

»... wieso sagt ihr: ›Du lästerst‹, weil ich gesagt habe:
›Sohn des Gottes bin ich‹?« (Joh 10,36) – oder:
Wie »göttlich« ist der johanneische Jesus?

Silke Petersen

Der im Obertitel zitierte Satz aus dem Johannesevangelium ist das Ende einer langen und verschlungen formulierten Frage, die Jesus stellt. Die vorausgehende Diskussion geht um den Vorwurf, Jesus würde sich selbst zu Gott machen, obwohl er ein Mensch sei (Joh 10,33). In seiner Antwort argumentiert der johanneische Jesus mit einem Schriftzitat. Er sagt: »Ist nicht in eurer Tora geschrieben ›Ich habe gesagt: Götter (θεοί) seid ihr‹? Wenn sie jene Götter nennt, an die das Wort Gottes erging – und die Schrift kann nicht aufgelöst werden –, wieso sagt ihr zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: ›Du lästerst‹, weil ich gesagt habe: ›Sohn des Gottes (υἱὸς τοῦ Θεοῦ) bin ich‹?« (10,34-36).

Jesus sagt also, er habe weniger gesagt, als er hätte sagen dürfen. Spätere Zeiten hingegen haben mehr gesagt, als der johanneische Jesus im oben zitierten Satz sagt: Das Johannesevangelium gilt gemeinhin als ein Text mit einer »hohen Christologie«, in dem die göttliche Natur Jesu unzweifelhaft sei und Jesus eindeutig Gott genannt werde. Im Folgenden möchte ich diese angenommene Eindeutigkeit im Hinblick auf das Johannesevangelium diskutieren.¹

Einige Vorbemerkungen zum Kontext der Diskussion seien vorausgeschickt:

Ich lese das Johannesevangelium in einem antik-jüdischen Kontext als jüdische Schrift. Diese Lektüre ist nicht die einzig mögliche; sie erfreut sich in der Forschung jedoch zunehmender Beliebtheit. Das Johannesevangelium enthält einerseits zwar zum Teil heftige Polemik gegen die *Judaioi*,² gleichzei-

1. Und damit möchte ich auch eine Frage ausführlicher beantworten, die mir Jürgen Ebach im Kontext des Hamburger Symposiums zur »Bibel in gerechter Sprache« (vgl. inzwischen dazu den Sammelband: C. Gerber / B. Joswig / S. Petersen [Hg.], Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache« [BTSP 32], Göttingen 2008) zu Joh 20,28 stellte und die dort nicht hinreichend diskutiert werden konnte.
2. Ich bevorzuge hier die antike griechische Bezeichnung, um auch sprachlich deutlich zu machen, dass die antijüdische Polemik des Johannesevangeliums nicht gegen alle jüdischen Menschen zu allen Zeiten gerichtet ist. Ein einfaches Nachschreiben der johanneischen Aussagen fördert antijüdische Stereotypen; vgl. zum dahinter liegen-

tig werden jedoch jüdische Personen auch positiv gezeichnet, es wird konstatiert, dass Jesus Jude ist (4,9), und der johanneische Jesus spricht aus, dass die Erlösung von den *Judaioi* kommt (4,22). Dieses Nebeneinander von Polemik und Verbindung lässt sich mit Klaus Wengst aus der historischen Entstehungssituation des Evangeliums erklären: Dreimal ist im Evangelium mit einem speziellen Wort die Rede davon, die AnhängerInnen Jesu würden »aus der Synagoge ausgeschlossen« werden (ἀποσυνάγωγος, 9,22; 12,42; 16,2). Dies lässt sich als Verweis auf die Schwierigkeiten lesen, in die die johanneische Gemeinde mit dem normativ werdenden pharisäisch-rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr. geriet.³ Auf dem Hintergrund der Trennungserfahrungen wird die Schärfe der Auseinandersetzungen verständlicher (wenn auch ihr Ton nicht erfreulicher): Die Polemik ist in einem solchen Modell gerade ein Symptom der Nähe zum Judentum.⁴ Es handelt sich also insgesamt um einen *innerjüdischen* Konflikt in einem pluralen jüdischen Kontext.⁵

den hermeneutischen Problemfeld: A. Reinhartz, A Nice Jewish Girl Reads the Gospel of John, in: *Semeia* 77: Ethics and Reading the Bible, Atlanta 1997, 177-193, passim.

3. Vgl. zu diesem Thema die Diskussionen bei K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992; ders., *Das Johannesevangelium*, 2 Bde. (ThKNT 4,1/2), Stuttgart u. a. 2000/2001 u. ö.; J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968; T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung. »Juden« und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser* (RSTh 60), Frankfurt a. M. u. a. 2001.
4. Vgl. u. a. E. W. Stegemann, *Die Tragödie der Nähe. Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums*, in: *KuI* 4 (1989), 114-122; D. Rensberger, *Anti-Judaism and the Gospel of John*, in: W. R. Farmer (Hg.), *Anti-Judaism and the Gospels*, Harrisburg PA 1999, 120-157.
5. Nicht verschwiegen sei, dass es auch eine gegenläufige Forschungsmeinung gibt, in der die eingetretene Distanz zum Judentum betont wird: Das Johannesevangelium blicke auf den Synagogenausschluss als längst vergangen zurück (so etwa M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* [WUNT 67], Tübingen 1993, 298-300); der Bruch mit dem Judentum sei definitiv eingetreten und das Christentum in diesem Evangelium quasi zu sich selbst gekommen (in diesem Sinne schon F. C. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860 [Nachdruck Stuttgart 1966], 169-172; vgl. auch G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 255-280). Gemeinsam hat diese Position mit der innerjüdischen Kontextualisierung die Erkenntnis, dass die im Text sichtbaren Kontroversen die johanneische Gemeinde und ihre Geschichte spiegeln, sie passen nicht in die Zeit des historischen Jesus. – Vgl. zum Thema auch S. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NT.S 127), Leiden u. a. 2008, 29-53; dies., *Das*

Die Frage nach Jesus als »Gott« im Johannesevangelium stellt in diesem (angenommenen) Kontext insofern eine Herausforderung dar, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist, die Bezeichnung Jesu als »Gott« würde den Rahmen des antiken jüdischen Monotheismus sprengen. Meine vorsichtige Formulierung des vorangehenden Satzes soll ausdrücken, dass die Sachlage im ersten Jahrhundert wohl komplexer war, als es ein von späteren dogmatischen Auseinandersetzungen geprägter Blick auf die Texte nahe legt. Darauf werde ich noch zurückkommen, zunächst aber möchte ich mich jenen beiden Stellen widmen, in denen der johanneische Jesus nach Meinung vieler eindeutig als »Gott« bezeichnet wird, nämlich dem sogenannten Thomasbekenntnis (Joh 20,28) sowie dem Prolog des Evangeliums, hier insbesondere Joh 1,18.

