

Die Perspektive des Anderen

Das Johannesevangelium im biblischen Kanon

Thomas Söding, Wuppertal

1. Streitfall Johannes

Das Johannesevangelium wird sehr geschätzt wegen seiner hohen Christologie, seiner einfachen Sprache, seiner starken Bilder, seines klaren Anspruchs. Es wird aber in der Neuzeit auch scharf kritisiert, weil es Jesus verfälsche und einen christlichen Absolutheitsanspruch vertrete, der weder den anderen Religionen noch gar dem Judentum gerecht werden könne. Das Vierte Evangelium baut eine starke Spannung auf zwischen einer ungemeinen Faszination, die zu den Wurzeln menschlicher Religiosität wie vor das Geheimnis des lebendigen Gottes führt, und einem scharfen Widerspruch, der im Namen der Freiheit des Menschen und der Einzigkeit Gottes eingelegt wird.

Diese Spannung ist nicht nur ein Phänomen der Rezeption. Sie wird schon im Johannesevangelium selbst beschrieben. Dass gegen Jesus im Namen Gottes, im Namen Israels und im Namen des Menschen Einspruch eingelegt wird, hat Johannes nicht verschwiegen, sondern offen erzählt – im sicheren Glaubenswissen, dass Jesus, wie er ihn zur Sprache bringt, Gottes Einzigkeit und des Menschen Freiheit wie kein Zweiter nicht nur fordere und einklage, sondern verkünde und verwirkliche. Krisis – Gericht, Scheidung, Unterscheidung – ist ein theologisches Leitwort des Johannes. Zu erkennen, wann nicht ein „Sowohl – Als auch“ und kein „Weder – Noch“, sondern ein „Entweder – Oder“ angesagt ist, gehört nach Johannes zu den entscheidenden Wirkungen der Sendung Jesu und zu den entscheidenden Voraussetzungen, ihren Sinn zu verstehen. Der Evangelist bezieht den Dualismus Jesu streng auf die Heilsfrage und führt ihn deshalb christologisch zum biblischen Monismus: Dass Gott der Eine ist, der die Welt unbedingt liebt (3,16); dass Jesus von Ewigkeit her sein Sohn ist und als solcher zum Heil der Welt gesandt worden ist; dass dieses Heil die Wahrheit ist und die Wahrheit in der Liebe besteht; dass der Heilige Geist die Menschen in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn einbezieht; dass der Glaube Gott erkennt und damit die

Wirklichkeit der Welt und des Menschen – um dies verkünden, denken und bekennen zu können, treibt der Vierte Evangelist die neutestamentliche Theologie voran und scheut nicht die Widersprüche der Welt, um die Grundbotschaft Jesu zu schärfen. Sein Dualismus dient nicht dazu, einer letzten Ambivalenz sei es der Hoffnung, sei es des Lebens das Wort zu reden, sondern einer letzten Unbedingtheit der Liebe Gottes, die sich allerdings gegen den Hass, die Finsternis, den Tod durchsetzen muss. Der Streit um Johannes zielt im Kern auf diese Botschaft. Ist die Absolutheit, mit der Jesus nach dem Vierten Evangelium sich selbst als „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) verkündet, die Konsequenz oder eine Überspitzung neutestamentlicher und biblischer Theologie? Bringt sie das auf den Punkt, was Christen ins Gespräch der Religionen und Kulturen einzubringen haben? Oder unterbricht sie jedes Gespräch, weil sie immer schon die ganze Wahrheit gepachtet hätte?

Der Streit dreht sich um den kanonischen Rang des Johannes.¹ Einerseits wird die Stellung des Johannes im biblischen Kanon problematisch. Führt der kritische Dualismus des Johannes zum Auseinanderbrechen des Alten und Neuen Testaments? Können andere Theologien und andere Evangelien neben Johannes bestehen? Wird Jesus für eine Ideologie absoluter Wahrheit vereinnahmt? Oder ist das Johannesevangelium zusammen mit den Briefen ein Katalysator der Kanonisierung und ein Ferment des Kanons, ein Zeugnis elementaren Christusglaubens und ein Dokument der Erinnerung an den Juden Jesus, den prophetischen Messias, den leidenden Gerechten, den menschengewordenen Gottessohn? Andererseits wird die Rezeption des Johannesevangeliums als Teil des Kanons problematisch. Mit welchem Recht beruft sich die Kirche auf das Johannesevangelium und die Johannesbriefe? Welche Konsequenzen hat diese Berufung für das theologische und historische Verständnis des Kanons und für die Position der Kirche in der Moderne? Johannes hat die altkirchliche Christologie aufs Stärkste beeinflusst. Hat sie damit Jesus von Nazareth verlassen und die jüdischen Wurzeln des Christentums abgeschnitten?

¹ Die Kanondebatte ist neu aufgeflammt. Während sie sich in Deutschland auf das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten konzentriert, zeigt sie sich im englischen Sprachraum von der Fragen nach Vielfalt und Einheit angesichts der nicht-kanonischen Literatur beeindruckt; cf. *J. Auwers – H.J. de Jonge (ed.), The Biblical Canons (BETHL CLXXIII)*, Leuven 2003; *L. McDonald – J.A. Sanders (ed.), The Canon-Debate*, Edinburgh 2003. Beide Ausrichtungen, die sich wechselseitig befruchten können, sind allerdings nur dann weiterführend, wenn sie die Wahrheitsfrage, die von den kanonisierten Schriften selbst aufgeworfen werden, nicht prinzipiell offenlassen, sondern exegetisch diskutieren.

Oder hat Johannes seinen Teil dazu beigetragen, die Kirche an Jesus dem Christus auszurichten und die Jesusgeschichte mit der Geschichte Israels und der Geschichte der Jüngerschaft theologisch zu verknüpfen?

Drei Problemfelder treten in den Blickpunkt: das Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und Jesus nach Nazareth, das zwischen Johannes und den anderen Theologien des Neuen Testaments und das zwischen Johannes und dem „Alten Testament“.

Die historisch-kritische Exegese beteiligt sich am theologischen Streit um Johannes. Sie trägt ihn auch auf Feldern aus, die scheinbar rein philologischer oder historischer Natur sind, in Wahrheit aber hermeneutisch höchst voraussetzungsreich und aussagekräftig sind. Einerseits sind viele historisch-philologische Urteile über die Entstehungsverhältnisse, die Traditionen und die Gattung des Vierten Evangeliums theologisch sehr interessiert, was den Blick zuweilen trübt und zuweilen schärft. Andererseits ist die Diskussion über das Recht und die Grenzen der johanneischen Christologie darauf angewiesen, historisch-philologisch geerdet zu werden. Vor allem jedoch hat die Exegese die große Möglichkeit, nicht nur die theologischen Fragen zu beantworten, die sich aus der kanonischen Rezeption des Johannesevangeliums ergeben, sondern die Fragen ins theologische Gespräch zu bringen, die das Evangelium seinerseits aufgeworfen hat. Wie hat Johannes selbst seine Jesusfrage gestellt und beantwortet? Wie hat er seinen Ort im weiten Feld der urchristlichen Theologie gesehen? Wie hat er sein Werk ins Verhältnis zur Bibel Israels gesetzt? Wenn diese Fragen diskutiert werden, sind noch nicht unbedingt die Probleme der Neuzeit mit Johannes behandelt. Aber es kommt der entscheidende Beginn des kanonischen Prozesses in den Blick, der überhaupt erst die Geltungsfrage virulent macht, und es kommt die Geltungsfrage so zu Gesicht, wie sie im von Johannes selbst gestellt und beantwortet worden ist.²

Das Vierte Evangelium legt nicht nur Zeugnis vom Wahrheitszeugnis Jesu ab, sondern beansprucht auch, die Wahrheit über Jesus zu sagen. Dies führt das Evangelium auf das Zeugnis des „Lieblingsjüngers“ zurück (19,35; 20,30f; 21,24f). Er fragt Jesus nach dem Verräter (13,23–26a), steht mit Maria unter dem Kreuz (19,25–27a), bürgt für Jesu Tod (19,34b.35), entdeckt zusammen

² Dazu finden sich ausgezeichnete Beobachtungen bei *K. Scholtissek*, „Geschrieben in diesem Buch“ (Joh 20,30). Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: *M. Labahn – K. Scholtissek – A. Strotmann* (ed.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003 [im Druck].

mit Petrus das leere Grab (20,2–10), bekennt nach Joh 21 den auf-
erstandenen Herrn (21,7) und wird in seinem Sterben zum Gegen-
stand eines Gesprächs des Auferstandenen mit Petrus und eines
Evangelistenkommentars zu einem Jesuswort über seinen Tod
(21,20–23). Der „Jünger, den Jesus liebte“, wird ohne Namensnen-
nung eingeführt – offenbar als eine Persönlichkeit, die bei allen
Adressaten (nicht nur denen des johanneischen Kreises) bekannt
ist, ohne dass sich außerhalb des Johannesevangeliums deutliche
Spuren fänden.

Der Jünger, „den Jesus liebte“, heißt – immer in Relation zu
Petrus – auch betont „der andere Jünger“ (18,15f; 20,2ff.8; vgl.
1,35–39). Die johanneische Perspektive ist nach dem Zeugnis des
Evangeliums die Perspektive des Anderen. Darin spiegelt sich
nicht nur ein besonderes Selbstbewusstsein, sondern auch das Wis-
sen um geschichtliche Beziehungen, die wesentlich sind. Das
Zeugnis des „anderen“ Jüngers verweist zurück auf das Wirken
des „anderen“ Parakleten, der – nach dem einen, dem Gottessohn
Jesus in seiner Erdenzeit – „für immer“ bei den Jünger bleiben
und ihnen die Bedeutung Jesu ins Gedächtnis rufen wird (14,16f).
Dieser „andere“ Beistand wiederum verweist auf den einen Gott,
den Jesus im Streitgespräch mit Juden über seinen Anspruch als
den Anderen anführt, der für ihn Zeugnis ablegt (5,32). Diese Per-
spektiven, die sich durch theologisch markierte Alterität auszeich-
nen, dürfen nicht identifiziert werden. Aber die entscheidende
Perspektive, die Gottes, des ganz Anderen, wird nach johannei-
schem Selbstverständnis dadurch weit geöffnet, dass man beginnt,
das Vierte Evangelium in dem Geist zu lesen, in dem es nach eige-
nem Bekunden geschrieben worden ist. Dies ist die eigentliche –
und heilsame – Provokation heutiger Exegese.

2. Jesus im Spiegel des Johannesevangeliums

Paulus hat den Auferstandenen als den Gekreuzigten, den Erhöhten
als den zur Parusie Wiederkommenden und den Irdischen als
den menschengewordenen Gottessohn verkündet. Die synoptischen
Evangelien haben die Identität des Auferstandenen mit dem Irdi-
schen, dem Boten der Basileia und dem Gekreuzigten, festge-
schrieben – und sie haben ebenso erzählt, dass Jesus zwar zeit sei-
nes irdischen Wirkens auch von den Seinen nicht ohne eklatante
Widersprüche als Messias erkannt worden ist, aber immer schon
als Sohn Gottes gewirkt und dann auch gelitten hat. Johannes stellt
an den Beginn seines Evangeliums den Prolog, der die Inkarnation

des präexistenten Logos verkündet (Joh 1,1–18); er zeigt die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (10,30) als Zentrum der Heilverkündigung Jesu; er sieht in der Kreuzigung schon die Erhöhung des Menschensohnes (3,14f; 8,28; 12,32) und erzählt, dass der Auferstandene sich an seinem Wundmalen zu erkennen gegeben habe (20,20,24–29). Welche Konsequenzen hat dies für die Darstellung der Geschichte Jesu? Die Frage zielt nicht nur auf den historischen Quellenwert des Vierten Evangeliums und Reflexe der Verkündigung Jesu bei Johannes, sondern auch auf den Stellenwert des irdischen Jesus in der johanneischen Christologie.³

a) *Historischer Jesus vs. johanneischer Christus?*

Der historisch-kritischen Exegese erscheint das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem johanneischen Christus besonders prekär. Während *Friedrich Schleiermacher* zu Beginn des 19. Jh. gerade im Johannesevangelium den deutlichsten Reflex dessen sieht, worum es dem Mann aus Nazareth zu tun war⁴, legt sich die Exegese spätestens seit *Albert Schweitzer*⁵ auf das gegenteilige Urteil fest, im wesentlichen führe nur von der synoptischen Tradition aus ein Weg zurück in die Geschichte Jesu. Die Gründe sind die der liberalen Theologie: Jesus habe nicht sich selbst, sondern das Reich Gottes verkündet; er stehe für eine futurische, nicht aber für eine präsentische Eschatologie; er habe allenfalls eine implizite und keimhafte, keinesfalls aber eine „hohe“ Christologie im johanneischen Stil vertreten; er sei der Vertreter einer galiläischen Weisheit praktischer Lebenskunst⁶ oder einer apokalyptischen Weisheit eschatologischen Geheimwissens⁷, aber nicht

³ Cf. *Th. Söding*, Inkarnation und Pascha. Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums, in: *Communio* (D) 32 (2003) 7–18.

⁴ Einleitung in das Neue Testament, ed. v. G. Wolde (Sämtliche Werke I/8), Berlin 1845, 315ff. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [2.–4. Auflage], ed. G. Meckenstock, in: *Kritische Gesamtausgabe*, ed. h. Fischer u. a. Abt. 1., Schriften und Entwürfe, Bd. 12, Berlin – New York 1995, 1–321, 308f.

⁵ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen⁹1984.

⁶ Diese Sicht favorisieren breite Strömungen amerikanischer Jesusforschung, zuge-spitzt im ominösen „Jesus Seminary“ (*R.W. Funk – R.W. Hoover – Jesus Seminary* [ed.], *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993); cf. *J.D. Crossan*, *Der historische Jesus* (engl. 1991), München 1995. Eine wesentlich differenziertere Version, die aber auch an einer durchgängigen Relativierung der Basileatheologie und einer strikten Ausblendung der (impliziten) Christologie krankt, liefert *M. Ebner*, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß* (HBS 15), Freiburg – Basel – Wien 1998.

⁷ *M. Küchler*, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Den-*

der Protagonist eines Dualismus, der eine steile Offenbarungstheologie mit einer unbedingten Glaubensentscheidung für seine Person und seine Botschaft verbinde.⁸

Die historische Frage, ob Jesus von Nazareth so geredet habe, wie er nach dem Johannesevangelium spricht, ist mit der philologischen verflochten, in welche Richtung und welche Tiefen die geschichtlichen Spuren der johanneischen Tradition verfolgt werden können. Die Auffassung, dass ein tiefer Riss den historischen Jesus vom johanneischen Christus trenne, geht meist mit der Analyse einher, dass es den johanneischen Traditionen an hohem Alter und historischer Substanz mangle. In der Konsequenz steht die These, dass Johannes entweder die synoptische Tradition nicht gekannt⁹ oder sie verdrängt, verschwiegen, verworfen¹⁰ habe.

Freilich gibt es an dieser herrschenden Forschungsmeinung zunehmend Kritik. Hinter die Einsichten in die Differenzen zwischen den Synoptikern und Johannes darf man nicht zurückfallen. Aber dass die frühere Entgegensetzung keineswegs nur auf „objektiver“ Jesusforschung beruhte, sondern zu erheblichen Teilen legitimieren sollte, was nach dem Einspruch der Aufklärung theologisch (gerade noch) zumutbar und vernünftig schien, kann aus einigem Abstand deutlich erkannt werden.

Die neuere Jesusforschung hat das „Kriterium der Unähnlichkeit“ in Frage gestellt, das als besonders authentisch diejenigen Jesustraditionen ansah, die sich weder aus den Bedürfnissen der Urkirche noch aus Parallelen im Frühjudentum ableiten ließen. Die Kritik richtet sich bislang aber einseitig auf die Gefahr, Jesus vom Judentum loszulösen.¹¹ Die Loslösung Jesu von der – judenchristlich geprägten – Urkirche ist freilich die Kehrseite der Medaille, so wenig die Bedeutung des Paschageschehens für die Rede von Jesus übersehen werden kann. Dass auch an dieser Stelle Revisions-

kens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg/Schw. – Göttingen 1979.

⁸ Die heutigen Jesusbücher sind durchweg von diesem Urteil geprägt. Selbst *U. Wilckens* (Theologie des Neuen Testaments I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa; Neukirchen-Vluyn 2002) kommt in seiner Rekonstruktion der Geschichte Jesu, die nicht mehr der älteren Methodik der Rückfrage folgt, sondern ein sehr breites synoptisches Textspektrum ins Auge fasst, ganz ohne Johanneisches aus. Etwas offener ist *J.P. Meier*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I–II*, New York 1994.

⁹ Cf. *J. Becker*, *Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen*, in: I. Dunderberg – Chr. Tuckett – K. Syreoni (ed.), *Fair Play: Diversity and conflicts in early Christianity*. FS H. Räisänen (NT.S 103), Leiden 2002, 203–241.

¹⁰ Cf. *H. Windisch*, *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* (UNT 12), Leipzig 1926.

¹¹ Cf. *G. Theißen – D. Winter*, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg – Göttingen 1997.

bedarf besteht, wird immer deutlicher¹², auch wenn sich noch nicht abzeichnet, welche Konsequenzen dies für das Johannesevangelium und die Jesusfrage hätte.

Die neuere Synoptikerforschung hat herausgearbeitet, in wie starkem Maße nicht nur die ersten drei Evangelien, sondern auch sehr viele der ihnen zugrundeliegenden Traditionen ein theologisch und christologisch tiefgründiges Jesusbild vor Augen stellen; auch nach den Synoptikern ist der Prophet aus Nazareth einer, der unbedingt zu Umkehr, zur Gottes- und zur Nächstenliebe ruft, das Gericht Gottes nicht verschweigt und die Gottesherrschaft, deren futurische Vollendung aussteht, auch bereits als entscheidende Größe der eschatologischen Gegenwart ansieht.

Die neuere Johannesforschung hat Stimmen laut werden lassen, die das Gewicht der futurischen Eschatologie höher als im 20. Jh. üblich taxieren¹³. Im Nikodemus-Gespräch greift Jesus das Thema der Gottesherrschaft auf, das in einem alttestamentlich-prophetischen Kontext unmittelbare Plausibilität hat, und überführt es in das Thema des ewigen Lebens, das auch bei den Synoptikern prominent bezeugt ist und der Vermittlung in die Welt des Hellenismus größte Dienste leistet (Joh 3,3–5).¹⁴ Wenn zudem die menschlichen Züge des johanneischen Christus (Joh 19,5: *ecce homo*) deutlich erkannt und die weisheitlichen Grundlinien der johanneischen Offenbarungstheologie nachgezeichnet werden, sind die Unterschiede zu den Synoptikern nicht verwischt, aber Räume für neue Verhältnisbestimmungen gewonnen.

Sie erschließen sich dadurch, dass im Zuge einer methodologischen Neubesinnung auf die neutestamentliche Traditionsgeschichte neue, differenzierte Beziehungen zwischen den Evangelien in den Blick treten.¹⁵ Dass Johannes fern der synoptischen Tradition

¹² Cf. J. Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001; *id.* – R. Brucker (ed.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin 2002.

¹³ So J. Frey, *Die johanneische Eschatologie I–III* (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997.1998. 2000. Die exzellente Erneuerung einer rein präsentischen Interpretation durch H.-Chr. Kammler (*Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* [WUNT 126], Tübingen 2000), die ohne literarkritische Scheidungen auskommen will, hat mit den futurisch-eschatologischen Aussagen schwer zu kämpfen.

¹⁴ Cf. Th. Söding, *Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs* (Joh 3,1–21), in: K. Kertelge (ed.), *Metaphorik, Mythos und Neues Testament* (QD 126), Freiburg – Basel – Wien 1990, 168–219.

