (kann in Klammern präzisiert sein) sie hat. Synoptische Parallelen werden nur in Auswahl genannt; die Zugänglichkeit einer Synopse wird vorausgesetzt.

Die Quelle Q wird, wie seit einiger Zeit üblich, nach Kapiteln und Versen des Lk zitiert, wo ja auch meist der ältere Wortlaut zu finden ist. Über Unsicherheiten der Zuweisung s.u. 7.0.

Die hier verwendete Übersetzung des Johannesevangeliums ist die verbesserte Wiedergabe von *Erstentwurf* S. 33-77, mit freundlicher Genehmigung des Lit-Verlages, Münster. Eine Übersetzung der authentischen Johannesbriefe (2.3Joh) findet sich ebd. S. 15-18.

Besondere Zitierregeln für diesen Kommentar:

Bestandteile des Joh I werden durch beigefügte §-Nummer kenntlich gemacht; auf einbezogenes VNT wird mit diesem Siglum hingewiesen.

Bestandteile des Joh II werden kenntlich durch Einrücken und/oder durch die Angabe "bei § ...".

Bei Versangaben aus dem Joh teilt sich 1a/1b (usw.) nicht nach der Satzsyntax, sondern nach den literarkritischen Nähten, die nicht unbedingt in der Mitte liegen.

Transkription des Hebräischen und Aramäischen:

' b (v) g d h w z h † j k (ch) l m n s ' p (f) ç q r s# t; Vokale: a a â, e e, i, o, u;⁴³² die ha†ef-Vokale erhalten ein Kürzenzeichen (a#, e#, o#). Für "bewegliches" s#wa' steht ^e. Vokalbuchstaben außer Aleph werden nicht wiedergegeben, und auch dieses nur im Wortinneren oder -ende. Für Eigennamen sind eingeführte Schreibungen wie "Akiba" oder "Jischmael" beibehalten worden.

⁴³² Hier dient also *e* für "offenes" e (ä). Im Falle des Griechischen, wo man *e* für h verwendet, scheint sich eine Überkreuzung zu ergeben, aber nur scheinbar; das h ist schon in der Septuaginta ein "geschlossenes" e, und die Transkription j Ihsou' " (*Iesous*) für Jes#u" trifft historisch das Richtige.