1. Joh 20,28

Die Situation scheint eindeutig: Thomas nennt den auferstandenen Jesus »mein Kyrios⁶ und mein Gott (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου)« (Joh 20,28). Nach *Rudolf Bultmann* ist dies die »einzige Stelle [im Neuen Testament], in der Jesus zweifellos als Gott bezeichnet, oder besser gesagt, angedredet wird.«⁷ Dieses Zeugnis wiegt deshalb umso schwerer, weil Bultmann sich in dem eben zitierten Aufsatz ansonsten als Skeptiker erweist. Er reagiert hier (zuerst 1951 in Vortragsform) auf das zuvor vom Ökumenischen Rat in Amsterdam formulierte Bekenntnis: »Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.«⁸ *Bultmann* ist alles andere als glücklich mit dieser Formulierung: Der Sinn

andere Evangelium. Ein erster Wegweiser durch die Johannesforschung, in: ZNT 23 (2009), 2-11, 5 f.

6. Auf den Kyriostitel werde ich im Folgenden nicht eingehen, vgl. dazu die unterschiedlichen Beiträge in *Gerber / Joswig / Petersen*, Gott heißt nicht nur Vater.
7. *R. Bultmann*, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates. Erstveröffentlichungen: SThU 22 (1951), 25-36, und EvTh 11 (1951/52), 1-13; Wiederabdruck in: ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen ⁵1968, 246-261, 248. – Ich verzichte im Rahmen dieses Aufsatzes auf jede Diskussion möglicher außerjohanneischer Belege, vgl. dazu *R. Brucker*, Jesus als Gott. ΘΕΟΣ als christologischer Hoheitstitel und seine Implikationen für den neutestamentlichen Monotheismus, in: W. Popkes / R. Brucker (Hg.), Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (BThSt 68), Neukirchen-Vluyn 2004, 101-138 mit der dort genannten Literatur.
8. Zitiert bei *Bultmann*, Bekenntnis, 246.

des Wortes »Heiland« sei uneindeutig, und das Wort zudem aus dem normalen deutschen Sprachgebrauch verschwunden. Auch im Bezug auf die andere Bezeichnung Christi verweist *Bultmann* auf die Mehrdeutigkeit der Formulierung: »Soll mit der Bezeichnung Christi als ›Gottes‹ seine Natur bezeichnet werden, sein metaphysisches Wesen oder seine Bedeutsamkeit? Hat die Aussage soteriologischen oder kosmologischen Charakter oder beides? Nun, jede der im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen kann es damit halten, wie sie will.«⁹

Bultmanns anscheinend eindeutige Aussage zu Joh 20,28 enthält noch einen weitergehenden, eher indirekten Hinweis: Er korrigiert nämlich seine eigene Formulierung, wenn er schreibt: »... in der Jesus als Gott bezeichnet, oder besser gesagt, angedet wird«. An dieser Stelle wird es exegetisch spannend. Jesus nennt sich nämlich tatsächlich nicht selbst Gott – und auch die Erzählstimme des Evangeliums bezeichnet ihn nicht so –, sondern es ist *Thomas*, der Jesus in dieser Weise anredet. Damit aber stellt sich die Frage nach der Zuverlässigkeit der Stimme des *Thomas* im Text des Evangeliums. Dass *Bultmann* selbst dieser Frage noch nicht weiter nachging – auch wenn er mit seiner korrigierten Formulierung einen Hinweis liefert –, ist im Kontext einer sich erst in den letzten Jahrzehnten ausdifferenzierenden exegetischen Methodendiskussion verständlich, in der u. a. die narratologische Analyse ins Blickfeld rückte. Erst jetzt schärfte sich nämlich, angeregt von den Literaturwissenschaften, der Blick auf die Art des Erzählens, traten in der Exegese also erzählanalytische Fragestellungen in die Diskussion ein.¹⁰ Mit der Aufmerksamkeit für die verschiedenen Erzählebenen und -techniken verbindet sich nun auch die Frage nach der »Charakterisierung« von Einzelpersonen. Was eine Figur in einem erzählenden Text sagt, dient erst einmal zur Charakterisierung dieser Figur und ist nicht von vornherein verlässlich im Sinne der übergeordneten Erzählstimme.¹¹

In der Johannesforschung war *Alan J. Culpeppers* Monographie »The

9. A. a. O., 247.

10. Grundlegendes zu dieser Analyserichtung bei *U. E. Eisen*, Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Fribourg / Göttingen 2006, 13-139; in Bezug auf das Johannesevangelium vgl. *J. Hartenstein*, Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen (NTOA 64), Fribourg / Göttingen 2007, bes. 15-44.

11. Vor allem in moderner Literatur kann auch diese Erzählstimme unzuverlässig werden, so etwa in *Agatha Christies* »The Murder of Roger Ackroyd«, wo die Erzählstimme diejenige des Mörders ist, was allerdings beim Lesen zunächst unerkennbar bleibt. Ein solcher Fall liegt im Johannesevangelium jedoch nicht vor; vgl. *Hartenstein*, Charakterisierung im Dialog, 32, Anm. 92; 38 f.

Anatomy of the Forth Gospel« von 1983 bahnbrechend für die narratologische Analyse.¹² *Culpepper* charakterisiert Thomas folgendermaßen: »He is the model of the disciple who understands Jesus' flesh but not his glory. (...) Thomas enters the story as the clear-eyed realist who knows that following Jesus back to Judaea means risking death. He calls the others to go with Jesus even if it means dying with him (11:16), but Thomas does not understand that Jesus' death will be his exaltation. He does not understand where Jesus is going: ›Lord, we do not know where you are going; how can we know the way?‹ (14:5). He cannot comprehend an appearance of the risen Christ: ›Unless I see your hands ... I will not believe‹ (20,25). Realist more than doubter, Thomas stands in for all who (...) embrace the earthly Jesus but yet have to recognize the risen Christ.«¹³

Culpepper bricht an dieser Stelle seine Charakterisierung der Thomasgestalt ab. Sollen wir nun meinen, Thomas habe sich mit seinem letzten Satz im Evangelium geändert und nun endlich adäquat (im Sinne des Textes) verstanden? Oder ist seine Akklamation Jesu als *Kyrios* und *Theos* nur eine erneute Äußerung seines schwankenden Charakters, der von Skepsis in Überschwang umschlägt?