¹⁵ Innovativ sind die Beobachtungen von Klaus Berger, dass die vorliegenden Texte des Urchristentums wie des Frühjudentums nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus ei-

seine entscheidende Prägung empfangen habe, ist nicht unwahrscheinlich, kann aber noch nicht erklären, weshalb er großes synoptisches Wissen voraussetzt und mindestens den Markustext zu kennen scheint.¹⁶ Dass Johannes zu wesentlichen Teilen seine Jesusgeschichte frei von Überlieferung gestaltet habe, ist gattungsgeschichtlich wenig plausibel und kollidiert mit dem Selbstzeugnis der Johannesschule (Joh 19,35; 20,30f; 21,24f; 1Joh 1,1–4); dass die vorjohanneischen Traditionen spärlich und jung seien, widerspricht ihrem starken Lokalkolorit¹⁷ und ihrer historischen Plausibilität, besonders in den Rechtsverhältnissen¹⁸ und im zeitlichen Ablauf der Passionsgeschichte¹⁹. Alle Evangelien weisen in ihren Überlieferungsgeschichtlichen Anfängen nach Palästina, alle haben im Bereich der Diaspora ihre literarische Prägung erhalten, alle waren an der Jahrhundertwende in Kleinasien bekannt. Damit werden weder Besonderheiten der johanneischen noch der synoptischen Traditionswege geleugnet, aber die geschichtlichen Voraussetzungen deutlicher, wie sie sich haben begegnen können.

Freilich bleibt dann die Frage zu klären, weshalb die synoptische Tradition auf das Leitmotiv der Gottesherrschaft abgestimmt ist, während bei Johannes das Hauptwort das „ewige Leben“ ist und ob die johanneische Christologie und Soteriologie der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn mit der geschichtlichen

nem breiten, im wesentlichen mündlichen Überlieferungsstrom bilden, an dem nicht nur die neutestamentlichen Theologien, sondern auch Jesus selbst Anteil hatte; zusammengefasst in: Theologiegeschichte Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen – Basel 1995. Allerdings macht dies die Suche nach literarischen Beziehungen zwischen den überlieferten Texten nicht überflüssig. Überdies belastet *K. Berger* seine theologiegeschichtliche Theorie mit der These einer Frühdatierung des Johannesevangeliums vor 70, etwa gleichzeitig mit Markus: Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.

¹⁶ Zu den einleitungswissenschaftlichen Positionen, die an dieser Stelle nicht umfassend diskutiert werden können, cf. *Th. Söding*, Johanneische Fragen. Einleitungswissenschaft, Traditionsgeschichte, Theologie, in: P. Hofrichter (ed.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), Hildesheim u. a. 2002, 213–239.

¹⁷ Cf. *M. Hengel*, Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: id., *Judaica, Hellenistica und Christiana*. Kleine Schriften zum Neuen Testament II (WUNT 109), Tübingen 1999, 292–334.

¹⁸ Cf. *P. Mikat*, Art. Prozeß Jesu II: Rechtsgeschichtlich, in: LThK 8 (1999) 676ff. Johannes weiß, dass es zur Zeit Jesu keine jüdische Kapitelgerichtsbarkeit gibt und dass Pilatus das Urteil fällt, während der Hohe Rat keinen förmlichen Todesbeschluss gefasst hat. Bei Johannes wird am deutlichsten, dass Pilatus ein Verhör durchführt und – wider besseres Wissen – das Urteil fällt.

¹⁹ Auch wenn die synoptische Chronologie, dass Jesus am Paschafest gekreuzigt worden sei, starke Argumente auf ihrer Seite hat, ist die johanneische, dass Jesus am „Rüsttag“ den Tod erlitten habe, plausibler.

Botschaft Jesu, soweit sie historisch plausibel zu machen ist, in Einklang stehen kann. Dies setzt nicht nur sorgfältige Detailanalysen voraus, sondern auch methodologische Überlegungen zu den Möglichkeiten historischen Denkens. Eine neue hermeneutische Schlüsselkategorie ist die der „Erinnerung“. Sie reüssiert derzeit in der literatur- und kulturwissenschaftlichen Diskussion²⁰, steht aber in Spannung zur klassischen Zielsetzung der Historik, die ihre Absicht, historisch Geschehenes aufzuklären²¹, nicht aufgegeben hat. Die Wurzeln des historischen Gedächtnisses in der Verbindung von historischem Geschehen und historischer Erinnerung sind die der biblischen Offenbarungstheologie. Nur wenn die Kategorie der Erinnerung aus einer ideen- und sozialgeschichtlichen Betrachtung in ihren theologischen Ursprung zurückverfolgt wird, kann sie in die Methodik textgemäßer Exegese eingehen und der historischen Methodendiskussion Impulse geben.²² Erinnerung ist, biblisch-theologisch verstanden, entscheidend durch den Glauben an Gottes Schöpfermacht und Vorsehung, neutestamentlich durch den Glauben an die Auferstehung Jesu geprägt²³. Das johanneische Konzept ist besonders profiliert.²⁴

²⁰ Inspirierend haben die Forschung von *Aleida* und *Jan Assmann* gewirkt; cf. *A. u. J. Assmann – Ch. Hardmeier (ed.)*, *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München² 1993; *A. u. J. Assmann (ed.)*, *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987; *J. Assmann – B. Gladigow (ed.)*, *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München 1995; *J. Assmann*, *Exkarnation Über die Grenze zwischen Körper und Schrift*, in: A.M. Müller (ed.), *Interventionen*, Basel 1993, 159–181; *id.*, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1998; *A. Assmann*, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln – Weimar 1999.

²¹ Dies geschieht unter Berücksichtigung der Kategorie der Erinnerung bei *Johann Gottfried Droysen*, *Historik* (1858) § 19, p. 332 (ed. Hübner).

²² In dieser Richtung arbeitet *J.D.G. Dunn* in seinem magistralen Werk *Jesus Remembered. Christianity in the Making I*, Edinburg 2003 – um dann aber doch in eine recht konventionelle Methodik der Rückfrage einzuschwenken.

²³ Cf. *P. Stuhlmacher*, *Anamnese. Eine unterschätzte hermeneutische Kategorie*, in: W. Härle – M. Heesch – R. Preul (ed.), *Befreiende Wahrheit. FS E. Herms*, Marburg 2000, 23–38.

²⁴ Cf. *H. Weder*, *Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen* (frz. 1991), in: *id.*, *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991*, Göttingen 1992, 185–200. Zur synoptischen Logientradition cf. *J. Schröter*, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76)*, Neukirchen-Vluyn 1997.

b) Die johanneische Formulierung der Jesusfrage

Der Vierte Evangelist hat ein starkes Gespür für die Schwierigkeiten der Jesusfrage. Er sieht sie in doppelter Perspektive: Wie konnte vorösterlich Jesus als der Christus verstanden werden? Und wie können nachösterlich die Erinnerung an den irdischen Jesus lebendig bleiben und der Glaube an seine Gottessohnschaft wachsen? Die johanneische Grundfrage lautet also nicht, ob Jesus der Gottessohn sei, sondern wie seine Gottessohnschaft zu verstehen wäre. Die Antwort zielt auch nicht darauf, dass eine bestimmte Methode der Analyse und Kritik zur Wahrheit des Glaubens führe, sondern gerade umgekehrt: dass die Wahrheit, für die Jesus einsteht, überhaupt erst die Schwierigkeiten und dann auch die Möglichkeiten eines Glaubens begründe, der zur Einsicht bringt und auf Einsicht beruht. Darin zeigt sich der Abstand von der modernen Jesusfrage und dem klassischen Zuschnitt der Fundamentaltheologie, aber auch die Möglichkeit eines neuen Dialoges über Wahrheit und Methode in Sachen Christusglaube und historische Forschung.

(1) Vorösterliche Zugänge und Krisen

Die Antwort auf die erste Frage ist für Johannes im Prinzip klar: Jesus hat sich selbst in Wort und Tat als messianischer Gottessohn offenbart. Er hat sich so offenbart, dass er Menschen mit ganz unterschiedlichen Voraussetzungen den Weg zu sich geebnet hat. Die ersten seiner Anhänger sind Jünger des Täufers Johannes (1,35–51); mit Nikodemus wird stellvertretend ein Ratsherr der Juden, also ein Mitglied des Synhedrion, angesprochen (3,1–13; cf. 7,50; 19,39); aber auch die Frau am Jakobsbrunnen, die Samariterin und Sünderin, wird zu Jesus geführt (4,1–26; cf. 4,27–42); weder der Gelähmte von Betesda (5,1–18)²⁵ noch der Blindgeborene von Schiloach (9,1–12), der vermeintlich seine eigene Schuld oder die seiner Eltern büßen muss (9,1ff), werden vergessen; zum Schluss treten sogar „Griechen“ ins Blickfeld (12,20–36), wiewohl die sich bis Ostern gedulden müssen, um zur Jüngergemeinde hinzukommen zu können.

Die hoch stilisierten Begegnungsgeschichten des Johannesevangeliums zeigen, dass es prinzipiell keine Biographie, keine Kultur

²⁵ Die jüngst aufgeflamnte Diskussion, ob der Gelähmte nach der Sündenvergebung Jesus verraten habe (5,10–15), moralisiert; nach der Dramatik der johanneischen Jesusgeschichte muss „den Juden“ bekannt werden, wer Jesus ist und was er am Sabbat getan hat, weil genau dies den Widerstand gegen Jesus verstärkt, der zum Tod Jesu und damit zur vollendeten Heilsmittlung führt.

und Religion gibt, in der sich Jesus nicht als derjenige offenbaren könnte und würde, der Gottes ewiges Leben bringt. „Dieses Volk, das vom Gesetz nichts versteht, verflucht ist es“ (Joh 7,49) – wie das harsche Urteil der Pharisäer lautet – wird von Jesus nicht verstoßen; die „Griechen“ in der Diaspora (7,35) sind nach Ostern gesuchte und gewollte Adressaten der Botschaft, mit der Jesus seine Jünger aussendet (20,21ff).

Dieselben Erzählungen zeigen aber auch, wie kritisch die Begegnung mit Jesus ist, wie lang und steinig der Weg des Verstehens ansteigt und wie wenig er vor Golgotha und Ostern schon zum Ziel gelangen kann. Aus der Lebenssituation der Menschen, die Jesus für den Vater gewinnt, führt keine gerade Linie zum Glauben. Jesus muss immer wieder auf einer ganz anderen Ebene reden als derjenigen, auf der seine Gesprächspartner kommunizieren – aber nicht, um zu verrätseln, was er sagt, sondern um auf die Verständigungsebene zu gelangen, auf der überhaupt erst die alles entscheidenden Fragen gestellt und die befreienden Antworten gegeben werden können.²⁶ Die Missverständnisse, auf die Jesus regelmäßig stößt, resultieren nicht daraus, dass er sich unklar ausdrückte, sondern daraus, dass er absolut klar spricht – aber dass schier unglaublich ist, wie über die Maßen groß das Heil ist, das Gott aus reiner Liebe den Menschen und dem ganzen Kosmos schenkt.

Die Wege des Glaubens, die Jesus bahnt, sind nie ohne eine dramatische Kehre. Ob Juden oder Samariter oder Griechen, ob Männer oder Frauen, ob Alte oder Junge, Arme oder Reiche, Kranke oder Gesunde – kein Mensch ist so weit weg von Gott, dass Jesus ihm nicht das Heil des ewigen Lebens schenken könnte, keiner so nah bei Gott, dass es nicht einer radikalen Umkehr bedürfte, um in die von Jesus eröffnete Gemeinschaft mit Gott zu gelangen – und dadurch überhaupt erst eigentlich wahrzunehmen, worauf sein gesamtes bisheriges Leben von Gott her aus gewesen ist.

Nathanaël kann sich trotz des Zeugnisses seines bisherigen Meisters, des Täufers Johannes, und trotz des Zuspruchs seines Gefährten Philippus zunächst nicht vom jüdischen Messiasdogma lösen, dass aus Nazareth nichts Gutes kommen könne, weil der Retter eben aus Bethlehem stamme (Mi 5,1), bis er dadurch, dass Jesus ihn bis auf den Grund seines Herzens durchschaut und ihn – „da kommt ein echter Israelit, ein Mann ohne Falschheit“ – als ihn

²⁶ A. *Stimpfle* (Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums [BZNW 57], Berlin 1990) schlägt eine Deutung vor, nach der die „Rätsel“ die Jesus aufgibt, die gemeine Masse der Christen im Unklaren lassen solle. Das widerspricht der soteriologisch begründeten Verkündigungshermeneutik, die der johanneischen Theologie eingeschrieben ist.

selbst identifiziert, zur Einsicht in die Gottessohnschaft dieses Rabbi gelangt und schließlich auch erkennen wird (1,42–51), dass Jesus, in Bethlehem geboren, aus Nazareth kommt (cf. 7,41f), weil er den Weg eines jeden Propheten, den Weg des Leidens, geht (cf. 4,43f), der allein der Weg der Liebe Gottes (3,16) sein kann.

Nikodemus muss als „Lehrer Israels“ lernen, dass es einer zweiten Geburt bedarf, eines radikal neuen, von Gott gemachten Anfangs, damit er in dem Glauben, der ihn schon in die Nähe Jesu geführt hat (2,23–3,2), wahrhaft von Jesus Christus geprägt wird und in das Reich Gottes eingehen kann (3,1–13).

Der Frau am Jakobsbrunnen wird weder die Erinnerung an ihre bewegte Vergangenheit erspart noch das Urteil, dass der Garizim, der heilige Berg der Samariter, ein illegitimer Ersatz für Jerusalem ist; aber Jesus spricht der Frau zu, dass auch die Samariter, obwohl sie ihn in entscheidender Hinsicht nicht kennen, Gott anbeten, und er führt ihre samaritische Messias Hoffnung über sie selbst hinaus, indem er sich als Messias und „Retter der Welt“ offenbart (4,1–26).²⁷

Die Griechen, die in Jerusalem „Gott anbeten“ und „Jesus sehen“ wollen, müssen akzeptieren, dass Jesus sich ihnen entzieht, weil erst sein Weggang zum Vater (durch die Auferstehung) jenen Geist wirken lässt, der die Universalität der Christusverkündigung erlaubt – und damit jene Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ (4,23), als deren Vorschein die Wallfahrt der Gottesfürchtigen nach Jerusalem einleuchtet (12,20–36).

Selbst Marta muss ihre gut jüdische Hoffnung auf die allgemeine Totenerstehung am Jüngsten Tag transformieren, um zu verstehen, wie groß das Heil ist, das Jesus schon gegenwärtig vermittelt und ihr zueignet, indem er ihren Bruder Lazarus von den Toten erweckt (11,17–44).

Auch die Jünger sind bis zum Schluss nicht von den Krisen des Verstehens ausgenommen, gerade sie nicht. Die letzte Abschiedsrede widmet sich ihnen. Zwar glauben die Seinen, nun endlich Jesus so zu verstehen, wie er redet; sie glauben, ihn nicht mehr parabolisch, gleichnishaft, verschlüsselt, sondern offen reden zu hören; sie bekennen sogar ihren Glauben, dass er „von Gott gekommen“ sei. Aber dies hindert alles nicht, dass sie ihn im Stich lassen werden – und dass Jesus wieder eine neue Beziehung nach Ostern stiften muss.

Kennzeichen all dieser Gespräche Jesu ist, dass er nicht – wie Sokrates – maieutisch seine Partner durch geschicktes Intervenieren

²⁷ Treffliche Beobachtungen bei *F. Jung*, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39), Münster 2002, 293–303.

ren dazu bringt, selbst zu erkennen, worum es geht, sondern dass er ins Gespräch bringt, was nur er als der eschatologische Offenbarer des Vaters zu sagen vermag (1,18). Aber die radikale Kritik menschlicher Erkenntnismöglichkeit, die darin begründet liegt, zerstört nicht das seinen Adressaten Wichtige, sondern dekonstruiert und transzendiert es. Jesus deckt einerseits auf, worum es in jüdischer, samaritischer und griechischer Religiosität im Grunde geht, und andererseits spricht er den Menschen zu, wie Gott in eschatologischer Überfülle durch ihn das Heil vermittelt, auf das sie – nolens volens, noscens, innocens – immer schon aus waren.

Die Schwierigkeit, Jesus so zu verstehen, wie er (nach johanneischem Verständnis) wirklich ist, resultiert aus der Überfülle des Heiles, das Gott durch ihn vermittelt. Es ist schier unglaublich, dass über alle Maßen wahr wird, worauf die Schöpfung von allem Anfang an angelegt war (1,1ff) und was das Sehen und Trachten aller Geschöpfe ist, was aber durch die Macht der Sünde sogar bei den Juden niedergehalten worden war und nun doch Realität wird. Die entscheidende Frage ist also die, ob die Welt tatsächlich Gott so viel wert ist, dass er ihr aus Liebe seinen eingeborenen Sohn gibt, um sie retten (3,16). Anders formuliert: Kann es wahr sein, dass in Jesus Gottes ewiges Wort Fleisch geworden ist und „unter uns gewohnt“ hat (1,14)? Kann es wahr sein, dass Jesus das ewige Leben in der vollendeten Gegenwart Gottes verheißt und vermittelt?

Die Schwierigkeiten, diese Frage zu bejahen, dürfen nach Johannes in keiner Weise moralisiert werden. Nur dadurch, dass die Widersprüche in voller Größe aufgedeckt werden, lassen sie sich durch reine Liebe überwinden. Am größten sind nach Johannes die Widerstände bei denen, die Gott am besten kennen: bei den Juden. Deshalb hat Johannes die Zugehörigkeit Jesu zu den Juden und sein Sterben für dieses Volk christologisch besonders betont, stärker als die Synoptiker.

(2) Österliche Krisen und Zugänge

Das johanneische Osterevangelium verschweigt nicht, wie schwer es ist, an Jesu Auferstehung zu glauben. Thomas ist derjenige, der aller Christen Zweifel personifiziert. Thomas teilt nicht den modernen Vorbehalt, ob es überhaupt eine Auferstehung von den Toten geben könne, sondern den im Frühjudentum konsequent gehegten Zweifel, dass der Gekreuzigte ein Auferstandener und dass Jesus von Nazareth der messianische Gottessohn sein könne (20,24–29). Die Ostergeschichte mit Thomas wird von Johannes

nicht so erzählt, dass sie einmal passiert und dann erledigt wäre; der Evangelist sagt vielmehr, dass sich der österliche Glaube an die Gottessohnschaft Jesu typisch auf die von Thomas repräsentierte Weise konstituiert, je neu auch in der Kirche und in den Christenmenschen. Der radikale Zweifel ist nicht aus der Welt zu schaffen; aber ungleich stärker noch ist die rückhaltlose Hingabe Jesu an die Zweifler; sie ist von solcher Intensität, dass der Zweifel (früher oder später) in Glaube verwandelt wird – wovon im Johannesevangelium lesen können, die „nicht sehen und doch glauben“, d. h. zum Glauben berufen sind (20,29; cf. 20,30f).

Das Johannesevangelium zeigt aber auch, dass erst im Lichte der Auferstehung vieles verstanden werden kann, wovon Jesus gesprochen hat. Das Markusevangelium hat immer wieder betont, dass (selbst) die Jünger Jesu bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen Wesentliches gar nicht oder nur halb begriffen haben (cf. Mk 8,14–21.32f; 9,6.11ff u.ö.). Das zielt nicht auf ein Konfliktfeld damaliger Kirchenpolitik.²⁸ Vielmehr arbeitet der älteste Evangelist das Versagen der Zwölf in der Passion auf und weist zugleich darauf hin, dass erst vom Kreuz und von der Auferstehung her der wahre Sinn der Verkündigung Jesu verstanden werden kann. Bei Johannes gibt es eine Parallele, die freilich weniger das vorösterliche Unverständnis als die überragende Einsicht der Osteroffenbarung akzentuiert.