Anders gefragt: Wie können wir Kriterien finden, nach denen sich beurteilen lässt, ob die Aussage einer Figur über Jesus im Sinne des Evangeliums »wahr« ist? Um die Frage zu veranschaulichen, folgt hier eine kleine Liste von Aussagen, Zuschreibungen und Bekenntnissen, die verschiedene Figuren des Evangeliums im Hinblick auf Jesus vorbringen.¹⁴

1,29.36	Johannes der Täufer:	»das Lamm des ¹⁵ Gottes«
1,34	Johannes der Täufer:	»der Sohn des Gottes« [Variante: »der Erwählte des Gottes«]
1,41	Andreas:	»der Messias«
1,45	Philippus:	»Jesus, Sohn des Josef, aus Nazareth«
1,49	Nathanael:	»der Sohn des Gottes« »König Israels«
3,2	Nikodemus:	»Lehrer«
4,19	Samaritanerin:	»ein Prophet«

12. R. A. *Culpepper*, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983 u. ö.

13. A. a. O., 124 f.

14. Es ist keine Vollständigkeit angestrebt, und der Schwerpunkt liegt in Parallele zu 20,28 auf substantivischen Formulierungen. Für ausführlichere Listen mit Bewertungen vgl. *Hartenstein*, *Charakterisierung im Dialog*, 91-101.

15. Ich übersetze hier und im Folgenden (wie auch schon oben in Joh 10,36) den Artikel vor Θεός mit, auch wenn dies gegen den deutschen Sprachgebrauch läuft. Die Frage dieses Artikels wird sich nämlich noch als wichtig erweisen.

4,29	Samaritanerin:	»... ob dieser nicht der Christus ist?«
6,14	die Gesättigten bei der Brotvermehrung:	»der Prophet, der in die Welt kommt«
6,42	<i>Judaioi</i> :	»Jesus, der Sohn Josefs«
6,69	Petrus:	»der Heilige des Gottes«
7,40	Einige aus dem Volk:	»der Prophet«
7,41	Andere:	»der Christus«
8,48	<i>Judaioi</i> :	»du bist ein Samaritaner und hast einen Daimon«
9,11	der Blindgeborene:	»der Mensch, der Jesus heißt«
9,17	der Blindgeborene:	»ein Prophet«
9,24	<i>Pharisaioi</i> :	»ein Sünder«
11,27	Martha:	»der Christus, der Sohn des Gottes, der in die Welt Kommende«
11,28	Martha:	»der Lehrer«
12,13	Volk:	»der König Israels«
19,3	Soldaten:	»der König der <i>Judaioi</i> «
19,5	Pilatus:	»der Mensch«
19,14f.	Pilatus:	»euer König«
19,19	Pilatus (lässt schreiben):	»Jesus der Nazarener, der König der <i>Judaioi</i> «
20,2.13.18	Maria Magdalena:	»der <i>Kyrios</i> «
20,25	Jüngergruppe ohne Thomas:	»der <i>Kyrios</i> «
20,28	Thomas:	»mein <i>Kyrios</i> und mein Gott«
21,7	Lieblingsjünger:	»der <i>Kyrios</i> «

Die Vielfalt ist beträchtlich und wirft einige Fragen auf. Die unterschiedlichen Personen, die im Evangelium auftreten, reagieren auf ihre Begegnung mit Jesus und versuchen ihn mit den ihnen vorgegebenen Kategorien zu beschreiben. Dabei wird subtil differenziert: Während etwa jüdische Personen den Königstitel Jesu als »König Israels« präzisieren, formulieren Pilatus und die römischen Soldaten das Entsprechende als »König der *Judaioi*«; womit beide Gruppen den uns auch aus anderen antiken Quellen bekannten Sprachregelungen folgen: Ein Mitglied der römischen Besatzungsmacht redet nicht von »Israel«, dies ist »Insidern« vorbehalten. Aber ist Jesus nun wirklich ein König – und wenn ja, in welchem Sinne?¹⁶ Aus Joh 6,15 erfahren wir, dass Jesus sich dem Wunsch, ihn zum König zu machen, entzieht, indem er sich allein ins Gebirge zurückzieht. Auf Rückfrage des Pilatus konstatiert Jesus, sein Königreich sei »nicht aus dieser Welt« (18,36). Und schließlich beschwe-

16. Dieser Frage kann hier nicht im Einzelnen nachgegangen werden; vgl. ausführlich zum Thema: J. Kügler, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999.

ren sich *Judaioi* über die Kreuzesinschrift: Pilatus solle nicht schreiben lassen, Jesus sei König, sondern nur, er habe *gesagt*, dass er es sei (19,21) – was Jesus aber tatsächlich nirgendwo im Evangelium gesagt hat. Pilatus konstatiert daraufhin: »Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben« (19,22). Die johanneische Ironie schlägt damit auf Pilatus ebenso zurück wie auf die Beschwerdeführenden, die »Schrift« hat sich quasi selbständig gemacht, und nun haben alle Parteien einen offiziell als solchen bezeichneten König, den sie eigentlich nicht für den König halten. Aber ist Jesus – und nun wieder im Sinne des Textes – tatsächlich ein König? Oder haben sich auch die Lesenden zwischenzeitlich in der johanneischen Ironie und Doppelbödigkeit verstrickt?

Ein weiterer im Kontext des Evangeliums zweifelhafter Titel ist der des »Propheten«. Wenn die Samaritanerin im Verlaufe des Gespräches mit Jesus zur Erkenntnis kommt, er sei ein Prophet, um sich dann später zu fragen, ob er der Messias sei, ist damit dann der erste Titel als quasi »unvollständige« Erkenntnis überholt? Gilt dasselbe für den Blindgeborenen, der ja auch erst einige Verse nach der Prophetenzuschreibung an Jesus diesem, nun sehend geworden, wieder begegnet und dann erst seinen Glauben bekennt (vgl. 9,38)?

Eine Möglichkeit, die unterschiedlichen Zuschreibungen und Bekenntnisse im Sinne des Textes zu kontrollieren, bieten jene Aussagen, die nicht von den oben in der Liste aufgeführten Einzelpersonen formuliert werden, sondern entweder von der Erzählstimme oder von Jesus. Im Sinne des Evangeliums sind beides fraglos zuverlässige Instanzen. Die Erzählstimme nun formuliert am Ende von Kapitel 20 deutlich die Intention des Evangeliums: »Dies ist geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn des Gottes (ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen« (20,31). Legt man diesen Maßstab an die oben aufgeführten Aussagen an, so entspricht das Bekenntnis der Martha in Joh 11,27 am deutlichsten dem in 20,31 Formulierten: »Ich bin zum Glauben gekommen, dass du der Christus bist, der Sohn des Gottes, der in die Welt Kommende« (ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος).¹⁷ Nimmt man 20,31 als Modellbekenntnis, so wirkt das Bekenntnis des Petrus (6,69) eher schwach (vor allem im Vergleich mit seinen synoptischen Gegenstücken), das des Thomas jedoch eher übertrieben. Denn – daran ist zu erinnern – die eben zitierte Intentionsformulierung in 20,31 erfolgt nur drei

17. Auch dieses Bekenntnis bewahrt Martha allerdings nicht davor, einige Verse später ein nur unvollständiges Verstehen kundzutun: »Er stinkt schon«, sagt Martha über ihren Bruder Lazarus, der sich schon länger im Grab befindet (11,39) – trotz der ausführlichen theologischen Diskussion zuvor scheint sie nicht an Jesu Fähigkeit zu glauben, den Tod zu überwinden.

Verse nach der Rede des Thomas. Und sie bestätigt eben nicht, dass Jesus »Gott« ist, sondern nennt ihn lediglich »Sohn des Gottes«,¹⁸ womit sich hier die Erzählbewegung aus 10,33-36 (s. o.) wiederholt: Jemand anders redet über Jesus als Gott, anschließend formuliert eine im Sinne des Textes verlässliche Instanz (Jesus bzw. die Erzählstimme) jedoch – quasi eine Stufe »herabgesetzt« –, er sei »Sohn des Gottes«.

Zweifellos ist es nicht ausreichend, lediglich einen einzigen Vers als Maßstab für alle Aussagen über Jesus einzusetzen. Zu einer weitergehenden Bewertung ist vielmehr der Text des gesamten Evangeliums heranzuziehen, also zu fragen, ob eine im Sinne des Textes verlässliche Instanz den »Gott« des Thomas bestätigt. Im Bezug auf einige andere Zuschreibungen der obigen Liste ist dies im Evangelium tatsächlich der Fall: Wie schon erwähnt, wird das Bekenntnis der Martha durch 20,31 bestätigt. Ebenso bestätigt etwa Jesus in 13,13 die Zuschreibungen als »Lehrer« und »Kyrios«, in 4,26 den Messias-titel und in 5,33 die Richtigkeit der Aussagen des Täufers aus Kapitel 1. Allerdings sagt Jesus nirgendwo selbst, er sei »Gott«.¹⁹ Möglicherweise tut dies jedoch die Erzählstimme. Und damit kommen wir zur zweiten für unsere Frage zentralen Stelle, nämlich dem letzten Vers des Prologs.

2. Joh 1,18

Der Prolog des Evangeliums endet nach dem Text von Nestle / Aland²⁷ mit folgendem Satz:

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (1,18). Der Satz hat es in jeder Hinsicht »in sich«; nahezu jedes Wort liesse sich ausführlich diskutieren. Moderne Übersetzungen variieren beträchtlich, welchen Text mit welcher Interpunktion sie hier zu Grunde legen und wie sie die einzelnen Vokabeln verstehen.²⁰ Im Fol-

18. Vgl. auch *Hartenstein*, Charakterisierung im Dialog, 98.221.

19. Die Aussage Jesu in 10,30 redet von Einheit und nicht von Gleichheit; vgl. die Ausweitung des Konzepts auf die Gemeinde in 17,11.20-13, welches belegt, dass in 10,30 keine Aussage über Jesu metaphysisches Wesen getroffen wird, vgl. *H. Thyen*, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 499 f. – Ein Beispiel auf einer anderen Ebene zur Veranschaulichung: Wenn Reiter und Pferd »eins« sind, sind beide damit nicht wesensmäßig identisch.

20. Einige Beispiele: »Niemand hat Gott je gesehen / der ein geborene Son / der in des Vaters schoß ist / der hat es uns verkündigt« (Luther 1545); »Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt« (Luther rev. 1972); »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist

genden soll es lediglich um Jesus als $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ gehen, da hier anscheinend genau das steht, was wir eben suchten, nämlich die Bezeichnung Jesu als $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ von Seiten einer im Text des Evangeliums verlässlichen Instanz, in diesem Fall der Erzählstimme. Fraglich ist denn auch nicht die Verlässlichkeit der Erzählstimme, sondern die Verlässlichkeit unserer Textzeugen.²¹ Die drei am besten bezeugten Varianten sind folgende:

- 1.) $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 2.) $\delta\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 3.) $\delta\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$

Die Bewertung der Handschriften ist schwierig: Die meisten Handschriften vertreten die dritte Variante; die ältesten und besten Manuskripte bezeugen jedoch eine der beiden ersten Varianten, also »Gott« und nicht »Sohn«. Da sich darunter die beiden alten Papyri (mit den Nummern 66 und 75) sowie zwei der besten Majuskeln (Sinaiticus und Vaticanus) befinden, scheint die Sachlage zunächst eindeutig. Ein zweiter Blick macht jedoch skeptisch: Jene Handschriften, die »Gott« bezeugen, stammen nahezu ausschließlich aus dem alexandrinischen Bereich; die anderen dagegen sind geographisch weiter gestreut. Die Bezeugung der alten Übersetzungen ist für Varianten ohne $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ deutlich besser als für solche, die $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ enthalten.²² Die Kirchenväter sind problematisch zu klassifizieren, da oft nicht deutlich ist, ob sie tatsächlich Joh 1,18 zitieren.²³ Insgesamt bevorzugen jedoch die Alexandriner Lesart 1 oder 2, geographisch breiter gestreut (auch aus Alexandrien) sind jedoch Bezeugungen von Variante 3. Nicht einfacher wird die Sache durch die Uneinigkeit über den Artikel zwischen Variante 1 und 2. Die beiden alten Papyri divergieren

und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Einheitsübersetzung); »Niemand hat Gott je gesehen. Der einziggeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ist, der hat (von ihm) Kunde gebracht« (*J. Becker*, Das Evangelium nach Johannes [ÖTK 4,1 und 4,2], Gütersloh ¹1985 und ²1984); »Niemand hat Gott je gesehen. Als Einziggeborener, als Gott, der jetzt im Schoß des Vaters ruht, hat er Kunde gebracht« (Neue Zürcher Bibel); »Noch niemals sah einer Gott, ein Einziger, gott(gleich), der am Busen des Vaters ist, der hat erklärt« (*Wengst*, Johannesevangelium, 36); »Niemand hat Gott je gesehen. Der einziggeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht« (*Thyen*, Johannesevangelium, 63).