Die Tempelaktion Jesu (2,13–22), von den Synoptikern als Auftakt der Passion, von Johannes als Auftakt des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem erzählt, wird von einer doppelten Erinnerungsnotiz strukturiert, die den Prozess des Verstehens markiert. Zuerst sagt Johannes, dass sich die Jünger, als Jesus die Händler aus dem Heiligtum vertrieben hat, „erinnerten, was geschrieben steht“ (2,17), dass der „Eifer“ für Gottes „Haus“ Jesus „verzehren“ werde (Ps 69,10). Über den Zeitpunkt verlautet nichts; aber das Vergangenheitsstempus legt die Annahme nahe, dass Johannes an die Aktion Jesu selbst denkt.²⁹ Den Jüngern geht – im Licht der Schrift – auf, dass es die Heiligkeit Jesu ist, sein Glaube an Gott, der ihn tun lässt, was prima facie ein Sakrileg ist, in Wahrheit aber die Voraussetzung für die Anbetung Gottes „im Geist und der

²⁸ M. Ebner erkennt sogar eine Attacke gegen den Gedanken apostolischer Sukzession: Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, in: BZ 44 (2000) 56–76.

²⁹ Anders freilich U. Schnelle (Joh 64), der von einem Erzählerkommentar spricht, und U. Wilckens (Joh 61), der sagt, es sei nicht ein „augenblicklicher ‚Einfall‘“ gemeint, sondern „der aktuelle Vollzug der ständigen Gegenwärtigkeit der Schrift“; warum dann aber der Aorist?

Wahrheit“ (4,23) schafft. Diese letzte, entscheidende Dimension leuchtet den Jüngern freilich, wie Johannes erzählt, nicht schon vor, sondern erst nach Ostern ein. Denn erst durch die Auferstehung können sie verstehen, dass Jesus an den „Tempel seines Leibes“ gedacht hat, als er vom Niederreißen und von der Wiedererrichtung „in drei Tagen“ gesprochen hat.

Eine vergleichbare Notiz findet sich in 12,16: Die Jünger verstehen erst nach der Erhöhung und Verherrlichung Jesu, dass sich beim Einzug Jesu in Jerusalem die „Schrift“ erfüllt (Jes 40,9; Sach 9,9); damit ist nicht nur das Halleluja, sondern auch das „Kreuzige ihn“ gemeint – und die Vollendung der Liebe Jesu in seinem Tod (13,1). Die Schrift lässt die Jünger verstehen, dass Jesu messianische Sendung gerade in seinem Leiden zur Vollendung kommt.

Selbst bei der Auffindung des leeren Grabes durch Petrus und den Lieblingsjünger schreibt Johannes, dass beide noch nicht gleich verstanden haben (sondern erst durch die Erscheinungen verstehen werden), dass die Schrift auf Jesu Auferstehung verweist (20,9).

Die Szenen haben paradigmatische Bedeutung für das öffentliche Wirken, die Passion und die Auferstehung, also prinzipielle Bedeutung für das ganze Heilswerk Jesu.³⁰ Worum es dem irdischen Jesus gegangen ist und was sein Tod bedeutet, kann erst durch die Auferstehung erkannt werden, die entscheidend darauf zielt, den Glauben an die Heilssendung Jesu von Nazareth zu begründen. Umgekehrt ist es die Sendungs- und Leidensgeschichte des Inkarnierten, die überhaupt erst die Voraussetzung schafft, die Heilsbedeutung der Auferstehung und Erhöhung Jesu zu verstehen. Den Schlüssel bietet die Gabe des Parakleten, den Jesus in den Abschiedsreden verheißt.

c) Die johanneische Erinnerung an Jesus

Nach Johannes hat keiner den irdischen Jesus verstanden, wer ihn nicht als den inkarnierten und am Kreuz erhöhten Gottessohn sieht. Denn nur dann, wenn durch die Präexistenz- und Erhöhungschristologie definitiv klar ist, dass Gott sich durch Jesus selbst offenbart, kann das, was Jesus sagt und wirkt, mehr als ein weiser Ratsschlag, eine freundliche Aufmunterung und ein großes Versprechen sein, sondern das, was es nach der gesamten Auffassung des Urchris-

³⁰ Herausgestellt von J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 54f.

tentums ist: Gottes eschatologische Freudenbotschaft, die Jesus in seinem Leben und Sterben verkörpert (6,63).³¹

(1) Die Perspektive des Pneumas

Die literarische Technik, derer Johannes sich bedient, um dies herauszuarbeiten, hat er im (ursprünglichen) Epilog seines Werkes selbst benannt (20,30f).³² Einerseits hat er ausgewählt, andererseits stilisiert. Beides dient dazu, den Glauben an die Messianität und Gottessohnschaft Jesu neu zu begründen. Beides birgt die Gefahr der Verfälschung, beides ist aber nicht eine Besonderheit des Johannes, sondern ein unabdingbarer Grundzug jeder Traditionsbildung und jeder Geschichtsschreibung. Der Vierte Evangelist sagt nur offen, was er getan hat und weshalb.³³ Weggelassen hat er vieles, was nicht die Messianität und Gottessohnschaft Jesu so deutlich konturiert, wie er sie von Ostern her gesehen hat. Was er aber von Jesus berichtet, erzählt er so, dass eben dieses messianische und soteriologische Potential deutlich wird, an dem die Vermittlung des ewigen Lebens hängt. Deshalb zeigt Joh 20,30f beides: dass die Geschichte Jesu für Johannes von grundlegender Bedeutung ist, dass aber diese Bedeutung nur dann einleuchtet, wenn man sie in den von Jesus selbst beschriebenen Kontext des eschatologisch handelnden Gottes stellt, der sich seinerseits durch eben diese Geschichte, durch Jesu Wort und Tat, durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung als er selbst offenbart.

Gleichzeitig lässt Johannes keinen Zweifel, was ihn zu dem literarischen Verfahren berechtigt, das er in theologischer Absicht wählt. Entscheidend ist, dass der Geist-Paraklet das Gedächtnis

³¹ In den synoptischen Evangelien fehlt zwar die Präexistenzchristologie, nicht aber die Theologie der Auferweckung und Erhöhung Jesu. Dass die Präexistenzchristologie nicht (explizit) begegnet, zeigt eine Grenze synoptischer Christologie. Wenn auch in neuester Exegese die Taufszene (Mk 1,9ff) – unbeschadet des theologiegeschichtlichen Anachronismus – adoptianisch gedeutet wird, demonstriert dies die christologischen Unsicherheiten, die aus der Fehlstelle folgen. Die Synoptiker stellen den – von Johannes präexistenzchristologisch justierten – Sendungsgedanken in den Mittelpunkt. Deshalb markiert die Taufe nicht den Zeitpunkt, an dem Jesus Sohn Gottes wird, sondern die Berufung erfährt, als Gottessohn die Gottesherrschaft zu verkündigen.

³² Cf. *Th. Söding*, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: K. Backhaus – F.G. Untergaßmair (ed.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 343–371.

³³ Bei den Synoptikern wird dies nicht wesentlich anders gewesen sein. Lukas (1,1–4) betont zwar seine Sammeltätigkeit, die den Historiker ziert, macht aber auch ganz klar, dass er das Ziel seiner Jesusgeschichte in der Begründung der Zuverlässigkeit christlicher Katechese am Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit sieht.

Jesu stiftet.³⁴ Er wird nach Jesu Verheißung die Jünger „alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26). Johannes setzt den vollen Sinn des biblischen Gedenkens voraus. Er ist durchgehend theozentrisch bestimmt, weil die Zeit in Gottes Händen liegt und nach neutestamentlichem Grundverständnis durch die heilsdramatische Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung konstituiert wird. Erinnerung bedeutet deshalb auf der einen Seite immer Imagination des Vergangenen durch die gegenwärtige Generation – aber allein nicht im Maße der Konzentration, zu der sie fähig ist, sondern grundlegend im Maße, wie Gott das Gedächtnis seiner Taten stiftet. Deshalb redet Jesus nach Johannes vom Geist als Subjekt des Gedenkens und zeigt damit gleichzeitig auf, dass und wie es Gott ist, der gerade dadurch als er selbst handelt, dass er die Glaubenden zu Handelnden macht. Auf der anderen Seite bedeutet Erinnerung Vergegenwärtigung des Vergangenen, und zwar nicht nur in dem Sinn, dass den Späteren wieder aufgeht, was früher passiert war (und im Grund nie vergangen war, weil es immer noch wirkt), sondern in dem Sinn, dass es sich so, wie es sich in Gottes Augen darstellt, als der alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, alle Zeit und Ewigkeit bestimmender Faktor realisiert. Deshalb sagt Jesus, dass der Geist in eschatologischer Gegenwart „bei“ und „in“ seinen Jüngern sein wird (14,16f).

³⁴ Speziell zu ihm cf. *H. Schlier*, Zum Begriff des Parakleten nach dem Johannesevangelium, in: id., Besinnung auf das Neue Testament. Gesammelte Aufsätze II, Freiburg – Basel – Wien 1964, 264–271; *G. Bornkamm*, Der Paraklet im Johannesevangelium, in: id., Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze 3, München 1968, 68–89; *F. Mußner*, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, in: id., Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 146–158; *R.E. Brown*, The Paraclete in the Fourth Gospel, in: NTS 13 (1967/68) 113–132; *U.B. Müller*, Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, in: ZThK 71 (1974) 31–77; *F. Porsch*, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (FTS 6), Frankfurt/M. 1974; *U. Wilckens*, Der Paraklet und die Kirche, in: D. Lührmann – G. Strecker (ed.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 185–203; *Ch. Dietzfelbinger*, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985) 389–408; *M. Hasitschka*, Die Parakletworte im Johannesevangelium. Versuch einer Auslegung in synchroner Textbetrachtung, in: SNTU 18 (1993) 97–112; *A. Dettwiler*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 181–189; *H.-Chr. Kammler*, Jesus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius – id., Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, 87–190; *Ch. Dietzfelbinger*, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997, 202–226; *id.*, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985) 398–408.

(2) Die Christologie der Anamnese

Beide Aspekte der biblischen Anamnese bedenkt Johannes unter den Bedingungen des Auferstehungsglaubens. Das Gedächtnis Jesu steht im Kontext seiner Präexistenz und Inkarnation, seines Kreuzestodes und seiner Erhöhung. Das existentielle Erschrecken der Jünger über seinen Tod ist so wenig vergessen wie die Zusage, die Jesus macht, sein Kreuzestod sei die Voraussetzung und proleptische Verwirklichung ewigen Lebens (14,1ff). Der Geist ist es, der diesen Zusammenhang erschließt. Deshalb heißt er „Geist der Wahrheit“ (14,17; 15,26; 16,13). Es ist der Geist, der die Geschichte in den Kontext der Inkarnation und der Auferstehung stellt und sie dadurch als eschatologisches Heilereignis in den Blick treten lässt, das an der Gottessohnschaft Jesu hängt. Nach 14,20 wird der Geist die Jünger die wechselseitige Immanenz des Vaters und des Sohnes erkennen lassen, die Wesenseinheit und Wirkgemeinschaft bedeutet³⁵; nach 15,26f befähigt er sie zu einem Zeugnis für Jesus, das von tiefem Verstehen geprägt ist, nach 16,8–11 offenbart er, was „Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ ist; um die Sünde auszuschalten und der Gerechtigkeit zum Sieg über das Böse zu verhelfen.

Das Gedächtnis Jesu ist aber nicht nur inhaltlich durch die Auferstehung geprägt. Es ist seinerseits eine Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen. Deshalb heißt es (vermutlich in der Johanneschule) über den Parakleten, dass der Auferstandene ihn sendet (16,7; cf. 15,26) und dass er „von dem nimmt ... und verkündet“, was Jesu ist (16,14f), also seine Botschaft, seinen Heildienst und seine Liebe zum Vater ausmacht. Der Auferstandene vergegenwärtigt sich in der Heilsbedeutung seiner Sendung auf vielfache Weise. Durch den Geist geschieht dies grundlegend dadurch, dass er den Jüngern das Verstehen der Sendung Jesu, einschließlich seines skandalösen Kreuzestodes und seiner unglaublichen Auferstehung, schenkt (14,16f.26) und sie dann – ein Akzent der Johanneschule, die das Evangelium fortschreibt – zum Zeugnis befähigt (15,26f). Dieses Zeugnis, das auf verständigem Glauben beruht, stärkt die Gemeinschaft der Glaubenden, deren Einheit in der Einheit des Sohnes mit dem Vater begründet ist (Joh 17). Im Rahmen dieses Zeugnisses spielt auch das „Buch“ des Johannes seine Rolle. Es hat eine essentielle, aber subsidiäre Funktion in den nachösterlichen Prozessen der Glaubensvermittlung und Kirchenbildung. Es ist nicht das lebendige Glaubenszeugnis selbst, in dem Jesus Chris-

³⁵ Cf. dazu grundlegend *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21); Freiburg – Basel – Wien 2000.

tus sich vergegenwärtigt. Sondern es ist einerseits der literarische Niederschlag des geistgewirkten Zeugnisses, in dem sich der Aufgestandene selbst vergegenwärtigt. Andererseits richtet es sich an diejenigen, die „nicht sehen und doch glauben“ sollen (20,29), indem es ihnen als Medium dient, das Gedächtnis Jesu so zu schärfen, dass seine Geschichte als die des menschengewordenen und von den Toten auferstandenen Gottessohnes erzählt werden kann, in der alles Heil der Welt beschlossen liegt.

Die johanneische Pneumatologie der Anamnesis Jesu begründet die Voraussetzungen kanonischer Rezeption. Wo das Wirken des Geistes als Lehrer, Beistand und Anwalt wahrgenommen wird, der das Gedächtnis Jesu in der Horizont der Verheißung ewigen Lebens stellt und aus der Meditation der Person und Botschaft Jesu auf die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn schließt, ist die Anerkennung des Vierten Evangeliums als kanonisches Evangelium vorgezeichnet, als das es sich – der Sache nach – selbst zur Sprache bringt. Die Kanonisierung des Johannesevangeliums geht der Etablierung des christologischen Dogmas voraus, stimmt aber mit der theologischen Entwicklung überein, die zu ihm geführt hat, und hat sie selbst maßgeblich angestoßen.

Die johanneische Vorstellung der Anamnesis wirft aber auch, auf die gegenwärtige Jesusforschung bezogen, eine doppelte Frage auf: Wie groß ist, mit modernen Augen betrachtet, die historische Substanz des Evangeliums? Und wie stark vermag die johanneische Christologie die historische Rückfrage hermeneutisch zu orientieren?

d) Die historische Substanz der johanneischen Jesusgeschichte

Weil Johannes in seinem Evangelium erhebliche „synoptische“ Kenntnisse voraussetzt, sieht er sich weder isoliert oder in einer hermeneutischen Monopolstellung, sondern im Kontext synoptischer Jesustraditionen. Das ist bei der historischen Rückfrage zu berücksichtigen. Es wäre, aus johanneischer Sicht, verfehlt, eine Alternative zwischen den Synoptikern und Johannes anzunehmen. Es wäre auch verfehlt, einen Primat des Johannes zu behaupten. Dem Vierten Evangelium angemessen scheint hingegen die Frage, ob die Basileiathologie der Synoptiker mit ihrem Schwerpunkt auf dem galiläischen Wirken und der Jerusalemer Passion bereits das ganze Bild des geschichtlichen Jesus abdeckt oder doch in wesentlichen Teilen korrigiert, ergänzt und vertieft werden muss.

Von Johannes aus ist ein Gefälle zu erkennen, das auch die historische Forschung zu berücksichtigen hat. Es führt – nicht in jedem

Detail, aber im Wesentlichen – von der synoptischen zur johan-
neischen Darstellung. Mit Johannes das Gewicht der Reich-Gottes-
Botschaft Jesu zu relativieren, ist wenig aussichtsreich, da der Vierte
Evangelist sie zugrundelegt und transformiert. In den wesentlichen
Aspekten teilt Johannes Grundelemente synoptischer Christologie³⁶:
die Gottessohnschaft, die essentielle Zusammengehörigkeit
von vollmächtigem Wirken, Passion und Auferstehung, die Prokla-
mation des Evangeliums in Wort und Tat. All dies ist freilich gegen-
über den Synoptikern nicht unerheblich weiterentwickelt. Der wesent-
liche Faktor ist die Präexistenz- und Inkarnationstheologie. Durch
sie wird nicht nur die Theologie der Sendung Jesu und der Offenbar-
ung des Vaters, für die es deutliche Parallelen bei den Synoptikern
gibt, stark ausgebaut. Es wird gleichfalls eine neue Sicht auf die
Passion Jesu ermöglicht: Während auch nach den Synoptikern
Jesus im prophetischen Wissen um seinen gewaltsamen Tod und
um seine Auferstehung (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff) den Kreuzweg geht³⁷,
hat Johannes einerseits die Hoheit auch des leidenden Jesus, ander-
erseits aber – durch den Kontrast – die Erniedrigung des Gottessohn-
nes noch stärker betont (19,1–8); während nach den Synoptikern
Jesus in Gethsemane ernsthaft um die Verschonung vor dem Leiden
gebetet hat, um dann doch seinen eigenen Willen dem Gottes unter-
zuordnen (Mk 14,32–42), nimmt Johannes dieses Ergebnis vorweg:
Ohne die tiefe Erschütterung Jesu zu verschweigen (12,27) und ohne
seine Frage zu übergehen, ob er „den Kelch, den mir der Vater ge-
geben hat, nicht trinken“ solle (18,11), erzählt doch der Vierte Evan-
gelist, Jesus wisse schon, dass Gott seine Bitte auf genaue die Weise
erhören werde, die seinem Heilswillen entspreche: dass er nämlich
seinen „Namen“ durch Jesu Tod und Auferstehung verherrlicht
(Joh 12,28).

³⁶ Eine auffällige Differenz liegt im Täuferbild. Während die Synoptiker – mit einem
Jesuswort – den Täufer mit dem wiederkommenden Elija als Vorläufer des Messias
identifizieren (Mk 9,9ff), weist dieser selbst nach Johannes die Prädikation zurück
(Joh 1,21). Dies ist schwerlich eine Abwertung des Täufers; er ist ja „Stimme eines
Rufers in der Wüste“ (1,23), er ist „von Gott gesandt“ (1,6; cf. 3,28); er ist „Freund
des Bräutigams“ (3,29); er ist ein „Leuchter, der brennt und scheidet“ (5,35); er ist
„nicht selbst das Licht, sondern Zeuge für das Licht“ (1,8). Ist das nicht „mehr“ als
Elija und „Prophet“? Wie weit ab liegt Lk 7,28 par. Mt 11,11?

³⁷ Die Synoptiker haben – durch Auswahl und Stilisierung – akzentuiert, was auch
vom „historischen“ Jesus als sehr wahrscheinlich gelten darf: dass er – wenigstens ge-
gen Ende seines Wirkens – den gewaltsamen Tod des Propheten (Mk 12,1–12) als
wahrscheinlich angesehen hat und nicht nur als Preis für die Authentizität seiner Sen-
dung, sondern – in der Hoffnung auf seine Auferstehung (Mk 14,25) – als Kulminati-
on seiner Heilssendung und deshalb selbst als heilstiftend angesehen hat, was sich mit
Hilfe der Kategorie des stellvertretenden Sühnetodes von Jes 53 am klarsten aus-
sagen ließ (Mk 10,45 par. Mt; Mk 14,22ff par.).