21. Im Folgenden schließe ich mich in Grundzügen an die bei *B. D. Ehrman*, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York / Oxford 1993, 78–82.265 f., breiter dargebotene textkritische Argumentation an. Eine ausführliche Zusammenstellung von Varianten, Textzeugen und englischen Übersetzungen zu Joh 1,18 findet sich bei *P. R. McReynolds*, *John 1:18 in Textual Variation and Translation*, in: E. J. Epp / G. D. Fee (Hg.), *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, FS Bruce M. Metzger, Oxford 1981, 105–118, der die Ehrman entgegengesetzte Position vertritt.
22. Vgl. die Liste bei *McReynolds*, *John 1:18*, 106 f.
23. Vgl. die unterschiedliche Darstellung der Befunde bei *McReynolds*, *John 1:18*, 107–114, und *Ehrman*, *Orthodox Corruption*, 79–82. – Ich verzichte an dieser Stelle darauf, die einzelnen Kirchenväterbefunde zu diskutieren, da dies den Rahmen des Aufsatzes vollständig sprengen würde.

hier: Papyrus 66 hat keinen Artikel, Papyrus 75 bringt ihn jedoch, im Codex Sinaiticus wurde er später hineinkorrigiert, die Varianten bei den Kirchenvätern sind beträchtlich. Da u. a. auch der Vaticanus keinen Artikel bezeugt, scheint Variante 1 jedoch besser gesichert als Variante 2.

Fazit insgesamt: Bei den Varianten mit Θεός handelt es sich um eine lokal exzellent bezeugte frühe Lesart, die jedoch nicht unbedingt die ursprüngliche sein muss. Vom äußeren Befund her lässt sich keine definitive Entscheidung treffen.

Die Entscheidung, welche Lesart die ursprüngliche sein könnte, hängt also von der Bewertung der inneren Logik ihrer Entstehung ab. Hier gilt grundsätzlich: Diejenige Variante ist älter, aus der die Entstehung der anderen plausibel abgeleitet werden kann; anders gesagt: Jene Variante ist sekundär, deren Entstehung besser erklärt werden kann.²⁴ Auch hier sind unterschiedliche Szenarien denkbar:

Entweder ist die im Kontext des Johannesevangeliums schwieriger verständliche Variante ursprünglich, die einfachere hingegen eine Angleichung an den sonstigen johanneischen Sprachgebrauch und damit sekundär. Dies spräche für eine Angleichung an Joh 3,16.18 und würde bedeuten, dass die Variante 3 mit υἱός sekundär ist. Variante 1 (und noch mehr 2) scheint im Kontext des Johannesevangeliums schwerer verständlich zu sein, was erst einmal für ihre Ursprünglichkeit spricht. Allerdings ist diese Lesart nicht nur schwerer verständlich, sondern möglicherweise unverständlich. Μονογενής bedeutet grundlegend »einzig« oder »einzigartig«,²⁵ es wird in biblischen Belegen überwiegend (aber nicht nur) für einzige Kinder, Töchter oder Söhne, verwendet, kann aber auch für sich alleine stehen.²⁶ Eine mögliche Bedeutung

24. Eine mögliche Fehlerquelle dürfte auch darin zu sehen sein, dass Θεός und υἱός in den alten Handschriften sehr ähnlich geschrieben wurden, da beide als *nomina sacra* normalerweise abgekürzt wurden: Geschrieben wird nur der erste und letzte Buchstabe, jeweils als Großbuchstabe, als Abkürzungszeichen steht ein Strich über der Buchstabengruppe. Zwischen Lesart 2 und 3 ist also nur ein Buchstabe jeweils anders: ΘΣ oder ΥΣ. – Interessant ist in diesem Zusammenhang ein bei Ehrman, *Orthodox Corruption*, 83, erwähnter »Ausrutscher« des Codex Alexandrinus (in Nestle / Aland nicht verzeichnet): Der Alexandrinus ersetzt in Joh 19,40 bei τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ »Jesus« durch »Gott« (ΘΥ für ΙΥ). Resultat ist ein toter Körper Gottes, der in Leinentücher gewickelt wird.
25. Liddell / Scott / Jones, s. v. μονογενής: »the only member of a kin or kind«, »only«, »single«, »unique«.
26. In der Septuaginta: Ri 11,34 (Jephtas Tochter); Tob 3,15; 6,11 (Sarra). Daneben die Belege ohne beigegebenes »Kind« etc.: Tob 8,17 (wo allerdings Einzelkinder gemeint sind: Tobias und Sarra); Ps 21,21; 24,16; 34,17; Weish 7,22. – Im Neuen Testament: Mit »Kind« etc.: Lk 7,12; 8,42; 9,38; Joh 3,16.18; 1 Joh 4,9. In Heb 11,17 bezieht sich μονογενής auf Isaak, ohne dass »Sohn« dabeisteht; in Joh 1,14 ist der μονογενής »vom Vater«. – Interessant ist weiterhin der Beleg IClem 25,2, wo der Vogel Phönix

im Sinne von »ein(zig)geboren« ist exegetisch umstritten,²⁷ zu der Kombination *μονογενῆς θεός* gibt es keine biblische Parallele. In Joh 1,18 würde somit wohl gesagt, dass »ein einzig(artig)er Gott« oder sogar: »der einzig(artige) Gott« im Schoß des Vaters ist. Da nicht nur der »Vater« eine johanneische Bezeichnung für Gott ist, sondern auch *θεός* zu Beginn des Verses schon einmal verwendet wird (und dort sicher nicht Jesus meint), ergibt sich eine einigermaßen absurde Formulierung.²⁸ *Μονογενής* ist als Näherbestimmung von *θεός* in Joh 1,18 schlicht nicht sinnvoll. Retten lässt sich der Sinn dieser Lesart letztlich nur, wenn man den griechischen Text folgendermaßen interpretiert: »Ein Einzig(artig)er, der gleichzeitig ein Gott ist und der im Schoß des Vaters ist ...«. ²⁹ Diese Rettung des Textsinns funktioniert jedoch nur, wenn man *μονογενής* als Substantiv und nicht als Adjektiv interpretiert, was jedoch einigermaßen konstruiert wirkt und dem griechischen Sprachfluss nicht entspricht.³⁰

μονογενής heißt, von dem es nur einziges Exemplar seiner Art gibt, den man aber schwerlich *einziggeboren* nennen kann.

27. Vgl. zur Diskussion z. B. *D. Moody*, *God's Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version*, in: *JBL* 72 (1953), 213-216; *D. A. Fennema*, *John 1:18: »God, the Only Son«*, in: *NTS* 31 (1985), 124-135; *H. Thyen*, *μονογενής* und die frühe Rezeptionsgeschichte des Lexems, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214), Tübingen 2007, 429-433.
28. Vgl. *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen ¹⁰1941, Nachdruck 1968, 55 f., Anm. 4: »Mag *θεός* als besser bezeugt gelten, und wäre auch die Prädizierung des Offenbarers als *θεός* bei Joh an sich nicht unmöglich (1,1; 20,28; 1 Joh 5,20), so ist *θεός* hier doch unhaltbar, da es weder zum vorhergehenden *θεόν* *πλ.* paßt, noch die Apposition *ὁ ὢν πλ.* verträgt. Diese verlangt *υἰός* wie der *Ev[an]g[e]list* 3,16.18; 1 Joh 4,9 immer schreibt. Das *θεός* wird durch Verlesung entstanden sein«. Auch *Becker*, *ÖTK* 4,1, 66, entscheidet sich in der Prologübersetzung seines Johanneskommentars für »Sohn«; anders jedoch z. B. *W. Bauer*, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen ¹1933, 28-30; *Thyen*, *Johannesevangelium*, 105-107. *Thyen*, a. a. O., führt aus, dass er *θεός* als Apposition begreift, und den Sinn der Wendung als: »Gott, der einzige Sohn«. Er übersetzt aber dennoch ebd., 63: »der einziggeborene Gott«.
29. Ein Beleg für eine solche Interpretation findet sich schon bei Origenes (der als Alexandriner überwiegend Varianten mit *θεός* bezeugt). In seinem Zitat in *Contra Celsus* II,71 formuliert Origenes Joh 1,18 durch die Einfügung zweier kleiner Worte um: *μονογενής γε ὢν θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*. Dies zeigt m. E., wie der griechische Text hätte formuliert sein müssen, sollte er wie oben verstanden werden. Zu den verschiedenen Varianten bei Origenes vgl. *B. D. Ehrman / G. D. Fee / M. W. Holmes*, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, Bd. 1 (The New Testament in the Greek Fathers 3), Atlanta 1992, 59-61.
30. Vgl. *Ehrman*, *Orthodox Corruption*, 81, zu dieser Verständnismöglichkeit: »It is true that *μονογενής* can elsewhere be used as a substantive (= the unique one, as

Die andere Möglichkeit: Der »Sohn« aus Variante 3 ist der ursprüngliche Text, die Änderung in »Gott« erfolgte aus Gründen, die nicht im Text des Johannesevangeliums zu suchen sind, sondern in den christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte, in denen der Prolog des Johannesevangeliums eine Schlüsselrolle spielte. Maßgeblich für die Verlesung / Veränderung wäre dabei das Interesse gewesen, im Prolog eine eindeutige Aussage zu finden, die Jesu Gottheit bestätigt.³¹ Diese Hypothese funktioniert deshalb, weil unsere Handschriftenüberlieferung mit den beiden ältesten Papyri um das Jahr 200 einsetzt; zu einer Zeit also, als tatsächlich divergierende christologische Konzepte in Streit miteinander gerieten. *Bart Ehrmann* deutet dann auch die von ihm als sekundär gegenüber dem $\nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ eingestufte Lesart mit $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ als »orthodox opposition to a low christology«. ³² Jenseits dieser polemischen Begründung lässt sich noch darauf verweisen, dass die Lesart $\mu\omicron\nu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ auch am Ende des zweiten Jahrhunderts deshalb verständlicher ist als am Ende des ersten, da in dieser Zeit Kategorien der griechischen Philosophie zunehmend eine Rolle für die Interpretation des Christlichen zu spielen beginnen. Joh 1,18 lässt sich auf dem Hintergrund des Axioms »Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt« dahingehend verstehen, dass nur ein $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ Zugang eröffnet zu dem am Beginn des Verses genannten $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, den niemand jemals gesehen hat.³³

in v. 14); all adjectives can. But the proponents of this view have failed to consider that it is never used in this way when it is immediately followed by a noun that agrees with it in gender, number, and case. Indeed one must press the syntactical point: when is an adjective *ever* used substantivally when it immediately precedes a noun of the same inflection? No Greek reader would construe such a construction as a string of substantives, and no Greek writer would create such an inconcinnity«. – Umfragen in meinem altphilologischen Bekanntenkreis konnten diese Einschätzung Ehrmans bestätigen.

31. Der Beginn des Prologes ist hier weniger eindeutig als oft angenommen, da dort der *Logos* als $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ bezeichnet wird (1,1), nicht aber Jesus, dessen Name erstmalig in Vers 17 genannt ist. Schwierigkeiten für spätere Zeiten verursachte ja gerade das Verhältnis von *Logos*, *Sarx* (»Fleisch«) und Jesus, das im Prolog eben nicht systematisch geklärt ist. Zudem wird der *Logos* zwar $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ genannt, nicht aber \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ – diese Bezeichnung bleibt dem Gott Israels vorbehalten. Der *Logos* ist also nach Joh 1,1 nicht identisch mit »dem Gott«, sondern »gott(gleich)«; »von göttlicher Art«; vgl. *Wengst*, Johannesevangelium, 46-48; sowie zum Kontext der frühchristlichen exegetischen Diskussionen (bes. im Hinblick auf die Christologie des Origenes): *B. Neuschäfer*, Origenes als Philologe. Teil 1: Text (SBA 18/1), Basel 1987, 203-205; *H. J. Vogt*, Origenes als Exeget, hg. von W. Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 195-205.
32. So seine Überschrift des entsprechenden Kapitels in *Ehrman*, *Orthodox Corruption*, 77.
33. So interpretiert *Bauer*, Johannesevangelium, 29: »Nur dem ihm Wesensgleichen erschließt sich Gott nach dem pythagoreischen, bereits von dem Stoiker Poseidonius

Mir scheint die zweite Hypothese insgesamt plausibler, da sie nicht von einer im Kontext des Johannesevangeliums anscheinend absurden Formulierung im Ausgangstext ausgeht.³⁴ Unterstützung für die Priorität von Hypothese zwei, also der Ursprünglichkeit von ὁ μονογενῆς υἱός bietet m. E. auch die Problematik des Artikels zwischen Variante 1 und 2. Nimmt man nämlich Variante 3 als ursprünglich an, so wäre der Artikel in Variante 2 ein Überbleibsel aus Variante 3, während bei der Ursprünglichkeit von Variante 1, die die Mehrheit jener annimmt, die für θεός plädieren, die Zufügung des Artikels in Variante 2 ausgesprochen schwierig zu erklären ist, da der Artikel die Frage nach dem Textsinn noch zusätzlich verschärft: Variante 2 ist also die *lectio difficilior* gegenüber Variante 1.