In seinem Evangelium arbeitet Johannes durch die literarische Stilisierung heraus, was auch nach den Synoptikern von Anfang an zur Debatte steht, wenn Jesus in Gottes Namen Sünden vergibt, Arme selig preist, Kranke heilt, Gleichnisse erzählt, Dämonen austreibt, Jünger beruft und am Kreuz stirbt. Schon Markus spricht im Blick auf das Wirken und die Person Jesu vom Vorwurf der „Blasphemie“ (Mk 2,7; 14,62f); Johannes modifiziert und pointiert diesen Vorwurf, indem er ihn auf die vorgebliche Beanspruchung gottgleicher Würde fokussiert (Joh 5,18; 10,33; 19,7). Er hat die Souveränität, dem jüdischen Einwand gegen Jesu Messianität so breiten Raum zu geben³⁸, weil er sicher ist, dass ihm die Christologie des Prologes die Möglichkeit einer – im Kontext des christlichen Glaubens – Antwort gibt: Nicht Jesus maßt sich die Ehre Gottes an, sondern Gottes Sohn ist Mensch geworden in Jesus.³⁹ Nach Johannes haben die jüdischen Kritiker Jesu genau verstanden, was zur Debatte steht. Man wird dem Vierten Evangelisten zugestehen müssen, dass er die geschichtlichen und theologischen Dimensionen des Streits im Modus der Radikalisierung genau herausgearbeitet hat, auch wenn er nicht historische Original-Dialoge aufgezeichnet hat und in den jüdisch-christlichen Kontroversen der nachösterlichen Zeit vieles erst klar geworden ist, was von Anfang an zur Debatte stand. Durch Stilisierung und Dramatisierung macht er Jesus in den Implikationen seiner ureigenen Sendung kenntlich.

Was die erzählte Geschichte anbelangt, scheint Johannes an einer Stelle die Synoptiker zu korrigieren⁴⁰: bei der Notiz, dass Jesus eine Zeitlang parallel mit Johannes dem Täufer gewirkt habe (3,22f). Vermutlich liegt der Vierte Evangelist hier richtig.⁴¹ An anderen Stellen finden sich stillschweigend Darstellungen, die von den Synoptikern abweichen⁴²: Auch Jesus habe – sei es durch seine Jünger – getauft (4,1f); er sei nicht nur einmal, sondern viermal in Jerusalem gewesen und habe nicht nur ein Jahr, sondern zwei bis drei Jahre öffentlich gewirkt; er habe schon zu Beginn seines Wir-

³⁸ Während die synoptischen Streitgespräche regelmäßig so aufgebaut sind, dass mit einer treffenden Antwort Jesu alles entschieden ist, lässt Johannes die Gegner Jesu insistieren – nicht weil er meinte, sie könnten recht haben, sondern weil der Widerspruch, den sie artikulieren, die Sache Jesu klarer werden lässt.

³⁹ Cf. *Th. Söding*, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f), in: ZNW 31 (2002) 177–199.

⁴⁰ Zu stark verallgemeinert von *W. Vogler*, Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition, in: Berliner Theologische Zeitschrift 16 (1999) 41–58.

⁴¹ Die Q-Tradition Mt 11,2–19 par. weist in dieselbe Richtung. Mk 1,14 schematisiert hingegen.

⁴² *J. Frey* sieht allerdings in seinem Beitrag in diesem Band (o. S. 60–118) weit härtere Widersprüche.

kens den Tempel ausgetrieben; er habe auch Samarien einen Besuch abgestattet; er sei nicht am Passahfest selbst, sondern am „Rüsttag“ umgebracht worden; Maria Magdalena habe als erste den Auferstandenen gesehen.⁴³ In den meisten Fällen gibt es, vorsichtig ausgedrückt, gute Argumente, Johannes zu folgen.⁴⁴ Es spricht nichts dagegen, die Wunder von Betesda und Schiloach mit ins historische Kalkül zu ziehen, nichts entscheidendes gegen ein Wirken Jesu in Samarien⁴⁵, wenig gegen eine (direkte oder indirekte) Tauffätigkeit, viel für die johanneische Passionschronologie und die Jerusalemer Protepiphanie vor Maria Magdalena. Ob in der Datierung der Tempelaktion Johannes oder die Synoptiker vorzuziehen sind, muss neu diskutiert werden.⁴⁶

Es bleibt dabei, dass den Synoptikern ein Primat in der Rekonstruktion der Verkündigung Jesu zukommt. Aber es fällt auf, dass sich im Johannesevangelium Perikopen vor allem aus Jerusalem und Judäa finden, die mit ebenso so viel Recht auf signifikante Episoden des Wirkens Jesu zurückgeführt werden können wie viele synoptische. Die historisch-kritische Exegese lag nicht falsch, die stilistischen und theologischen Besonderheiten des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern abzugrenzen. Sie hat die „johanneische Sehweise“⁴⁷ und die johanneische Stilistik⁴⁸ herausgearbeitet. Das bewahrt vor einer historistischen

⁴³ Ein Widerspruch besteht noch darin, dass der Vater Petri nach Joh 1,42 und 21,15ff Johannes, nach Mt 16,17 aber Jona heißt – oder zielt Bariona nicht auf den leiblichen Vater?

⁴⁴ Die Diskussionslinie über Widersprüche zwischen den Evangelien verläuft in der Alten Kirche nicht entlang der Grenze zwischen den Synoptikern und Johannes, sondern quer zu allen Evangelien; cf. *H. Merkel*, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin (WUNT 13), Tübingen 1971; *id.*, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche (Traditio Christiana 3), Bern u. a. 1978.

⁴⁵ Die lukanische Sondertradition 9,51–56 weist in diese Richtung; Mt 15,24 spricht nur von den Jüngern, Mt 10,6 schließt ein Wirken Jesu in Samarien – zumal nach dem Ausgang der Streitgespräche – nicht aus.

⁴⁶ Dass die synoptische Variante große Plausibilität hat, weil sie einen Anlass für den Prozess liefert (Mk 11,18 par. Lk 19,47), fällt stark ins Gewicht, zumal nach Markus und Matthäus (anders als nach Lukas) ein Tempelwort Jesu (Mk 145,58 par. Mt 26,61) eine – allerdings etwas unklar bleibende – Rolle im Synhedralprozess spielt. Vor Pilatus aber ist vom Tempel nicht die Rede. Umgekehrt klingt die johanneische Darstellung, weshalb der Hohepriester Jesus zu Tode bringen wollte (11,47–54), sehr plausibel. Das synoptische Tableau könnte sich auch durch die Reduktion der Geschichte Jesu auf ein Jahr ergeben haben.

⁴⁷ Cf. *F. Mußner*, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg – Basel – Wien 1965.

⁴⁸ Cf. (mit dem Interesse, die literarische Einheitlichkeit nachzuweisen) *E. Ruckstuhl – P. Dschulnigg*, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium (NTOA 17), Freiburg/Schw. – Göttingen 1991.

Naivität, als ob der Vierte Evangelist nicht seine Gestaltungsprinzipien der Selektion und anamnetischen Interpretation selbst genannt hätte (20,30f). Aber die historisch-kritische Exegese hat in der Erzählüberlieferung, auf die johanneische Christologie (und die angenommene Semeia-Quelle) fixiert, die Verwurzelung in ältester Tradition – besonders jüdischer und Jerusalemer Herkunft – übersehen; und sie hat in der Wortüberlieferung, auf die Hypothese eines unmessianischen Wirkens Jesu und auf die Suche nach ipsissima verba fixiert, kaum Kritik gegenüber der Ausgrenzung vieler johanneischer Logien⁴⁹ und kaum ein methodisches Instrumentarium für die Analyse der johanneischen Transformationsprozesse entwickelt⁵⁰.

e) Die johanneische Hermeneutik und die Rückfrage nach Jesus

Die Methodendiskussion der Rückfrage nach Jesus konzentriert sich auf die Kriterienfrage. Von Johannes aus betrachtet, muss die Debatte aber tiefer ansetzen. Der Evangelist betont die Kraft des Erinnerns. Er schaut auf die Subjekte, die ein geschichtliches Gedächtnis entwickeln. Aber er handelt vor allem vom Geist Gottes, der das Gedächtnis Jesu stiftet, schärft und lebendig erhält. Deshalb führt die johanneische Anamnese nicht zum Triumph des Subjektivismus oder Kollektivismus. Das Spannungsfeld zwischen Geschehen und Gedächtnis bleibt aufgebaut. Was geschehen ist, wird nicht nur zum Gegenstand des Gedächtnisses, sondern ruft das Gedenken selbst hervor.⁵¹ Dies ist die zwingende

⁴⁹ Es ist hier nicht der Platz, eine Diskussionsführung zu führen. Anderswo habe ich, ohne den Bestand auch nur annähernd erschöpfen zu wollen, Joh 3,3.5.6.20f; 5,22.24.28f; 5,43 (cf. Mt 24,5); 6,63; 7,16.37b; 8,34.51; 12,26a; 13,34; 14,15 genannt: Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik, in: Ephemerides Theologicae Lovaniensis 78 (2002) 318–355, Anm. 123.

⁵⁰ M. Theobald versucht es mit den Methoden der Literar- und Traditionsanalyse, die in der Synoptikerexegese entwickelt worden sind und dort mit der Redaktionskritik einen gewissen Abschluss gefunden haben: Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg – Basel – Wien 2002. Erforderlich wäre aber eine methodenkritische Besinnung, in welchem Maße dieses Verfahren, das bei den Synoptikern in eine Krise geraten ist, auch bei Johannes Anwendung finden kann. Die Ergebnisse, zu denen Theobald gelangt, sind bei aller exegetischen Meisterschaft einerseits von zu vielen Zusatzannahmen bestimmt, die nicht aus der Analyse hergeleitet, sondern aufgrund bestimmter Überzeugungen vom Verlauf der Theologiegeschichte gemacht werden, und andererseits auf ein zu kleines Textspektrum festgelegt; es müssten weit mehr Jesusworte in Kalkül gezogen werden.

⁵¹ Hier knüpft Augustinus an, wenn ihm die *memoria* selbst als das eigentlich Christliche im Prozess des Erinnerns gilt (conf. X 11,18; 13,20; 17,26–25,36).

Konsequenz des Auferstehungsglaubens, die Johannes besonders klar gesehen hat. Dann aber kommt im Gedenken derer, die sich vom Geist leiten lassen, die Wahrheit des Geschehens zum Ausdruck. Gleichzeitig wird klar, dass sich diejenigen an Jesus richtig erinnern, die sich auf den Weg der Nachfolge gemacht haben und in der Gemeinschaft der Kirche leben.

Genau an dieser Stelle bricht die Frage der Moderne nach dem auf, was wirklich gewesen ist oder nur behauptet wird. Zwar ist der Historismus seinerseits historisch geworden⁵², aber deshalb ist das Ethos historischer Forschung, Geschichte zu schreiben, nicht obsolet⁵³. Zwar ist der früher erhobene Anspruch reiner Objektivität (gegenüber dogmatischer Voreingenommenheit) hermeneutisch naiv⁵⁴, aber deshalb noch nicht der Subjektivität Tür und Tor geöffnet⁵⁵. Zwar hat der Konstruktivismus in die Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft Einzug gehalten, sodass die Grenzen zur Fiktion fließend zu werden scheinen⁵⁶; aber wenn erfreulich klar wird, dass ein „Faktum“ als solches je nur im Medium des Bewusstseins eines Menschen wahrgenommen werden kann, immer von seinem Weltbild, seinen Voraussetzungen und Vorurteilen abhängig, ist damit doch noch nicht das Geschehen in einen Bewusstseinsprozess aufgelöst.⁵⁷ Was ein unbeteiligter Zeuge, ein desinteressierter Passant, ein zufälliger Zaungast von Jesus hat (oder hätte) wahrnehmen können, ist christologisch nicht irrelevant, wenn anders Gottes Wort „Fleisch“ geworden ist. Johannes gibt der Wahrnehmungsperspektive derer, die unversehens in die Geschichte Jesu verwickelt werden, Raum – nicht ohne Kritik, aber voller Aufmerksamkeit: Das Staunen der Anwesenden über Jesu „Zeichen“ führt zu einem Wunderglauben, der einen Zugang zu Jesus öffnet, auch wenn er noch die kritische Probe seiner Tiefe vor sich hat (cf. 2,23ff). Der Vierte Evangelist gibt sogar der Perspektive der erklärten Gegner Jesu Raum (weit mehr als die Synoptiker), weil er zu der Überzeugung gelangt, dass gerade durch den theologischen Widerspruch, der in Gottes Namen eingelegt wird, das Eigentliche der Botschaft und Bedeutung Jesu herauskommt.

⁵² Cf. *F. Jaeger – J. Rüsen*, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

⁵³ Cf. *K.-G. Faber*, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München ³1974 (1971), 128–146.

⁵⁴ Cf. *P. Ricœur*, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1985; *id.*, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2000.

⁵⁵ Cf. *Th. Nipperdey*, *Kann Geschichte objektiv sein?* (1979), in: *id.*, *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays* (dtv 11172), Hamburg 1990, 264–283.

⁵⁶ Cf. *Chr. Lorenz*, *Konstruktion der Vergangenheit*, Köln – Weimar 1997

⁵⁷ Theologiegeschichtlich sollten die Aporien des Nominalismus warnen, dem Positivismus einen harten Konstruktivismus entgegenzusetzen.

Allerdings hält Johannes dafür, dass die volle geschichtliche Wahrheit nur denen vor Augen tritt, die glauben. Auch deren Bild hat blinde Flecken. Aber als Glaubende nehmen sie die Geschichte als Wirkraum Gottes wahr, des Schöpfers und Erlösers; nur so haben sie die Möglichkeit, Jesus so zu sehen, wie er selbst sich gesehen und gezeigt hat. Deshalb sind bei Johannes Glauben, Sehen und Erkennen zuinnerst miteinander verbunden.

Johannes erlaubt gerade mit dieser Hermeneutik der Erinnerung ein neues Gespräch der Exegese mit einer Historik, die erkennt, dass die Perspektive des unbeteiligten Augenzeugen in nichts gegenüber der eines engagiert Beteiligten und ebenso der eines interessiert wie informiert Nachgeborenen privilegiert ist, sofern es um die (bleibende) Bedeutung des Geschehens geht.⁵⁸ Johannes bietet aber mit seiner Inkarnations- und Paschachristologie einen Stein des Anstoßes für solche Spielarten des Konstruktivismus, die das Geschehene in die kreative Imagination des Betrachters aufzulösen im Begriff stehen⁵⁹ (und im Falle der Christologie einer hermeneutischen Ekklesiozentrik Vorschub leisteten). Für die Christologie ist nicht nur von entscheidender Bedeutung, dass Jesus im Fleisch gekommen ist, sondern auch wie er gelebt hat und gestorben ist. In dem der Vierte Evangelist dies auf den letzten christologischen Grund zurückführt, liefert er den entscheidenden Beitrag, die theologische Grundbedeutung des Menschseins und der Geschichte Jesu festzuschreiben⁶⁰. Damit sichert er endgültig den kanonischen Rang aller Evangelien, und zwar nicht durch einen Autoritätsbeweis, sondern durch den sachlichen Aufweis aus dem Grund des Christusgeschehens. In den Auseinandersetzungen mit der Gnosis

⁵⁸ Cf. *H.-J. Goertz*, Umgang mit Geschichte, Reinbek 1995; *id.*, Unsichere Geschichte, Stuttgart 2001; *J. Rösen*, Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln – Weimar – Wien 2001. – Impulse für den Dialog mit der Exegese nimmt auf *E. Reimuth*, Neutestamentliche Historik. Probleme und Perspektiven (Forum Theologische Literaturzeitung), Leipzig 2003.

⁵⁹ Die Gefahr ist allerdings virulent nur in der radikalen Version von *Paul Watzlawick*; cf. *S.J. Schmidt* (ed.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/Main ¹1991 (¹1987). Weit moderater ist der Konstruktivismus bei *P. Berger – Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main ¹⁶1999 (¹1969). In dieser Form wird er auch (gegenwärtig zunehmend) mit Gewinn von Exegeten rezipiert; cf. *P. Lampe*, Wissenssoziologische Annäherungen an das Neue Testament, in: NTS 43 (1997) 347–366. Allerdings bleibt dann die Frage, welchen Status die „Fakten“ für die „Konstruktion“ haben, offen.

⁶⁰ Ihm zur Seite steht der Hebräerbrief, der gleichfalls präexistenz- und inkarnationschristologisch ansetzt, um von dorthin das wahre Menschsein Jesu im soteriologischen Kern des Evangeliums zu markieren; cf. *K. Backhaus*, „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: R. Laufen (ed.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 95–114.

und dem Dokerismus, mit Markion und Arius hat sich die johanneische Hermeneutik der Christologie glänzend bewährt.

Freilich setzt sich Johannes mit seinem christologischen Plädoyer für die Geschichte Jesu unter den Bedingungen der Neuzeit in voller Härte der historischen Kritik aus. Das kann freilich für ein Evangelium, das im ersten Satz vom Logos spricht, kein unüberwindliches Problem sein – und ist es auch nicht, wenn der subkutane Deismus der historischen Bibelkritik klassischer Prägung mit der Biblischen und nicht zuletzt der johanneischen Theologie kritisiert und damit das historische Denken zu sich selbst gebracht wird. Im Ergebnis einer Debatte, die zu großen Teilen erst noch geführt werden muss, könnte stehen, dass Johannes nicht angetreten ist, den genauen Wortlaut jesuanischer Reden und Gespräche zu protokollieren. Freilich ist auch festzuhalten, dass man Johannes, der so stark das Fleischliche, Materielle, Irdische, Geschichtliche betont⁶¹, nicht gröber missverstehen könnte, als wenn man seine Jesusgeschichten als Legenden oder gar als Symbolismen interpretierte. Einige Schritte näher zur geschichtlichen Substanz des Vierten Evangeliums führt es, wenn die Kriterien antiker Biographie und Historiographie Geltung erlangen. *Thukydides* (22) betont die Augenzeugenschaft, die Johannes gleichfalls mit Pathos einklagt (19,35); wenn die Exegese dies immer wieder bezweifelt, folgt sie mehr den Plausibilitäten der Forschungsgeschichte als der Logik der Texte.⁶² *Thukydides* nimmt sich aber in seiner Darstellung durchaus die Freiheit, auf der Basis des Überlieferten die Protagonisten so reden zu lassen, wie sie in ihrer Lage hätten sprechen müssen, „in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten“ (22). Diese Freiheit haben sich auch die Synoptiker genommen; Johannes hat es allem Anschein nach in höherem Maße getan – aber auf der Basis realen Geschehens, immer wieder im

⁶¹ Cf. H. Weder, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 128–145.

⁶² Gegen 19,35 lässt sich in dieser Hinsicht schwerlich die unvereinbar andere Szenerie der synoptischen Kreuzigungsberichte einklagen; denn erstens sind auch die synoptischen Passionsberichte in hohem Maße stilisiert, da sie die Einsamkeit des Leidenden Gerechten anschaulich machen wollen, zweitens ist 19,35 zuerst als Teil des Evangeliums zu interpretieren und nicht kurzschlussig zu historisieren, weder positiv noch negativ. Das Zeugnis des Lieblingsjüngers bezieht sich auf das Faktum des Kreuzestodes Jesu, konkret auf den physiologischen Vorgang, dass „Blut und Wasser“ aus der Seitenwunde Jesu treten und damit nicht den *exitus* anzeigen, sondern zugleich die Verwirklichung der Verheißung von Joh 7,35 signalisieren. Von dorthier ist auch die Frage nach der historischen Substanz zu eruieren. Die Aussage über den Zeugen – in der 3. Person – ist Teil der Selbststilisierung des Evangeliums durch die Stilisierung des Lieblingsjüngers als „Zeuge“; diese Stilisierung falsifiziert einen – wie immer zu beschreibenden – historischen Gehalt so wenig wie sie ihn allein aus sich heraus verifizieren könnte.