Das Fazit der textkritischen Diskussion ist nicht wirklich zufriedenstellend. Weder lässt sich die Ursprünglichkeit der Lesart θεός mit Sicherheit feststellen, noch lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass θεός nicht die ursprüngliche Lesart gewesen ist. Mir zumindest scheint θεός an dieser Stelle nicht hinreichend gesichert, um anzunehmen, die Akklamation des Thomas aus 20,28 sei im Sinne der Gesamttendenz des Evangeliums bestätigt. Vielmehr scheint es sich in 20,28 (wieder einmal) um einen Sonderweg des Thomas zu handeln (»mein Gott« – das μου sollte nicht übersehen werden!), also um das persönliche Bekenntnis des Thomas, das neben anderen Bekenntnissen im Evangelium steht und eine mögliche Art der Reaktion auf Jesus darstellt. Eine Art, aber nicht die einzig mögliche und – im Sinne des Textes – nicht die einzig »wahre« und endgültige. Jesus preist in 20,29 nicht Thomas selig, sondern jene, die nicht sehen und doch glauben (μακάριοι οἱ μὴ

auf das theologische Gebiet angewandten, Satz: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (Sextus Emp. adv. log. VII 92f.).« – Wenn Bauer dies allerdings als Argument für die Ursprünglichkeit der Lesart nimmt, so stellt sich mir die Frage, ob damit nicht zu viel an griechischer Philosophie für Abfassungszeit und -situation des Johannesevangeliums vorausgesetzt wird.

34. Aus logischen Erwägungen bedenkenswert wäre daneben noch eine dritte Hypothese: Einige wenige Textzeugen (Vulgatahandschriften, Diatessaron, Kirchenväter) bringen statt der obigen Alternativen nur ὁ μονογενῆς. Wäre dies die Primärlasart, so hätte der ursprüngliche Prologtext den substantivischen μονογενῆς aus Vers 14 in Vers 18 wieder aufgenommen und die obigen Varianten liessen sich als unterschiedliche Interpretationen dieser Lesart erklären. Plausibel wäre dabei sogar die Artikelvarianz: Lesart 2 und 3 hätten ihn bei der Erweiterung übernommen; Lesart 1 ihn gestrichen, da ὁ θεός nicht Jesus bezeichnet, sondern den Gott Israels. Leider (vom Standpunkt der Logik aus gesehen) ist diese Lesart zu schlecht bezeugt, um wirklich überzeugen zu können (auch wenn einige Kommentare dennoch für sie plädieren). Vielleicht wäre die Lesart auch zu glatt: Wenn alle Textprobleme behoben sind, gilt es misstrauisch zu sein, denn eben dasselbe hätten sich auch schon frühere Korrektoren oder Abschreiberinnen denken können ...

ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες). Das Glauben hat in diesem Vers keine Näherbestimmung; denkbar bleiben unterschiedliche Füllungen dieser textlichen »Leerstelle«.

3. Die Diskussion in Joh 10

Am Ende von Joh 20 wird, so hatte ich schon oben festgestellt, dieselbe Textbewegung sichtbar wie in Joh 10. Die Bezeichnung oder Anrede Jesu als θεός innerhalb einer Figurenrede wird im anschließenden Text des Evangeliums nicht bestätigt, statt dessen erfolgt eine Formulierung, die Jesus υἱὸς τοῦ θεοῦ nennt. Gleichzeitig aber wird das θεός nicht dementiert. In beiden Fällen werden die Gesprächspartner Jesu zwar von diesem kritisiert; aber Jesus sagt nicht: »Ich bin nicht θεός«. Jesus sagt aber auch nirgendwo: »Ich bin θεός«. Der johanneische Jesus bevorzugt bildliche Rede: »Ich bin das Brot des Lebens« (6,35); »Ich bin das Licht der Welt« (8,12) etc. sind metaphori-sche Aussagen, keine definitorischen.³⁵

Dennoch ist in Joh 10,33-36 m. E. implizit noch mehr gesagt. Die *Judaioi* werfen hier Jesus vor, er würde, obwohl er ein Mensch sei, sich selbst zu Gott machen (σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν). Jesus bestätigt dies nicht, er sagt es auch sonst nirgendwo im Evangelium, sondern antwortet gut jüdisch mit einem Schriftzitat. Der johanneische Jesus zitiert Psalm 81,6 in der griechischen Fassung der Septuaginta: »Ich [d. h. Gott] habe gesagt: Götter seid ihr« (ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἔστε).

Ein Blick in die Septuaginta offenbart folgende Fortsetzung des Verses: »Ich habe gesagt: Götter seid ihr und alle Söhne / Kinder des Höchsten« (ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες). Was Jesus in der Fortsetzung der johanneischen Diskussion von sich selbst sagt (υἱὸς τοῦ θεοῦ), entspricht also dem zweiten Teil des Psalmverses, von dem er zuvor den ersten Teil zitiert hatte.³⁶ In der Septuaginta werden beide Formulierungen offensichtlich als Synonyme gebraucht: Die Bezeichnung der angeredeten Menschen als »Götter« scheint mithin nicht ganz so exzeptionell zu sein, wie sie sich für uns zuerst einmal anhört. Die Argumentation in Joh 10 belegt also, dass es (vom sich selbst als jüdisch verstehenden Standpunkt des Evangeliums aus) durchaus schriftkompatibel ist, den Ausdruck θεός für Menschen zu verwenden. Gleichzeitig scheinen andere *Judaioi* mit einer solchen Verwendung von θεός

35. Vgl. *Petersen*, Brot, Licht und Weinstock, 326-330.

36. Zum Verständnis von Psalm 81 (LXX) in Joh 10 vgl. auch *Wengst*, Johannesevangelium, 395-397; *Thyen*, Johannesevangelium, 501-504.

nicht einverstanden zu sein. Welcher Standpunkt ist nun der jüdisch richtige? Und: Wer beurteilt dies im ersten Jahrhundert, und wie können wir es beurteilen?