Ausgang von Jesusworten und nicht ohne deren theologische Meditation im Licht des entfalteten Christusglaubens, die erst die geschichtliche Heilswahrheit Jesu, die auf seinem gesprochenen Wort und seinen gesetzten Zeichen beruht, ans Licht bringt.⁶³

Der Vierte Evangelist reklamiert leidenschaftlich die „Wahrheit“ für seine Jesusgeschichte und die ihr eingeschriebene Christologie. Er tut es nicht, um andere Christologien zu falsifizieren, sondern um, das theologische Potential aufzuzeigen, das der Jesusgeschichte als Offenbarungsgeschichte eingeschrieben ist. Dies ist ihre geschichtliche Wahrheit. Diese Wahrheit muss dargestellt werden. Der Vierte Evangelist würde sich leidenschaftlich dagegen wehren, „wahr“ sei nur, was ein Unbeteiligter angesichts Jesu hätte sehen, hören, riechen, tasten, schmecken, denken können. Die historische Wahrheit Jesu liegt weit tiefer. Sie liegt dort, wo Jesus selbst sie gesehen hat (auch nach der synoptischen Tradition): im eschatologischen Ereignis Gottes, des Vaters, der ein für alle mal zum Heil der Welt handelt. Damit diese Heilswahrheit Jesu aber zum Ausdruck kommen kann, müssen diejenigen historischen essentials herauskommen, die der Inkarnation entsprechen, der unauflöselichen Einheit der Basileia-Botschaft, des Basileia-Boten und seines Basileia-Dienstes wie seinem Tod und seiner Auferstehung:

- dass Jesus der Christus ist und Jesus der Messias,
- dass Jesus als Menschensohn sein Leben hingibt und als Gekreuzigter seine messianische Sendung vollendet;
- dass der Menschen Jesus als Gottsohn in die Welt gekommen ist und als Auferstandene dieser Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, bleibt,
- und dass die Jesusgeschichte als eschatologisches Heilsgeschehen zum Vorschein kommt, so wie das vollendete Reich *als* futurisch-jenseitige Auswirkung des Basileia-Dienstes erscheint, den Jesus im Leben und Sterben geleistet hat.⁶⁴

Johannes hat all diese Eckpunkte deutlich markiert und das Feld zwischen ihnen kräftig koloriert. Er spricht ausdrücklich die jüdische Messiasdogmatik an – und zeigt, in wie paradoxaler Weise sie

⁶³ Von Jesusbüchern wäre zu fordern, dass sie das Johannesevangelium nicht von vornherein ausblenden, sondern bei der Rekonstruktion des historischen Gerüsts gleichberechtigt mit den Synoptikern heranziehen und bei der Rekonstruktion der geschichtlichen Verkündigung Jesu, seiner Botschaft, seiner Vollmacht, seiner Sendung, zwar bei den Synoptikern ansetzen, aber auch die johanneischen Jesusworte ins Kalkül ziehen und die johanneische Grundbotschaft Jesu als Vertiefung der synoptischen Basileia-Christologie mit zur Geltung bringen.

⁶⁴ Ausgeführt habe ich diese Punkte in: Ein Jesus – Vier Evangelien. Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition, in: Theologie und Glaube 91 (2001) 409–443.

sich über die Maßen erfüllt; er spricht von der Hingabe des Lebens Jesu – und dass Jesus am Kreuz das Ziel seines Weges erreicht; er zeigt Jesus als den vollmächtig handelnden Gottessohn – und dass der Auferstandene noch die Wundmale trägt; er macht mit Jesusworten ausdrücklich, dass jetzt die Zeit der endgültigen Entscheidung für Gottes Wahrheit ist und dass sich das ewige Leben schon im Vorab zum Tode für die Glaubenden realisiert. Die Inkarnationstheologie, die Johannes über die Synoptiker hinaus einbringt, verwischt diese Eckpunkte nicht, sondern lässt sie stärker hervortreten und zeigt intensiver, wie sie miteinander verbunden sind. Insofern ist der Vierte Evangelist ein Sachwalter der unlösbaren Verbindung von Christologie und Geschichte, Glaube und Gedächtnis, Offenbarung und Rettung.

3. Johannes im Spektrum neutestamentlicher Theologie

Traditionell gilt Johannes als Krönung des Neuen Testaments und der gesamten Bibel; seine Christologie sei das Gravitationszentrum aller alt- und neutestamentlichen Theologie. Die historisch-kritische Exegese hat Johannes hingegen an den Rand gedrängt – historisch, weil es spät sei, und theologisch, weil es den biblischen Boden unter den Füßen verliere. Dieses Urteil wird gegenwärtig exegetisch wiederum kritisiert – nicht im Rückgriff auf die vorkritische Exegese, wohl aber in einer hermeneutischen Besinnung, die den Anspruch mit der Theologie des Johannesevangeliums verbindet und von dort her die im Evangelium selbst geschaffenen Voraussetzungen seiner Rezeption beschreibt, um sie mit der faktischen Rezeption ins Verhältnis zu setzen.

a) *Johanneische vs. paulinische Theologie?*

Der Streit um Johannes berührt nicht nur das Jesusbild und die Jesustradition, sondern auch seine Stellung in der neutestamentlichen Theologie. Wie tief ist das Johannesevangelium im Urchristentum verwurzelt? Wie stark ist es mit anderen theologischen Schulen vernetzt?

Wer den Vierten Evangelisten als theologischen Außenseiter betrachtet, kann dies entweder – wie *Rudolf Bultmann*⁶⁵ – mit

⁶⁵ Das Evangelium nach Johannes (KEK II), Göttingen ²¹1986 (1941); Theologie des Neuen Testaments (1958), ed. O. Merk, Tübingen ⁹1984.

höchstem Lob für einen verbinden, der durch seine Existenz-Christologie in die einsamen Höhen wahrer Geistesgröße aufgestiegen sei, oder – wie *Ernst Käsemann*⁶⁶ – mit deutlicher Reserve gegenüber einem, der sich dem Sog des Docketismus nicht habe entziehen können; er kann entweder – wie es die katholische Tübinger Schule des 19. Jh. – im Vergleich mit Johannes alle anderen Theologien des Neuen Testaments als vorläufig und unzulänglich deklarieren oder – wie Hans Küng⁶⁷ – die Gefahr sehen, dass durch ihre Hellenisierung der Bogen der Christologie überspannt werde. Wer Johannes umgekehrt inmitten der urchristlichen Literatur sieht, kann entweder – wie die ältere und z.T. die neuere Religionsgeschichte – darauf aus sein, sein Profil abzuschleifen, indem starke Abhängigkeiten und enge Parallelen erkannt werden, oder – wie die protestantische Tübinger Schule des 19. Jh. – das Ziel verfolgen, ihn als Synthese vieler Strömungen des Neuen Testaments zu betrachten.⁶⁸

Im Zentrum der Diskussion steht die Frage, ob und wie Johannes mit seiner Christologie das Grundereignis des Todes und der Auferweckung Jesu erfasse. Führt die Präexistenzchristologie dazu, dass die Realität der Geschichte Jesu als schöner Schein, sein Tod als heiliges Schauspiel, seine Auferstehung als Überwindung seiner Fleischwerdung betrachtet werden? Wird das Leiden Jesu minimiert, wenn die Kreuzigung doch bereits Erhöhung bedeutet?

Die Kritik an Johannes macht sich meist am Vergleich mit Paulus fest. Dessen Christologie betont die Skandalosität (1Kor 1,18–25) und Erniedrigung (Phil 2,6–11) des Kreuzestodes Jesu; beides entspricht den historischen Umständen der Passion (cf. Hebr 12,1ff). Der Apostel betont zugleich das eschatologisch Neuschöpferische der Auferweckung Jesu (1Kor 15), das auch die Glaubenden die Größe ihrer Hoffnung in Teilhabe an der Auferstehung Jesu ahnen lässt (Röm 8). Von dieser Theologie des Todes und der Auferweckung Jesu ist nicht nur die Soteriologie der paulinischen Rechtfertigungslehre, sondern auch die Ekklesiologie des Apostolates, der Charismen, Dienste und Ämter zutiefst geprägt. Hat im Vergleich

⁶⁶ Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (¹1966).

⁶⁷ Das Christentum. Wesen und Geschichte, München 1994, bes. 120–130. Ähnlich hatte *A. v. Harnack* geurteilt: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1909 (¹1885), 115.

⁶⁸ Auf die Verbindung der synoptischen Geschichtserzählungen vom Irdischen mit dem paulinischen Präexistenz- und Erhöhungskerygma konzentriert sich *G. Theißen*, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000, 255. Umfassender begründet diese Sicht *U. Schnelle* in diesem Band S. 119–145.

dazu Johannes die *theologia crucis* durch eine *theologia gloriae* abgelöst? Führt seine Geist-Theologie hinaus aus der erlittenen Spannung von „Schon und „Noch nicht“ und hinein in eine Heilsgegenwart, die den vollendet Glaubenden verspricht, bereits jetzt alle Irrungen und Wirrungen hinter sich lassen zu können? Führt die johanneische Geisttheologie mit Konsequenz zum Schisma, weil ihr die institutionelle Basis fehle, oder zum „Frühkatholizismus“ der Johannesbriefe, weil sie die Strukturen und Auffassungen der – johanneischen – Mehrheit sanktioniere?

Der Vergleich zwischen Paulus und Johannes ist nur dann aussichtsreich, wenn die Versuche, einen „Kanon im Kanon“ zu formieren, aufgegeben werden.⁶⁹ Nicht Johannes an Paulus zu messen, kann die Aufgabe sein, sondern durch den Vergleich dieser beiden Großen unter den neutestamentlichen Theologen die Konturen und Dimensionen des Christusgeschehens deutlicher zu erkennen und dann zu sehen, unter welchen Aspekten, mit welchen Schwerpunkten und welchen Ausfällen einerseits Paulus, andererseits Johannes es zur Sprache bringen⁷⁰. Die exegetische Diskussion der letzten Jahrzehnte ermöglicht ein differenziertes Urteil, weil im Falle des Apostels seine Theologie der Auferweckung, des Geistes und des „In-Christus-Seins“ klarer herausgearbeitet worden sind⁷¹, während im Falle des Johannes nicht nur die Escha-

⁶⁹ Zur Kritik cf. *Th. Söding*, „Mitte der Schrift“ – „Einheit der Schrift“. Grundsätzliche Erwägungen zur Schrifthermeneutik, in: W. Pannenberg – Th. Schneider (ed.), *Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Göttingen – Freiburg u. a. 1998, 43–82; *H. Weder*, Die Externität der Mitte. Überlegungen zum hermeneutischen Problem des Kriteriums der Sachkritik am Neuen Testament, in Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger (ed.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 291–320; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1999, 304–321.

⁷⁰ Cf. *D. Zeller*, Paulus und Johannes, in: *BZ* 27 (1983) 167–182; *R. Schnackenburg*, Paulinische und johanneische Christologie, in: id., *Das Johannesevangelium* (HThKNT IV/4, Freiburg – Basel – Wien 2000 (1984), 102–118; *U. Schnelle*, Paulus und Johannes, in: *EvTh* 47 (1987) 212–228; *R. Scroggs*, *Christology in Paul and John*, Philadelphia 1988; *Th. Söding*, „Gott ist Liebe“. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: id. (ed.), *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 306–357; id., *Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in: id. (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der „Gemeinsamen Erklärung“ von Lutherischem Weltbund und katholischer Kirche* (QD 180), Freiburg – Basel – Wien 1999, 193–246; 228–231; *J. Becker*, *Geisterfahrung und Christologie. Ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes*, in: B. Kollmann u. a. (ed.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS H. Stegemann, Berlin 1999, 428–442

⁷¹ Einen guten Eindruck verschafft *U. Schnelle*, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

tologie differenzierter als früher bestimmt, sondern auch die spezifische Theologie des Todes Jesu⁷² und die Beziehung der Pneumatologie zur Ekklesiologie klarer gesehen wird.⁷³

Wenn der Vergleich sorgfältig durchgeführt werden soll, spielt auch die Frage eine Rolle, ob Johannes paulinische (und deutero-paulinische) Theologie gekannt hat. Ein direkter Nachweis ist nicht möglich. Aus dem Fehlen von Zitaten ein Nichtwissen, gar ein Verschweigen zu schließen, wäre kühn; ob es reicht, mit der Rezeption ähnlicher Traditionen zu rechnen, steht dahin. Ephesus wird zum Schmelztiegel paulinischer und johanneischer Theologie.⁷⁴ Doch ist damit noch nicht erwiesen, dass im Corpus Johanneum eine Synthese auch aus der paulinischen Theologie vorläge. Ebenso gut wäre eine unterschiedliche Partizipation an gemeinsamen Traditionen denkbar.

Eine Methode, aus der Fixierung auf Abhängigkeiten herauszukommen und den theologischen Vergleich nicht nur ideengeschichtlich anzulegen, kommt von der kanonischen Exegese her in den Blick.⁷⁵ Sie ist freilich ihrerseits weder fest etabliert noch hermeneutisch ausgereift. Wenn sie sich gegen Literaranalysen sperrte, geriete sie ins historische Abseits, da Traditionsabhängigkeit und -bildung zu den wesentlichen Merkmalen der neutestamentlichen Literatur, besonders der Evangelien, gehören (cf. Lk 1,1–4; Joh 20,31f; 21,24f; Mt 13,52). Wenn sie sich mit Komparatis-

⁷² Cf. U. Wilckens, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften* (FRLANT 200), Göttingen 2003, 29–55; Th. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994; J. Frey, *Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums*, in: A. Dettwiler – J. Zumstein (ed.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 169–238. U. B. Müller (Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu: ZNW 88 [1997] 24–55: 50f) versucht, die ältere Auffassung zu verteidigen, dass Johannes keine eigene Todestheologie entwickelt habe, sondern nur einige Traditionen mitschleppe.

⁷³ Cf. Th. Söding, *Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie*, in: B. Nitsche (Hg.), *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 21–77

⁷⁴ R. Schnackenburg (Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes, in: BZ 35 [1991] 41–64) zeichnet in seinem lehrreichen Aufsatz die Entwicklung einseitig nach. Der Weg Kleinasien verläuft nicht von Paulus zu Johannes, sondern von der paulinischen Gründung an zu einer produktiven Begegnung und Vermischung paulinischer, synoptischer und johanneischer Traditionen.

⁷⁵ Starke Impulse gibt B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel I–II* (amerik. 1992), Freiburg – Basel – Wien 1994.1996. Allerdings bleibt seine Konzeption insofern unangewogen, als er zwar eine synchronische Lektüre des Alten Testaments vorlegt (ohne dessen Diachronie hinreichend zu würdigen), beim Neuen Testament aber traditionsgeschichtlich vorgeht. Die entscheidende Frage nach dem Verhältnis zwischen Kanon und Literaturgeschichte bleibt dabei offen.

tik begnügte, würde sie dem Anspruch nicht gerecht, den die Schriften selbst erheben, Johannes an der Spitze (20,30f; cf. Lk 1,3f). Da eine heutige Kanontheologie nicht nur das Nebeneinander, sondern auch das geschichtlich gewachsene Miteinander der neutestamentlichen Schriften zu berücksichtigen hat und nicht allein die Texte, sondern auch deren Verfasser und Leser, besonders aber deren Botschaft, die im Kern auf das Offenbarungshandeln Gottes verweist⁷⁶, ergeben sich Möglichkeiten einer Integration historisch-kritischer, literaturwissenschaftlicher und kanonischer Exegese.

b) *Johanneische Konflikte und Lösungen*

Die johanneischen Schriften behandeln die harten Konflikte, die in der Anhängerschaft Jesu aus ihrer Christologie resultieren, und schlagen eine Lösung vor, die im Laufe der Zeit gesamt kirchlich rezipiert worden ist. Das Evangelium und die Briefe behandeln unterschiedliche Konstellationen innerhalb des vor- und nach-österlichen Jüngerkreises, die einander spiegelbildlich entsprechen, aber zeitlich nicht auf einer Ebene liegen.

Das Evangelium blickt zurück in die Zeit Jesu. Joh 6 spiegelt Auseinandersetzungen um die Integration der „hohen“ Christologie, die spätestens im frühesten Christentum, nach Johannes aber bereits bei Jesus selbst aufgebrochen sind (wovon aus anderer Perspektive auch die Synoptiker handeln).⁷⁷ Die Brotrede Jesu löst nicht nur den Widerspruch der „Juden“ aus, die – wie im gesamten Evangelium – den messianischen Anspruch der Gottessohnschaft mit dem Hinweis auf die Einzigkeit Gottes, die Erwählung Israels und das Geschehen des Exodus abweisen. Sie scheidet auch den Kreis der Nachfolger Jesu.⁷⁸ Einige Jünger nehmen die Einwände der „Juden“ auf, aber unter der Voraussetzung, dass sie Jesus für den Messias gehalten haben. Jetzt ist es gerade seine Selbstoffen-

⁷⁶ Cf. Th. Söding, Der Kanon des Alten und Neuen Testaments, in: J. Auwers – H.J. de Jonge (ed.), *The Biblical Canons* (n. 1) LVII–LXXXVIII.

⁷⁷ Urkirchliche Parallelen sind selten und liegen fern ab – nicht, weil es sie nicht gegeben hätte, sondern weil im paulinischen Traditionsraum, in den die Briefe Einblick geben, andere Fragen vorherrschten und die anderen Schriften des Neuen Testaments schweigsam sind. In gewisser Weise lässt sich die Episode der ephesinischen Täuferjünger vergleichen, die „nur“ die Johannestaufe empfangen haben (Apg 19,1–7).

⁷⁸ Cf. M. Theobald, Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60–71, in: R. Kampling – Th. Söding (ed.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS Karl Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1996, 213–246.

barung als Brot der Welt, das allen Hunger auf ewig stillt (6,48ff; cf. 6,58f), die auf Widerspruch stößt, da sie – notwendig – mit der Selbstverkündigung der Präexistenz und Inkarnation, des Todes und der Auferstehung Jesu einhergeht (6,51a.62; cf. 6,51.54). In dieser Scheidung kommt dramatisch zum Ausdruck, wie sehr die Offenbarung Jesu jede Gottesvorstellung sprengt – und wie nur dadurch die Verheißung des ewigen Lebens verwirklicht werden kann. In ihr kommt aber auch zum Ausdruck, dass der Glaube an die Messianität Jesu den vollen Glauben an seine Gottessohnschaft impliziert, weil nur deshalb das Brot, das er gibt und ist, auf ewig den Hunger zu stillen vermag. Ob dieser Konflikt zur Zeit und im Raum des Johannes noch virulent war, steht dahin; es ist aber notwendig, ihn im Gedächtnis zu behalten und die Lösung mit Jesu Worten selbst vorzustellen und zu sichern, weil darin die ganze Hoffnung des Christentums hängt.

Die Johannesbriefe thematisieren die komplementäre Ansicht. Allerdings ist das Profil der Gegner schwer zu erkennen. Dass sie um der Einzigkeit Gottes willen die Christologie der Gottessohnschaft Jesu bestritten⁷⁹, ist ernsthaft zu erwägen, würde aber ein jüdisches, anti-paulinisches Milieu voraussetzen, das im kleinasiatischen Umfeld nicht leicht zu identifizieren ist. Eher ist damit zu rechnen, dass große Schwierigkeiten entstanden sind, die Präexistenz- und Erhöhungschristologie der johanneischen Schule, aber auch weiter Kreise des kleinasiatischen Christentums mit der Realität des Menschseins und der Härte des Kreuzestodes Jesu, der als stellvertretender Sühnetod das Heilsereignis sein soll, zu vermitteln.⁸⁰ Die Protagonisten dieser Theologie des Geistes stammen aus der Mitte der Johannesgemeinde selbst (2,18). Deshalb ist die Klarstellung dringend notwendig. Der Johannesbrief begründet seine Christologie, die derjenigen des Evangeliums in den Grundzügen genau entspricht, mit der Augenzeugenschaft derer, die „gehört“ und „gesehen“, „geschaut“ und „angefasst“ haben (1,1). Er setzt theozentrisch an – „Gott ist Licht“ (1,5) – und christologisch-soteriologisch – „das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde“ (1,7). Mit diesem überscharfen Kontrast ist bereits der Kreuzestod Jesu als Ereignis der Liebe Gottes (1Joh

⁷⁹ So die sorgfältig begründete Erwägung von *U. Wilckens*, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: *A. v. Dobbeler – K. Erlemann – R. Heiligenthal* (ed.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 477–500. Die Auseinandersetzung, die der Erste Johannesbrief führt, würde dann der in Joh 6 dargestellten entsprechen.

⁸⁰ So die Linie von *H.-J. Klauck*, Der Erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen-Vluyn 1991

4,8.16; cf. Joh 3,16) in Erinnerung gerufen. Die theologische Einsicht in das eschatologische Heilsgeschehens des Todes Jesu, in dem seine Inkarnation sich vollendet (5,1–8), begründet das Insistieren auf der Realität seines Menschseins, das den Präexistenz- und Erhöhungsglauben bedingt und bestimmt.

In der Aufarbeitung der christologischen Konflikte werden nicht nur gegnerische Meinungen abgewehrt; vor allem wird die Christologie nach der ihr selbst innewohnenden Logik entwickelt. Es ist genau diese Entwicklung, die endgültig sichert, dass um Jesu willen „hohe“ Christologie getrieben werden muss und dass die Christologie, die ganz weit „oben“ ansetzt, um Gottes und des Menschen willen ganz tief unten beim Kreuz endet, um dieses Ende als Vollendung (19,34), als den Urgrund allen Heiles zu konstituieren.

Die johanneischen Problemfelder decken bei weitem nicht das ganze Gebiet neutestamentlicher, geschweige altkirchlicher Diskussionen über Orthodoxie und Orthopraxie ab. Aber sie sind so essentiell, dass sie paradigmatische Bedeutung haben. Sie werden im Corpus Johanneum angesprochen, nicht weil sie aporetisch wären, sondern weil sie durch eine radikale Vertiefung der Christologie lösbar sind – wenn man Jesus Glauben schenkt und von Gott her denkt.

c) Kulmination neutestamentlicher Christologie

Im ursprünglichen Epilog nennt Johannes als Ziel seines Buches, den Glauben an Jesus als Christus und Gottessohn neu zu begründen (20,30f). Beide Hoheitstitel sind traditionell. Sie sind nicht spezifisch johanneisch, sondern tief und breit im Urchristentum verwurzelt. Das ist nicht zufällig, sondern programmatisch. Johannes beansprucht, den Glauben zu vertiefen; aber es ist im Kern der Glaube, der nicht eine Besonderheit des johanneischen Kreises ist, sondern das Credo, das sich bereits im frühesten Christentum aufgrund des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu sehr schnell und flächendeckend verbreitet hat. Allein dies zeigt, dass der Vierte Evangelist seine Leserschaft nicht in eine fremde Glaubenswelt entführen, sondern ihr von einer anderen Seite aus ihren ureigenen Glauben erschließen will. Damit hat der Evangelist eine wesentliche Voraussetzung für die spätere breite Rezeption des Johannesevangeliums in der Alten Kirche selbst geschaffen.

(1) Jesusgeschichte und hohe Christologie

Der Prolog holt die „hohe“ Christologie der paulinischen und deuteropaulinischen, im Urchristentum aber weiter verbreiteten Theologie ein und bringt sie im Kontext der Jesusgeschichte zur Geltung, wie er umgekehrt die Jesusgeschichte im Horizont dieser früh entwickelten, aber nicht explizit mit der synoptischen Evangelientradition vermittelten Christologie zur Geltung bringt.⁸¹ Durch den Ansatz beim präexistenten Logos kann Johannes die Jesusgeschichte als Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes interpretieren – und das Verständnis der Selbstoffenbarung Gottes (wenn so anachronistisch gesprochen werden kann) durch die Geschichte Jesu, wie sie sich ereignet hat und vom Geist ins Gedächtnis gerufen wird. Dadurch geschieht eine neue, sachlich begründete und kanonisch gewordene Rückbindung der „hymnischen“ Christologie, wie sie in den liturgischen Liedern, der „konnessorischen“ Christologie, wie sie in den Tauf- und Eucharistietraditionen, der „argumentativen“ und „parakletischen“ Christologie, wie sie in den Briefen zur Sprache kommt, an die gelebte, erlittene und verherrlichte Geschichte Jesu.

Johannes leistet damit einen entscheidenden Beitrag zur Konvergenz und Dynamik des Prozesses. Wie er die Evangelientradition explizit in die frühe Hochchristologie des Judenchristentums und auch des frühesten Heidenchristentums vermittelt, so bindet er sie an das Gedächtnis Jesu zurück und öffnet sie für die synoptische Jesustradition, die nicht inkarnatorisch, sondern paschatheologisch strukturiert ist. Wie er einerseits definitiv das Gedächtnis Jesu ins Christusbekenntnis der Kirche einschreibt, so hat er andererseits wesentliches geleistet, um die „hymnische“, „konnessorische“, „argumentative“ und „parakletische“ Christologie als Interpretation der Jesusgeschichte im Lichte des Auferweckungsglaubens dauerhaft zu sichern. Von Johannes her wird klar, dass auf Präexistenz- und Erhöhungschristologie um Jesu willen nicht verzichtet werden kann; aber mit Johannes wird auch erhellt,

⁸¹ Eine besondere Nähe besteht zu Phil 2,6–11. Dort wird erstmals der Zusammenhang nicht nur zwischen Präexistenz und geschichtlicher Existenz einschließlich des Todes, sondern auch zwischen dem Tod und der Erhöhung Jesu zur Sprache gebracht. Der Unterschied besteht allerdings nicht nur darin, dass Johannes die Geschichte Jesu erzählt, während sie der Hymnus bespricht. Für Phil 2 ist die Erhöhung Gottes Antwort auf die Selbstniedrigung des Präexistenten, während der Evangelist Tod und Auferstehung – Kreuz und Erhöhung – Jesu sehr eng zusammenführt. Andererseits betont Philipper 2,6ff die Kenosis Jesu, während Johannes mit der Inkarnation immer die Hoheit und Vollmacht Jesu zusammenschaut (und anders vom öffentlichen Wirken kaum hätte erzählen können.)

dass die Glaubensformeln, Gebete und Briefe in der Jesugeschichte wurzeln und von ihr her erschlossen sein wollen.

(2) *Die ekklesialen Adressaten*

Das Johannesevangelium ist in einer „Schule“ entstanden.⁸² Aber es richtet sich, wiewohl dies häufig anders gesehen wird, nicht an einen kleinen Kreis von Eingeweihten, sondern an die ganze Kirche (soweit sie damals als einheitliche Größe vor Augen stehen konnte). Der Kreis der Adressaten Jesu ist weit: Täuferjünger, Juden, Samariter, nachösterlich kommen die Griechen hinzu. Die ekklesiologischen Bilder und Metaphern, die er verwendet, sind die des Gottesvolkes Israel, der sich Jesus auch nach der synoptischen Tradition bedient hat: Tempel (2,13–22; cf. 4,20–24) und Haus (cf. 14,2⁸³), Hirt und Herde (10,1–39), Vater, Kinder und Brüder (13,33; 14,18; cf. 1,12f; 3,3ff), Lehrer und Schüler (13,13f), Weinstock und Reben (15,1–6), hinzu kommt das hellenistische Motiv der Freundschaft, die bis zur Hingabe des Lebens geht (15,13ff). Die Zwölf, die für die Gesamtheit des Gottesvolkes stehen, sind bei Johannes eine bekannte Größe (6,67.70).

Auch wenn das Stichwort „Ekklesia“ fehlt, gehört Ekklesiales von Anfang zur johanneischen Offenbarungschristologie.⁸⁴ Der Horizont ist kosmisch. Von einer sektiererischen Tendenz oder einer Konzentration des Blickes auf eine „Ekklesiola“ ist nichts zu spüren. Das „Wir“ von 1,14.16 ist ein universal-ekklesiales; es ist in einer ähnlichen Dimension gedacht wie diejenigen, die Gottes Wort vor der Inkarnation aufgenommen und abgelehnt haben (1,12); Korrespondenzbegriffe sind die Gabe des Gesetzes durch Mose und das Heilswirken Jesu Christi „voll Gnade und Wahrheit“ (1,14); das „alle“ (1,16) darf nicht überlesen werden: Der Prolog fasst die weltweite Kirche in den Blick, die den kosmischen Dimensionen der Christusoffenbarung entspricht; sie korrespondiert mit dem Gottesvolk Israel (1,6–13). In Joh 10 redet Jesus, der Gute Hirte, von der einen Herde, zu der noch „andere Schafe“ gehören, die „nicht aus diesem Stall sind“ – was die Forschung regelmäßig auf die Kirche aus Juden und Heiden deu-

⁸² Cf. grundlegend R.A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBL.DS 26), Missoula 1975.

⁸³ 14,2 bezieht sich direkt auf die eschatologische Vollendung, indirekt aber sind (aufgrund der johanneischen Eschatologie) ekklesiologische Implikationen nicht künstlich fernzuhalten.

⁸⁴ Cf. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2003, 688–701.

tet.⁸⁵ In den Abschiedsreden und vor allem in Jesu Abschiedsgebet Joh 17 kommt die Einheit dieser Glaubensgemeinschaft heraus. Zusammengedrängt durch den Druck von außen, ist der Inbegriff dieser Kircheneinheit aber die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die in der Gemeinschaft des Vater und des Sohnes gründet.⁸⁶ Es kann johanneisch nur die una sancta geben, weil es nur den einen Gott gibt, der sie ins Leben ruft und dem sie dient. So aber wie Gott sich in Jesus Christus als der Herr, der Richter und der Retter der ganzen Welt geoffenbart hat, so ist auch die Kirche nach Johannes wesentlich eine auf der ganzen Welt.⁸⁷

Die ekklesiale Schlüsselszene im Vierten Evangelium ist die Kreuzigung (19,26f). So verankert Johannes die Ekklesiologie in der Christologie und Soteriologie. Jesu Wort an seine Mutter und den Jünger, den er liebte, haben kirchenkonstitutive Kraft. Die Symbolik der Szene ist allen Auslegern bewusst. Worin sie besteht, ist umstritten. Die Worte Jesu sind streng reziprok. Sie greifen die aus dem Vierten Gebot abgeleitete rechtliche Verpflichtung auf, wonach der Sohn für die alleinstehende Mutter zu sorgen hat (19,27b), gehen aber weit über die Sozialfürsorge hinaus. Jesus stiftet eine bleibende Gemeinschaft zwischen seiner Mutter, die nun zur Mutter des Lieblingsjüngers und damit aller Glaubenden wird, und diesem Jünger, der als Maria, die Mutter Jesu, als seine Mutter annehmen, gleichzeitig aber ihr, der Mutter aller Glaubenden, verkünden soll, was er von Jesus in Erfahrung gebracht hat.⁸⁸

Im Ersten Johannesbrief gesteht der Verfasser zwar zu, dass die Dissidenten, die eine falsche Lehre verbreiten, aus der Mitte des eigenen, des johanneischen Kreises stammen (1Joh 2,19). Aber das verführt ihn keineswegs zu einem Rückzug in eine Nische

⁸⁵ R. Bultmann (Joh 292) erklärt den Vers für sekundär, stellt damit aber die Problematik seiner existentialen Soteriologie unter Beweis.

⁸⁶ Das neutestamentliche Leitwort *Koinonia* ist prominent im Ersten Johannesbrief vertreten und bezieht sich dort sowohl auf die *Communio* der Glaubenden mit Gott als auch auf die der Johanneer mit den Adressaten (1Joh 1,1–7). Joh 13,8 hat den Komplementärbegriff „Anteil“ (*meros*).

⁸⁷ Cf. Th. Söding, Die Einheit der Liebe. Joh 17 auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, in: Bibel und Kirche 58 (2003) 119–126.

⁸⁸ U. Schnelle (Joh 288f) akzentuiert, vom Sozialen ausgehend, dass Maria als exemplarisch Glaubende an den Lieblingsjünger als den kompetenten Verkündiger verwiesen wird, U. Wilckens (Joh 295f), dass Maria auch für den Lieblingsjünger Mutter werden soll, weil sie die Mutter Jesu ist. Das entspricht eher ihrer Rolle in Joh 2,1–12. Als Mutter Jesu muss sie sich von ihm gefallen lassen, an die Stunde seines ureigenen Wirkens verwiesen zu werden, an dem er *den* Wein gibt, der – Zeichen der Eucharistie – an seinen Tod gebunden ist (U. Schnelle [Joh 61] lehnt eine sakramentale Deutung als allegorisierend ab, U. Wilckens [Joh 59] vertritt sie). Aber sie ist es, die stellvertretend bittet und weiß, was zu sagen ist: „Was er sagt, das tut!“.

oder gar ins Abseits der sich entwickelnden Kirche, sondern lässt ihn sich besinnen auf das, was den privilegierten Blick der johanneischen Tradition ausmacht, ihre besondere spirituelle und historische Nähe zu Jesus (1,1–4), und lässt die anderen, die nicht zum engeren Kreis der johanneisch Verantwortlichen gehören, auf die Gemeinschaft des Bekenntnisses und der Agape verpflichten, die im Heildienst Jesu Christi selbst wurzelt (1Joh 4). Von Uniformität ist diese Einheit so weit entfernt wie von Vielmeineri. Die Lebendigkeit der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die durch den Geist vermittelt wird, prägt sich vielmehr der Einheit der Glaubenden ein. Damit ist eine Vorstellung kirchlicher Einheit begründet, die in ihrer Lebendigkeit und Dynamik, ihrer Kohärenz und integrativen Kraft, ihrer Sicht auf die Andersheit der Anderen und das Charakteristische des Ureigenen ohnegleichen ist. Getragen vom gemeinsamen Glauben, ist sie doch alles anderes als rein charismatisch. Der „Presbyter“ des Zweiten und Dritten Johannesbriefes, Sachwalter johanneischer Orthodoxie, vermag sich überregional als kirchliche Autorität in Szene zu setzen – auf der Basis johanneischer Theologie und in einem kirchlichen Umwelt, das ziemlich flächendeckend Leitungsstrukturen ausbildet.⁸⁹

Sowohl das Evangelium als auch in bestimmter Zuspitzung die Briefe adressieren die johanneische Christologie an die ganze nachösterliche Glaubensgemeinschaft (20,30f) – für alle Zeit und auf dem ganzen Erdkreis. Dies entspricht dem Horizont der johanneischen Soteriologie. Es entspricht auch der theologiegeschichtlichen Stellung des Johannesevangeliums. Ephesus, wo die Tradition zu Recht die Johanneschule sieht, ist ein Zentrum der frühen

⁸⁹ E. Käsemann (Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem [1951], in: id., Exegetische Versuche und Besinnungen I–II, Göttingen 1964, 168–187) erkennt – in rückwärtiger Projektion – einen Reformator, der gegen den orthodoxen Bischof Diotrophes aufstehe, M. Hengel (Frage [n. 121] 107–113) einen „Lehrer unabhängig von allen kirchlich-hierarchischen Institutionen“ (warum heißt er dann „Presbyter“?). K.P. Donfried (Ecclesiastical Authority in 2–3 John, in: M. de Jonge (ed.), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie [BETHL 44], Leuven 1977, 325–333) schließt auf eine Art Regionalbischof, könnte aber damit der Kirchengeschichte etwas voraus sein. Reicht es, einen Ehrentitel für den Sprecher des johanneischen Kreises anzunehmen? So R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThKNT XIII/3), Freiburg – Basel – Wien 2002 (1962), 305f; H.-J. Klauck, Der Zweite und Dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 1992, 32f. Papias von Hierapolis, der vom „Presbyter Johannes“ spricht (nach Eus., h.e. III 39,4), sieht Presbyter als solche, die „teils Apostelschüler, teils auch selbst angebliche Herrenjünger“ und insofern die wichtigsten Gewährsmänner apostolischer Tradition in nachapostolischer Zeit sind; cf. U.H.J. Körtner, Papias von Hierapolis und das Neue Testament (FRLANT 133), Göttingen 1983, 129.

Kirche. Die Rezeption des Corpus Johanneum ist breit und intensiv. Die Aufnahme und Bejahung weiter Traditionsströme des Urchristentums – mindestens des synoptischen und vieler Facetten hellenistisch-judenchristlicher Theologie – spricht für die integrative Kraft des Johannes, die seiner polarisierenden nicht zu widersprechen braucht, sondern *reductio in mysterium* ist. Die ekklesiale Adresse ist in der Kanonisierung nostrifiziert worden; die Kanonisierung ist die kirchliche Sanktionierung dessen, was Johannes für den Glauben der Glaubenden leisten wollte.

d) *Licht und Schatten*

Die Alte Kirche hat sich von Johannes herausfordern lassen, im kontroversen Gespräch mit Judentum und Hellenismus, mit der Gnosis und dem Doketismus die Christologie auf den Begriff zu bringen. Sie hat den großen Wurf des Johannes übernommen, die Geschichte Jesu in den christologischen Kontext der Präexistenz und Inkarnation, der Auferweckung und Erhöhung zu stellen. Sie hat sich zuweilen schwer getan, wie Johannes die Gottessohnschaft Jesu mit dem wahren Menschsein Jesu zu vermitteln. Sie hat nicht immer die synoptischen Voraussetzungen der johanneischen Theologie beachtet, die der Vierte Evangelist bejaht hat. Sie hat aber vor allem verstanden, dass der Reflexionsaufwand, den Johannes treibt, nicht von Jesus fortführt, sondern hin zu Jesus leitet.

In der Verbindung der Präexistenz, Inkarnation, Geschichte, Pascha, Erhöhung und Parusie Jesu, in der Einheit von Person und Heilswerk, in der Rückführung der Heilsbotschaft auf die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist Johannes der reifste Ausdruck neutestamentlicher Theologie. Dass diese Theologie im Evangelium durch Jesusworte entfaltet wird, ist weit mehr als nur die Reverenz an den Meister, der seinen Jüngern zu denken gegeben hat. Es ist eine Erinnerung daran, wie theologisch anspruchsvoll Jesus gesprochen hat – auch nach der synoptischen Tradition (ohne dass deshalb die johanneischen Jesusworte als *ipsissima verba* angesehen werden könnten). Vor allem macht es deutlich, welche Voraussetzungen und Implikationen gegeben sein müssen, wenn Jesu Wort als Gottes Wort, Jesu Werk als Gottes Werk, Jesu Wahrheit als Gottes Wahrheit verstanden werden sollen. In dieser Ausformung setzt Johannes jene Maßstäbe, die überhaupt erst einen Kanon des Neuen Testaments notwendig gemacht haben. Genauer: Johannes deckt diejenigen Dimensionen der Botschaft und des Geschicks Jesu auf, die im Gedächtnis zu behalten

Sache des neutestamentlichen Kanons ist. Von Johannes aus fällt das hellste Licht auf das Neue Testament, das es als zweiten Teil der Heiligen Schrift lesbar macht.