Einen Einblick in das jüdisch zur Zeit des Johannesevangeliums Sagbare gibt der alexandrinische Jude Philo. Philo ist es möglich, Moses in einer Art und Weise zu preisen, die diesen quasi vergöttlicht:

»Er [Gott] würdigte ihn [Moses] nämlich der Ehre, als Teilhaber seiner eigenen Macht zu erscheinen, und überliess ihm das ganze Weltall wie ein ihm als Erben gebührendes Besitztum. (...) Genoss er [Moses] nicht die erhabeneren Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Alls und wurde er nicht der gleichen Benennung gewürdigt? Er wurde ja des ganzen Volkes Gott und König (θεός και βασιλεύς) genannt, und es heißt von ihm, dass er in das Gewölk, wo die Gottheit (ὁ θεός) weilte, eingetreten sei (2. Mos. 20,21), d. h., in die gestaltlose, unsichtbare, körperlose urbildliche Wesenheit der Dinge, wo er das für eine sterbliche Natur Unsichtbare wahrnahm.«³⁷

Mose kann hier als θεός bezeichnet werden, wobei er jedoch gleichzeitig vom Gott Israels, ὁ θεός, unterschieden wird. Philo ist es also als Jude möglich, Mose »Gott« zu nennen, wie es auch im Psalm möglich ist, Menschen so zu bezeichnen. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun eher die Frage, warum Jesus sich in Joh 10 nicht θεός nennt, sondern »Sohn des Gottes«, υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Die »Maximalformulierung« wurde zwar ins Gespräch gebracht, wird aber nicht eindeutig bestätigt. Sehen wir hier womöglich ein Vortasten hin zu möglichen Aussagen, ein Ausprobieren des Sagbaren von Seiten der johanneischen Gemeinde im Text gespiegelt? Dann wären in Joh 10 und 20 Stimmen aus der johanneischen Gemeinde und ihrem Umfeld aufgehoben, die die Diskussionen zur Zeit der Entstehung des Evangeliums repräsentieren. Wir hätten im Text des Evangeliums drei mögliche Positionen aufbewahrt, die am Ende des ersten Jahrhunderts miteinander über eine adäquate Benennung Jesu diskutierten: Die durch Thomas repräsentierte Stimme nennt ihn θεός μου, was andere Stimmen zum Vorwurf der »Blasphemie« führt (vgl. 10,33), und schließlich bietet die Erzählstimme des Evangeliums eine mögliche Konsensformulierung mit im υἱὸς τοῦ Θεοῦ an (20,31 u. ö.). Die Position des Thomas wird zwar nicht explizit bestätigt, bleibt aber trotzdem im Text repräsentiert. Ebenso bleiben aber auch andere, eher gegenläufige Stimmen dort aufbewahrt, so etwa wenn der johanneische Jesus in 14,28 konstatiert: »Der Vater ist größer als ich« (ὁ πατήρ μείζων μου ἔστιν).

37. Die Lobrede auf Moses findet sich in Philo, *de vita Mosis* I, 148-158; die deutsche Übersetzung des zitierten Textes in Cohn, Philo I, 257 f.; der griechische Text bei Colson, Philo VI, in: LCL, 357 f.; dazu auch K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 191 f.

Dass diese Vielstimmigkeit des johanneischen Textes zu ernsthaften Streitigkeiten führte, als spätere Generationen versuchten, das »Wesen« Jesu in Kategorien zu fassen, die die griechische philosophische Tradition bereitstellte, kann schwerlich verwundern. Der Zusammenstoß dogmatisch geprägter und exegetischer Denkweisen hat auch in späteren Zeiten der Kirchengeschichte immer wieder zu Verwerfungen geführt. Als Exegetin scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig zu betonen, dass auch die dogmatischen Ausdrucksformen von ihrer jeweiligen Zeit geprägt sind – wofür ich mich gerne auf die Dogmatik berufe.³⁸ Dogmatische Aussagen bedürfen nicht weniger der Interpretation als biblische. Wer sich mit der Geschichte der christologischen Streitigkeiten im Umfeld der Konzilien beschäftigt, kann erkennen, dass es sich auch hier um »Suchbewegungen« handelt,³⁹ um den Versuch, in den Kategorien der jeweiligen Zeit zu formulieren, was sich festlegenden Formulierungen immer wieder entzieht. Die johanneische Vielstimmigkeit scheint mir in diesem Zusammenhang nicht die schlechteste Lösung zu sein.

38. Vgl. O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband 1/1, Ostfildern 2008, 257: »Niemand in der katholischen Kirche kann heute noch bestreiten, dass die im Laufe der Kirchengeschichte gefundenen und verbindlich gemachten dogmatischen Formulierungen buchstäblich zeitbedingt sind. Und zwar durch die einfache Tatsache, dass sie sich auf Diskussionen und Streitigkeiten beziehen, die zur Entscheidung anstanden. Die Formulierung des Dogmas drückte sich mithin unvermeidlich in den Begriffen und, wenn man hier den Ausdruck verwenden darf, ›Sprachspielen‹ aus, in denen diese Diskussion geführt wurde. Was also tun, wenn die Diskussionslage vorüber ist, in der eine dogmatische Formulierung eine Entscheidung getroffen hat; wenn die Glaubenden andere Probleme haben; wenn sie womöglich mit wachsendem Abstand schon die gebrauchten Worte nicht mehr oder im Vergleich zum ursprünglichen Sinn falsch verstehen? Es kostet keine große Mühe zu zeigen, dass dies zum Beispiel bei den altkirchlichen Dogmen zur Trinitätslehre und zur Christologie (...) der Fall ist«.

39. Vgl. das eindruckliche Beispiel bei Pesch, *Dogmatik*, 258: »Wer 431 auf dem Konzil von Ephesus sagte, in Christus seien zwei Naturen vereint, die göttliche und die menschliche, sah sich durch das Konzil als Häretiker verurteilt. Wer 433, nach der Einigung zwischen Kyrill von Alexandrien und den Antiochenern, dasselbe sagte, war schon nicht mehr Häretiker. Wer 451, auf dem Konzil von Chalkedon, sagte, in Christus gebe es nur eine, gottmenschliche Natur, war jetzt Häretiker. Man kann natürlich mühelos zeigen, dass jeweils verschiedene Begriffe von ›Natur‹ und ›Einheit‹ im Spiel waren. Nur führt kein Weg an der Feststellung vorbei, dass sich innerhalb von nur 20 Jahren die verbindliche christologische und kirchlich anerkannte Sprachregelung ins Gegenteil verkehrt hatte«.