Allerdings zeigen sich im innerkanonischen Vergleich auch Schatten der johanneischen Theologie. Im Vergleich mit der Bergpredigt bleibt die johanneische Ethik blass; die johanneischen Symbole zeigen nicht wie die synoptischen Gleichnisse die bunte Fülle der Analogien, die biblische Schöpfungstheologie mit jesuanischer Reich-Gottes-Botschaft verbinden; die dramatischen Nachfolgeschichten der Synoptiker stehen bei Johannes im Hintergrund der dramatischen Bekehrungs- und Konfliktgeschichten, bei denen die Jünger Zeugen sind; die Vermittlungen der Christusbotschaft in die Praxis der Urgemeinden bleibt im Evangelium ganz implizit und kommt im Ersten Johannesbrief nur unter dem entscheidenden Aspekt der Einheit von Glaube und Liebe zur Sprache, während sich die beiden anderen Briefe theologischer Reflexion weitgehend enthalten; der gesamte Bereich des Gottesdienstes, den die Briefe wie die Johannesapokalypse hell beleuchten, wird im Evangelium nur mit dem zentralen Stichwort der Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ (4,23) behandelt. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe decken keineswegs das Spektrum neutestamentlicher Theologie ab. Freilich ist dies auch nicht ihre Absicht. Wenn es richtig ist, dass synoptisches Wissen in erheblichem Maße vorausgesetzt wird, folgt daraus die hermeneutische Aufgabe, Johannes nicht nur in historischer, sondern auch in theologischer Hinsicht vor Isolierung zu bewahren. So hat es auch die Alte Kirche gehalten. Das Vierte Evangelium wird zusammen mit den drei synoptischen Evangelien gelesen. Auch wenn die Frage offen bleiben muss, welche Synoptiker Johannes gekannt hat, was besonders bei Matthäus durchaus zweifelhaft ist, ist diese kanonische Lektüre prinzipiell bei Johannes selbst angelegt. Wenn es weiter richtig ist, dass Johannes seine Form in Ephesus gefunden hat, setzt sein Buch die lebendige Gebetspraxis und Liturgie, das Ethos und die *Communio* der (kleinasiatischen) Gemeinden voraus – und spricht sie an, wenn Jesus selbst als Beter vorgestellt wird und das Liebesgebot einschärft und die Einheit der Glaubenden als Gabe und Aufgabe des Geistes erkennen lässt.

4. Israels Heilige Schrift und das Christuszeugnis des Johannes

Der Streit um Johannes spitzt sich gegenwärtig zu, wenn sein Verhältnis zum Alten Testament, also zur Heiligen Schrift Israels, aber auch zum Gottesvolk Israel und zu den Juden diskutiert wird, die nicht an Jesus glauben. Dieser Streit ist notwendig, weil er eine der wesentlichen Aufgabenstellungen christlicher Theologie in der Gegenwart aufnimmt.⁹⁰ Am Vorwurf des Antijudaismus (gegen einen Judenchristen gerichtet) fehlt es nicht.⁹¹ Dass Johannes von Markion als zu alttestamentlich verworfen wurde, spricht freilich eine andere Sprache. Die Diskussion muss offen und kontrovers geführt werden.

a) Johanneische vs. alttestamentliche Theologie?

Der Exegese des Vierten Evangelisten wird seit längerem Willkür, seit kürzerem auch eine Enteignung der Juden vorgeworfen. Sein Christomonismus sauge die theologische Substanz der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte auf⁹²; die (alttestamentliche) „Schrift“ sei unvollkommen ohne Christus⁹³, habe also keinen Eigenwert.

Die Diskussion läuft auf verschiedenen Ebenen. Der früher häufig vorgetragene Einwand, die neutestamentliche, speziell die johanneische Rezeption verfälsche den „eigentlichen“ Schriftsinn, wird seltener erhoben; denn einerseits hat die Rezeptionsforschung gezeigt hat, dass das Bedeutungspotential biblischer (wie vieler literarischer) Text nicht in ihrer Autorintention aufgeht, sondern kreative Neuinterpretationen in neuen Situation hervor-

⁹⁰ Cf. P. Hünermann – Th. Söding (ed.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg – Basel – Wien 2003.

⁹¹ G. Dautzenberg, Art. Antijudaismus, in: LThK³ 1 (1993) 749f. Zur kritischen Differenzierung cf. K. Scholtissek, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: R. Kampling (ed.), „... nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 151–181.

⁹² So J. Roloff, *Kirche im Neuen Testament* [NTD.E 10], Göttingen 1995, 305f; M. Theobald, Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: Ch.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (EThL 131), Leuven 1997, 327–366; Ch. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes I–II* (ZBK 4/1.2), Zürich 2001, I 312.

⁹³ W. Kraus, Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift bei Johannes, in: Ch.M. Tuckett (ed.), *ib.* 629–636; *id.*, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, in: ZNW 88 (1997) 1–23.

ruft, wie sie auch innerhalb des Alten Testaments und des Frühjudentums intensiv beobachtet werden können;⁹⁴ andererseits hat die Intertextualitätsdebatte⁹⁵ – trotz aller hermeneutischen Fragwürdigkeiten, die dem Konzept anhaften – doch gezeigt, dass von einer atomistischen Exegese des Alten Testaments im Neuen⁹⁶ und auch bei Johannes schwerlich die Rede sein kann, sondern vielfach nur andere Kontexte im Blick standen als diejenigen, die der historisch-kritischen Exegese zu Gesicht kommen.

Die neuere Forschung hat überdies herausgearbeitet, dass die Schriftzitate im Vierten Evangelium nicht nur schmückendes Beiwerk sind, sondern substantiell die Theologie des Evangelisten prägen.⁹⁷ Die Frage, die zu klären bleibt, lautet aber, weshalb und inwiefern die „Schriften“ diese fundamentale Bedeutung für Johannes haben. Hängt alles an seiner *interpretatio Christiana*?⁹⁸ Dann wäre zwar die Bedeutung der Rezeption gewürdigt, offen bliebe jedoch die Bedeutung des „Alte Testaments“ als Bibel Israels. Wird aber die „Schrift“ von Johannes als Glaubenszeugnis des Gottesvolkes geachtet⁹⁹, fragt sich, wie dies mit seiner Offenbarerchristologie einhergehen kann.¹⁰⁰

⁹⁴ Hermeneutisch ausgewertet von *Ch. Dohmen*, Vom vierfachen zum vielfachen Schriftsinn. in: Th. Sternberg (ed.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg – Basel – Wien 1992, 13–74.

⁹⁵ Von ihrem Ursprung bei einem hermeneutischen Konzept, das vom Autor absieht, also von Personalem absehen will, kann sie sich schwer lösen; cf. *Th. Söding*, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg – Basel – Wien 1997, 176f.

⁹⁶ Fruchtbar waren die Paulusforschungen von *R.B. Hays*, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven – London 1989.

⁹⁷ Zur Klarheit tragen wesentlich bei *A. T. Hanson*, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991; *A. Obermann*, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT II 83), Tübingen 1996; *J. J. M. Menken*, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (CBET 15), Kampen 1996, *id.*, *Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel*, in: *Neotest.* 33 (1999) 125–143; *J. Lieu*, *Biblical Theology and the Johannine Literature*, in: S. Pedersen (ed.), *New Directions in Biblical Theology* (NTS 76), Leiden 1994, 93–107; *ead.*, *Narrative Analysis and Scripture in John*, in: *The Old Testament in the New Testament*. FS J. L. North (JSNT.S 189), Sheffield 2000, 144–163.

⁹⁸ So *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, Göttingen 1995, 152–205. Er unterscheidet programmatisch zwischen dem *Vetus Testamentum historicum* und dem *Vetus Testamentum in Novo receptum*.

⁹⁹ So *K. Scholtissek*, „Die unauflösbare Schrift“ (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in diesem Band S. 146–177.

¹⁰⁰ Cf. meinen Beitrag: Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: M. Labahn – K. Scholtissek – A. Strotmann (ed.), *Israel* (n. 2) [im Druck].

Die entscheidende Frage ist deshalb eine theologische. Der Ort des Johannesevangeliums im Kanon lässt sich nur beschreiben, wenn auch sein Verhältnis zum Glaubenszeugnis Israels und dessen Geschichte behandelt wird. Wird Johannes – nicht nur in seiner Schriftrezeption, sondern in seiner gesamten Theologie – dem gerecht, was Israels Grundeinsichten des Glaubens sind? Bringt Johannes mit Jesu Worten Gott als den Einen und Einzigen zur Sprache, den Schöpfer der Welt und Herrn der Geschichte, als den, der die Toten lebendig macht und Israel den Messias schickt? Sieht Jesus im Johannesevangelium Israel als das erwählte Volk?

Die Fragen spitzen sich zu, weil die Antworten aus der Mitte der johanneischen Theologie kommen müssen oder nicht gültig sein können – weder für Johannes im besonderen noch für das Neue Testament im allgemeinen.

b) Die johanneische Problemstellung

Johannes hat das Problem im Evangelium selbst zum Thema gemacht. Nach Joh 8 wehren die „Juden“, die – auf ihre Weise – an Jesus glauben, seinen Anspruch, authentisch Gott zu offenbaren, und seine Verheißung, die Freiheit zu bringen, mit dem Hinweis auf ihre Abrahamssohnschaft ab (8,31f). Jesus seinerseits spricht ihnen diese Abstammung von Abraham nicht ab (8,39). Nur deshalb besteht ein echter Konflikt. Worin er besteht, ist für Johannes bezeichnend. Paulus sieht in Abraham eine Verheißung begründet, die unverbrüchlich ist und sich durch Jesus, den Sohn, auf den hin sie von Anfang an gegeben worden war, für diejenigen, die wie Abraham glauben, in der Rechtfertigung und Rettung erfüllt (Gal 3,5–13; Röm 4). Johannes hat gleichfalls den Glauben im Sinn, aber unter einem anderen Aspekt. Während der Apostel, mit der Segensverheißung an Abraham letztlich noch seine Hoffnung auf die Rettung ganz Israels begründet (Röm 11,26), hebt der Evangelist die Berufung und Verpflichtung hervor, „Abrahams Werke“ zu tun (8,39). Im Judentum (Sir 44,19ff; 1Makk 2,52; 4Esr 3,13ff) ist damit ein breites Spektrum von Glaubenswerken gemeint, das vom Verheißungsvertrauen und Bundesschluss über die Beschneidung bis zur Rettung Saras und Opferung Isaaks reicht.¹⁰¹ Jesus setzt nach Johannes anders an. Er bezweifelt nicht im mindesten den Gesetzesgehorsam Abrahams, sieht aber das Gesetz als Zeuge für den

¹⁰¹ Cf. B. Ego, Abraham als Urbild der Toratreue Israels, in: F. Avemarie – H. Lichtenberger (ed.), Bund und Tora (WUNT 92), Tübingen 1996, 25–40.

Gottessohn und das endgültige Gnadenheil Gottes. Was Abrahams Werk ist, das seiner Berufung gemäß ist, geht aus dem Kontrast hervor, den Jesus aufbaut. Eines ist sicher nicht ein Werk Abrahams: dass Gottes Wort überhört, missachtet, verleugnet wird (8,39). Das aber geschieht nach Johannes, wenn Jesus verworfen wird, der den Kindern Abrahams Gottes Wahrheit bringt. Nach Johannes bindet Jesus Abrahams Werk an den Glauben und sieht in ihm die Gotteskindschaft realisiert – die negiert wird, wenn der Gottessohn verworfen wird. Das Ergebnis ist dramatisch. Wie Johannes es – nicht ohne starke Rückprojektionen – erzählt, wird nicht nur Jesus als Besessener erklärt, als Samariter (8,48) und Blasphemiker (10,36), es werden auch diejenigen, die an ihn glauben, aus der Synagoge ausgeschlossen (9,22.34; 12,42). Die zweite (nachgetragene) Abschiedsrede geht weiter: Nach ihr klärt Jesus, dass es das Motiv ist, „Gott zu dienen“, wenn sie die Jünger sogar töten (16,2).¹⁰² Umgekehrt dient der Tod Jesu, wie der Evangelist die ungewollte Prophezie des Hohenpriester Kaiaphas deutet, dazu, dass Jesus „für“ sein Volk stirbt und desgleichen, um die Kinder Gottes zur einen Herde zusammenzuführen, die der Vater erwählt hat (11,50ff).

Weniger ausgeführt, aber ähnlich angelegt ist die Kontroverse über die Schrift. Nach Joh 5 attestiert Jesus seinen Gegnern, die ihm wegen des Betesda-Wunders Sabbatbruch vorwerfen, die „Schriften“ zu „erforschen“, weil darin „das ewige Leben“ zu haben sei (5,39), und ihre Hoffnung auf Mose zu setzen (5,45). Beides wird von Jesus nicht bestritten: dass die „Schrift“ in ihrem Zeugnis dem Leben dient und dass Mose mit dem, was er erfahren, getan und (der Überlieferung zufolge) geschrieben hat, Hoffnung begründet. Allerdings denkt Johannes beides christologisch: Ewiges Leben haben die Schriften, weil sie auf den Gottessohn hinweisen, Hoffnung begründet Mose, weil er von Jesus Zeugnis ablegt. Zwischen den Juden und Jesus ist nach Johannes weder die theologische Qualität der Schrift noch die Bedeutung des Mose umstritten, wohl aber, worin beides begründet liegt.

¹⁰² Johannes arbeitet die Trennung zwischen an Jesus glaubenden und nicht an ihn glaubenden Juden auf; er zieht dabei eine längere Entwicklung in einem Punkt zusammen und markiert ihn im Ursprung des Prozesses, bei Jesus selbst, um ihn als dessen Prophetie zu kennzeichnen, wie Jesus auch nach synoptischer Tradition schwerste Konflikte mit jüdischen Behörden vorhersagt (Mk 13) und die Paulusbriefe wie die Apostelgeschichte umfangreiches Anschauungsmaterial liefern. Problematisch ist allerdings die früher häufig vorgenommene Synchronisierung mit dem sog. „Ketzersegen“ im Achtzehnbittengebet und der sog. „Synode von Jabne“, die jüdischerseits den endgültigen Bruch vorgenommen haben soll; cf. *P. Schäfer*, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart – Neukirchen-Vluyn 1983, 54; *J. Maier*, Zwischen den Testamenten (NEB.AT.E 2), Würzburg 1990, 288.

In dieser Spannung lebt die johanneische Gemeinde. Sie hat sie, tief im Judentum wurzelnd, erkämpft und erlitten. Die Polemik gegen „die Juden“ erklärt sich zu einem nicht geringen Teil so und das Beharren, durch Jesus Zugang zur Lebensader Israels erlangt zu haben. Dass darin die große Gefahr lag, die Spannung zum Antijudaismus einer heidenchristlichen Kirche hin aufzulösen, darf nicht übersehen werden, auch wenn der Evangelist dafür nicht verantwortlich gemacht werden kann. Entscheidend ist die Frage, wie die johanneische Theologie diese Spannung aufbaut und ob sie die Kraft hat, sie vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren.

c) Die johanneische Sicht des Judentums

Nach dem Vierten Evangelium tritt Jesus mit heiligem Ernst für die Einzigkeit Gottes ein (5,34)¹⁰³, für die Heiligkeit des Tempels (2,13–22 [Ps 69,10]; cf. 4,20ff) und für die messianische Hoffnung Israels (7,25–52; cf. 1,41). Er bejaht den erwählungsgeschichtlichen Primat Israels (4,22a), die Abrahamskindschaft (8,56) und die Gotteskindschaft der Israeliten (10,34 [Ps 82,6]; cf. 1,12f), die Gabe der Mose-Tora durch Gott (1,17¹⁰⁴; 7,19), das Tun des Gesetzes (7,19), die Gültigkeit der Schrift (10,35; cf. 13,18). Die Beschneidung wird so selbstverständlich als identity marker Israels erwähnt (7,22f) wie die Offenbarung des Gotteswortes an Mose (5,45f; cf. 9,29); Tempel und Synagoge sind der bevorzugte Ort seines Lehrens (18,20); der „Sabbat“ wird von Jesus nicht gebrochen, wie es ihm fälschlich vorgeworfen wird (5,11.17.19; 9.14.16), sondern durch sein Wunderwirken geehrt (7,22ff). „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22b)¹⁰⁵; der Täufer tritt in Israel auf (1,6ff.15.19–28; 3,23); alle Jesusjünger sind Juden (1,47); die Verwurzelung Jesu im Judentum ist für Johannes ein christologisches Faktum ersten Ranges¹⁰⁶. Dass „die Juden“ im Johannesevangelium so schwer belastet und hart kritisiert werden, ist die Kehrseite der Zugehörigkeit Jesu zu ihnen. Weil sie Gott als

¹⁰³ Das stellt in den Mittelpunkt seines Kommentares *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 2000.

¹⁰⁴ Auch wenn 1,17 antithetisch gedeutet werden müsste (*O. Hofius*, „Der in des Vaters Schoß ist“ [Joh 1,18] [1989], in: id. – H.-Chr. Kammler, Johannesstudien [WUNT 88], Tübingen 1996, 24–32: 30ff), was zweifelhaft ist, liegt ein *passivum divinum* vor.

¹⁰⁵ Cf. *F. Hahn*, „Das Heil kommt von den Juden!“ Erwägungen zu Joh 4,22b (1976), in: id., Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen-Vluyn 1996, 99–118

¹⁰⁶ Cf. *Th. Söding*, „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, in: NTS 46 (2000) 21–41.

den Einen glauben, haben sie überhaupt nur die Möglichkeit, Jesus zu widersprechen – und ihn zu verstehen.

Nach Johannes haben all diese Phänomene nicht nur kulturelle, sondern theologische Substanz. Entscheidend ist die Einzigkeit Gottes. Sein Handeln begründet die Einheit der Geschichte – und zugleich ihre entscheidende Periodisierung. Dies klärt vorab zur Erzählung der Prolog (1,1–18). Eine ist die Geschichte unter dem wesentlichen Aspekt, dass Gott, der Schöpfer, die Zeit hervorbringt und durch seine Offenbarung füllt;¹⁰⁷ periodisiert ist die Geschichte durch die Inkarnation des Logos (1,14), die Selbstoffenbarung Gottes ist.¹⁰⁸ Alle anderen Phasen der Geschichte haben Bedeutung nur innerhalb dieser Periodisierung. Durch die Inkarnation wird die Einheit der Geschichte nicht aufgehoben, sondern konstituiert. Denn der Eine Gott, der die Zeit der Geschichte hervorbringt, ist ja der, „bei“ dem der Logos immer schon war (1,1f) und dessen Gnade durch Jesus eschatologisch offenbart wird (1,14.16f); umgekehrt ist das All durch diesen Logos erschaffen und sein Licht strahlt in die Geschichte Israels hinein (1,6–13).¹⁰⁹

Damit ist zweierlei gegeben: ein Zugang zu einer radikal positiven Sicht nicht nur der Schöpfung, sondern vor allem auch der Ge-

¹⁰⁷ In der Evangelienerzählung entspricht dem nicht nur das Motiv der „Stunde“, die einige Zeit „noch nicht“ (2,4; 7,30; 8,20)), aber dann doch „gekommen“ ist (12,23.27; 13,1f; 17,1; cf. 4,21.23; 5,26). Auch dass Jesus eine „kurze Zeit“ (7,33; 12,35; 13,33; 14,19; 16,16ff) bei den Seinen auf Erden weilt, stimmt dazu.

¹⁰⁸ Überraschend klar sieht dies *George Steiner*, *Grammatik der Schöpfung*, München 2001, 15f: „Das ‚Wort‘, das im ‚Anfang‘ war, für den Vorsokratiker ebenso wie für den Evangelisten Johannes, beinhaltet eine zeugende, dynamische Ewigkeit, aus der heraus die Zeit vorwärts springen konnte, einen Indikativ des Präsens ‚sein‘, der (in einem fast materiellen Sinn) mit ‚werde‘ und ‚wird‘ schwanger geht. Futurformen sind ein Idiom des Messianischen“. Allerdings vernachlässigt der Kulturphilosoph die entscheidende Differenz zwischen Johannes und den Vorsokratikern, die in Monotheismus und der Christologie wurzeln. Der Anfang, von dem Johannes – nach Gen 1 – weiß, ist nicht der Inbegriff, sondern im strengen Sinn das Jenseits aller Zeit. Damit hängt zusammen, dass Steiner 1,14 nicht bedenkt. Nur deshalb kann er abschwächen: in einem *fast* materiellen Sinn. Nach Johannes ist es der denkbar materielle Sinn, den der Geist hervorbringt.

¹⁰⁹ Folgt man allerdings weiten Teilen der Forschung, darf 1,6–13 nicht als Argument herangezogen werden, da ab 1,6 die Zeit Jesu im Blick stehe; cf. *M. Theobald*, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (NTA 20), Münster 1988, 229–247; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie II* 235; *Ch. Dietzfelbinger*, *Joh I* 27ff; *R. Schnackenburg*, *Joh I* 221. – Den tiefen Einschnitt von Vers 14 sehen indessen auch *H. Schlier*, *Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannesevangeliums* (1955), in: id., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg – Basel – Wien ⁵1972, 274–287; *H. Lausberg*, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes: NAWPGH* (Göttingen 1984) 189–279; *U. Schnelle*, *Joh* 27–45; *U. Wilckens*, *Joh* 19–36.

schichte Israels und ein Zugang zum eschatologischen Neueinsatz durch Jesus Christus. Beides bedingt einander. Die Erschaffung der Welt, von der die Genesis erzählt und hinter die Joh 1 noch zurückgreift, ist als Werk des Logos Wesensvollzug Gottes, des Schöpfers, von vornherein auf die Vollendung des Heiles angelegt (1,1–5). In der Geschichte Israels strahlt kein anderes Lebenslicht auf als die Offenbarung Gottes, die der eingeborene Sohn heilswirksam vollendet. In diesem Zusammenhang erklärt sich der Erzählerkommentar 12,41, dass Jesaja, als er die Verstockung Israels als seinen Auftrag empfing, Jesu „Herrlichkeit“ gesehen und deshalb „über ihn gesprochen“ habe. Da Jesaja seine Berufung in einer Theophanie erfahren hat, die im Trishagion gipfelt (6,1–11), ist die johanneische Aussage atemberaubend: dass die Doxa Gottes, die Jesaja geschaut hat, nicht nur die des Vaters, sondern in Einheit damit ebenso die des präexistenten Sohnes gewesen sei. So anstößig diese Vorstellung im Gespräch mit Juden sein muss, so sehr ist sie doch die zwingende Konsequenz christlicher Theologie, dass Gottes Offenbarung in Christus Selbstoffenbarung sei.

Die eschatologische Neuheit der Inkarnation und ihrer Konsequenz im Pascha Jesu grenzt die Zeiten ab. Von Joh 1,14 und 19,30 her betrachtet, gehört die „Schrift“, gehören Mose und das Gesetz, auch der Tempel in den Zeitraum, der jetzt an sein Ende gelangt – aber deshalb nicht abgetan, sondern in seiner ureigenen Bedeutung erkannt wird und, mehr noch, aus dem heraus die zentralen Institutionen Israels ihre ureigene Wirkung entfalten können, die nach Johannes darin liegt, auf Jesus zu verweisen und damit auf Gott als den, der durch seinen Sohn kraft des Geistes alles Heil verwirklicht.

d) Religionsgeschichte und Theologie Israels ↘

Die gegenwärtige Diskussion ist durch den Konflikt zwischen einem religionsgeschichtlichen und einem theologischen Ansatz gekennzeichnet, über Israel zu sprechen. Nicht nur der religionsgeschichtliche, auch der theologische hat dazu geführt, die Quellenkenntnisse erheblich zu verbreitern. Die Religionsgeschichte konnte so vorurteilsbehaftet wie die Theologie, die Theologie so sympathetisch wie die Religionsgeschichte sein. Die Religionsgeschichte will aus einer neutralen Außenperspektive über Judentum und Christentum handeln (auch wenn dies eine optische Täuschung sein dürfte), die Theologie – wenn sie nicht fundamentalistisch erstarrt ist – aus der Mitte des eigenen Bekenntnisses ei-

nen Zugang zum Wert des anderen öffnen. Dass eine kanonische Betrachtung geschichtliche und religiöse Momente ausblendet, ist eine alte Versuchung, die bestanden werden kann.

Johannes plädiert entschieden für einen theologischen Ansatz, Israel zu verstehen. Dieser Ansatz hat den Vorteil, die „Schrift“ – wie die Juden selbst – als inspiriertes Menschenwort zu deuten, das Gottes Wort bezeugt, den Tempel – wie die Juden – als Haus Gottes, das Gesetz – wie im Judentum – als Gottes Gebot und die Juden – wie sie selbst – als Gottes Volk. Johannes zeigt, dass dies gerade unter den Bedingungen der Präexistenz- und Inkarnationschristologie möglich ist – und im Horizont einer Paschachristologie, die – ohne die Verantwortung des Pilatus zu leugnen – auch von jüdischer Schuld am Tode Jesu spricht, aber diese Schuld genau als diejenigen der Hohenpriester und Schriftgelehrten identifiziert, die tatsächlich – aus ihrem Verständnis jüdischer Verantwortung heraus – den Tod Jesu initiiert haben, und nicht etwa – wie vielfach später – benutzt, um die Juden als Gottesmörder zu brandmarken, sondern um im Gegenteil die Größe der Liebe Jesu zu zeigen, der für sein Volk stirbt.

Freilich hat Johannes seine Logos-Christologie nicht so weit entwickelt, dass er über die Verwurzelung des Christentums im Judentum hinaus auch die geschichtliche Koexistenz von Juden und Christen sowie ihre eschatologische Zukunft theologisch positiv hat denken können. Paulus ist mit seiner Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre an dieser Stelle weiter vorgedrungen. Durch seine Offenbarungstheologie bietet allerdings Johannes die theologischen Parameter, Juden und Christen, Israel und die Kirche zu unterscheiden, ohne sie zu trennen und die (alttestamentliche) „Schrift“ theologisch gerade dadurch zu affirmieren, dass ihr das Christuszeugnis zur Seite gestellt und als hermeneutischer Schlüssel implementiert wird.

5. *Das Evangelium des anderen Jüngers*

Irenäus von Lyon erkennt im Vierten Evangelisten den Zebedaiden Johannes als den Lieblingsjünger, der auch die drei Johannesbriefe (und überdies die Apokalypse) verfasst habe.¹¹⁰ Der Kirchenvater be ruft sich auf Papias von Hierapolis und Polykrates von Ephesus. Seine Auffassung stand jahrhundertlang in Geltung, wird aber von der

¹¹⁰ Einschlägig sind der Brief an Florinus (Eus., h.e. V 20,4; cf. adv. haer. III 3,4 [Eus., h.e. IV 14,3f.6]) und *adversus haereses* II 33,3 (Eus., h.e. III 23,3); V 33,4.

historisch-kritischen Exegese in Frage gestellt. Nicht alle Gründe für die Skepsis – der gute Stil, die späte Entstehung, die starke Reflektionskraft – sind schlagend. Aber ein starkes Indiz ist, dass Phasen der Entwicklung, in denen die Überzeugung der Alten Kirche entstanden ist, rekonstruiert werden können. Die Evangelienüberschriften sind später als der Haupttext des Evangeliums und legen sich nicht aus sich heraus auf einen bestimmten Johannes fest, auch wenn seit Irenäus die Deutung auf den Sohn des Zebedäus naheliegt. Im Evangelium selbst hat der Lieblingsjünger keinen Namen. Dass er „bezeugt“ habe, was im Buch zu lesen sei, und das Evangelium „geschrieben“ habe, sagt der Herausgebernachtrag 21,24f. Literaturtheoretisch betrachtet, ist er der ideale Autor; er ist es als der qualifizierte Zeuge, der die Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagt. Im historischen Sinn wird man gut daran tun, an einen erweiterten Autorbegriff zu denken, der nicht auf die unmittelbare Niederschrift, sondern auf das zugrundeliegende Zeugnis abhebt, das Anlass und Basis für die Abfassung des Buches war.¹¹¹ Im Corpus des Evangeliums spricht nichts dafür, dass der Lieblingsjünger der historische Autor ist. 19,35 spricht vielmehr von ihm in der 3. Person. Er ist eine Figur der erzählten Welt, nicht der Erzähler. Nach Eusebius (h.e. III 39, 5ff) hat noch Papias von Hierapolis zwischen dem Zebedäussohn, dem Apostel Johannes, und dem „Alten“ Johannes, einem „Herrenjünger“, unterschieden. Dass diese Differenzierung später nicht durchgehalten worden ist, lässt sich erklären. Die Zebedaiden werden in Joh 21,2 als Zeugen der Erscheinung Jesu am Meer von Tiberias genannt; die ephesinische Ortstradition sagt, dass der „Presbyter“, der den Zweiten und Dritten Brief verfasst habe, Johannes geheißen habe. Beides konnte kombiniert werden. Die Verbindung sollte schriftgemäß sein und der Überlieferung entsprechen. Sie ehrte das Ansehen des Evangelisten und entsprach dem Urteil über die Apostolizität auch des Vierten Evangeliums.

¹¹¹ Die Alternative wäre, eine gezielte pseudepigraphische Fiktion anzunehmen. Doch dann bliebe unerklärlich, weshalb kein Name genannt wird.

a) Der Lieblingsjünger als Zeuge Jesu

Im Evangelium spielt der Lieblingsjünger eine große Rolle¹¹², freilich wird er nur im Passions- und Osterbericht als solcher identifiziert. Die Konfiguration von Joh 13 lässt es als wahrscheinlich erachten, dass er bereits vorher mitgemeint war, wenn von den „Jüngern“ als der engeren Gruppe um Jesus die Rede war. So wie der Evangelist häufig genug vom Strom der urchristlichen Theologien isoliert worden war, so wird auch der Lieblingsjünger im Evangelium häufig genug von den anderen Jüngern isoliert. Das wäre gleichfalls ein schwerer Fehler. So sehr er unvergleichliche Züge hat, die wesentlich sind, so gewiss wird er doch zuerst als „einer seiner Jünger“ (13,23) eingeführt. Dass er zu den Zwölfen zu zählen ist, ist nicht sicher zu belegen, aber auch nicht ganz unwahrscheinlich.¹¹³ In jedem Fall ist er nach Joh 13,16 – wie die anderen

¹¹² Sind alle Stellen redaktioneller Nachtrag zur „Grundschrift“ des Evangeliums? So *M. Theobald*, *Der Jünger, den Jesus liebte*, in: H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. Hengel III: Neues Testament, Tübingen 1996, 219–255. Dagegen spricht die tiefe Verwurzelung der einschlägigen Texte im Duktus des Evangeliums. Sind die Stellen johanneische Redaktion vorjohanneischer Tradition? So *U. Schnelle*, Joh 219.288.301. Aber würde 13,23–26a aus dem Kontext gelöst werden, unterbliebe die Identifizierung des Verräters; die Worte des Gekreuzigten an Maria und den Lieblingsjünger (19,25–27) sind Höhepunkt des Kreuzigungsberichtes; in Joh 20 ist die Erscheinung vor Maria Magdalena traditionell, aber es wird schwierig sein, zwischen der Einführung des Petrus und des Lieblingsjüngers literarkritisch noch einmal zu unterscheiden. Die entscheidende methodische Frage lautet, wie sicher im johanneischen Passionsbericht zwischen Tradition und Redaktion unterschieden werden kann.

¹¹³ Eine Namensliste der Zwölf findet sich bei Johannes nicht. Petrus, Andreas (1,40.44; 6,8; 12,22), Philippus (1,43–48; 6,5.7; 12,21f; 14,8f), Thomas (11,16; 14,5; 20,24.29; 21,2), die Zebedaiden (21,2), Judas [Thaddäus] (14,22) und Judas Iskarioth finden sich auch bei den Synoptikern; anders steht es bei Nathanaël (1,45–49; 21,2), der nach Johannes zu ihnen gehören dürfte – ohne dass dies ganz sicher wäre (die kirchliche Tradition wird ihn mit Bartholomäus identifizieren). Bis Joh 6,61.66 unterscheidet Johannes zwischen den Zwölfen und dem größeren Kreis der Jünger (cf. 4,1f) Nach Joh 6,67 sind es unter den Jüngern die Zwölf, die, von Jesus gefragt, in Petrus ihren Sprecher finden, der sich zu Jesus dem Christus stellt. In der synoptischen Parallele ist Jesus beim Letzten Abendmahl mit den Zwölfen zusammen; alle Namen, die in Joh 13–17 genannt werden, passen dazu. Dass an bestimmten Stellen ein offener Begriff „Jünger“ begegnet (Joh 7,3; 8,31; 19,38: Josef von Arimathäa), ist jeweils kontextbedingt und widerspricht nicht der These, dass Johannes in 9,2; 11,8.12; 12,16; 13,22.35; 15,8; 16,29; 18,1 *de facto* die Zwölf meint. Aber wenn der Lieblingsjünger einer der Zwölf sein sollte – wer dann? An einen, dessen Name im Vierten Evangelium genannt wird, dürfte man wohl am wenigsten denken. Nach Joh 18,15f könnte es sich schwerlich um einen Galiläer handeln. Auch deshalb scheiden die Zebedaiden wie Andreas aus. Soll man an Simon Kananäus – den „anderen“ Simon – denken? Spricht dagegen, dass jener Simon wohl zu den Zeloten gehört hatte? Die ersten Zeloten sind mit den Priestern verbunden. Nach Lk 6,15 wird er so

Jünger auch – ein „Sklave“ und „Apostel“ Jesu, seines Herrn.¹¹⁴ Ernsthaft zu erwägen ist, dass er zum ersten Paar der Johannesjünger gehört, die zu Jesusjüngern werden (1,35ff); er wäre dann der ungenannt bleibende, nicht Andreas.¹¹⁵ Das „Kommt und seht!“ Jesu würde jedenfalls sehr gut passen, ebenso das Täuferwort: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (1,36; cf. 1,29), auf das hin die beiden ersten Jünger Jesus nachfolgen und das ein Schlüsselwort in der johanneischen Theologie des Todes Jesu ist. Dass er nach der Fußwaschung erstmals „der Jünger, den Jesus liebte“ genannt wird, hängt nicht daran, dass er erst in den letzten Tagen zu Jesus gestoßen wäre, sondern daran, dass seine Rolle vor allem darin besteht, das Pascha Jesu (13,1f) zu bezeugen und dass die Liebe, die Jesus ihm schenkt, mit dem Drama des Verrates Jesu durch einen der Zwölf, des Versagens aller anderen Jünger und der Verleugnung durch Petrus zusammenhängt.

Dass nach der ersten Stelle Simon Petrus ihn bittet, Jesus nach dem Verräter zu fragen (13,24), ist ein Zug ohne synoptische Parallele. Vorausgesetzt ist ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger. Wie dieses Verhältnis entstanden ist und sich entwickelt hat, bleibt im Dunkeln; das Faktum ist vorausgesetzt; wenn der Evangelist den Lieblingsjünger als den zusammen mit Andreas zuerst Berufenen sieht, bietet sich eine Erklärung an. Johannes weiß wie die Synoptiker, dass „einer der Zwölf“ Jesus verraten habe (6,71). Er nutzt die Dramatik des Vorgangs, um erstmals den Lieblingsjünger einzuführen. Nicht Petrus, sondern er hat im Saal des letzten Mahles den direkten Zugang zu Jesus; Petrus, von dem die Initiative ausgeht, ist auf ihn als Mittelsmann angewiesen und nutzt dessen Verhältnis zu Jesus. Das düstere Geheimnis des Verrates durch Judas Iskarioth verweist auf das Heilsgeheimnis der Lebenshingabe Jesu. Damit ist das Vierte Evangelium beim Kern des Zeugnisses, das der Lieblingsjünger abgibt.

Wie der Lieblingsjünger nach Joh 13 mit dem Verrat des Judas verbunden ist, so nach 18,15–18 der „andere“ Jünger mit der Ver-

„genannt“ – von wem? Spiegelt sich in der Kennzeichnung dieses Simon doch ein synoptisches Wissen um eine besondere Rolle?

¹¹⁴ Die Exegese erkennt meist einen funktionalen Sinn im *apostolos*. Aber die Kombination *doulos* – *apostolos* – *kyrios* ist aus der paulinischen Apostolatstheologie gut bekannt. Die johanneische Gesandtenchristologie liefert den Hintergrund, das Jesuswort, das starke Parallele mit Mt 10,24 und Lk 6,40a aufweist, nicht auf einen metaphorischen Gebrauch zu reduzieren, sondern nicht allzu weit vom paulinischen und lukanischen Apostolatsbegriff zu lokalisieren,

¹¹⁵ Die Exegese ist uneins. *Pro* argumentiert u. a. U. Schnelle, Joh 53; *contra* F. Neyrnck, The Anonymous Disciple of John 1, in: id., Evangelica II. Collected Essays (BETHL 99), Leuven 1991, 617–649.

leugnung Jesu durch Petrus. Als Bekannter des Hohenpriesters führt er Jesus in den Hof des hohepriesterlichen Palastes, in denkbar größte Nähe zu Jesus. Dadurch entsteht jene raum-zeitliche Konstellation, dass Petrus am selben Ort und im selben Moment, da Jesus vor Kaiaphas sein öffentliches Wirken in Erinnerung ruft und geschlagen wird, ohne zurückzuschlagen, Jesus dreimal verleugnet. Die Schuld des Petrus wird auf diese Weise ebenso eindrucksvoll wie die Voraussetzung ihrer Vergebung durch Jesus. Gleichzeitig wird der Kontrast zum Lieblingsjünger verschärft. Von diesem heißt es, dass er „mit Jesus“ in den Hof des Hohenpriesters gegangen sei, also Jesus so weit (wieder?) die Treue gehalten hat, wie es nur eben ging, während Petrus „draußen vor der Tür“ geblieben sei; als der „andere Jünger“ ihn hereinholt, fragt Magd an der Tür Petrus, ob er „auch ein Jünger dieses Menschen“ sei – setzt also die Jüngerschaft des „anderen“ voraus, der nichts leugnet, während Petrus verneint.

Im Zentrum des Kreuzigungsberichtes taucht der Lieblingsjünger zweimal auf. Jesu Worte am Kreuz machen Maria und ihn zur Keimzelle der *familia Dei* (19,23f); der nachösterliche Fortgang der Jüngerschaft ist von Johannes – unter einem bestimmten Aspekt – nicht mit Petrus oder einem der Zwölf Apostel, sondern mit dem Lieblingsjünger verbunden. Welcher Aspekt dies ist, geht aus 19,35f hervor. Während Petrus durch seine Verleugnung Golgotha fernbleibt, heißt es vom Lieblingsjünger, dass er „gesehen“ und „bezeugt“ hat und dass sein Zeugnis „wahr“ ist und er dies „weiß“ und es deshalb ablegt, „damit ihr glaubt“ (19,35). Der Vorverweis auf 20,30f und 21,24f ist unübersehbar. Entscheidend ist die Funktion des Zeugen. Beide Dimensionen sind entfaltet. Zum einen kann Zeuge nur sein, wer genau gesehen hat, was passiert ist. Das bezieht Johannes auf den physiologischen Vorgang des Todes Jesu – und dessen Symbolik, die seine Heilsfunktion offenlegt. Johannes bezeugt, dass Jesus wirklich und wahrhaftig gestorben ist. Dies ist ein christologisches Datum ersten Ranges. Es ist die äußerste Logik der Inkarnation, die äußerste Konsequenz der Gabe des Sohnes an die Welt aus der reinen Liebe Gottes (3,16), die äußerste Aufgipfelung der Lebenshingabe Jesu (13,1f). Das Hervortreten von Blut und Wasser aus der Seite Jesu, das nach damals herrschender Lehre den *exitus* demonstriert (19,34), erweist sich im Lichte von 7,37f, wo Jesus auf Ez 47,1 und Sach 14,8 zurückgeht, als Zeichen für die Verleihung des Geistes, die Heils-gabe Gottes schlechthin. Zum anderen gehört zur Zeugenschaft das Aussprechen des Gesehenen. Hierauf zielt der Konnex mit den editorischen Notizen 20,30f und 21,24f. Der Lieblingsjünger

hat gesagt, was er gesehen hat: nicht nur, um neutral zu berichten sondern um – Hintergründe beleuchtend, Zusammenhänge sichtbar machend, Implikationen bedenkend – Glauben zu wecken, der im Sehen gründet und zum Bekenntnis führt.

Die Zeugenschaft des Lieblingsjüngers zieht sich ins Osterevangelium, ist dort aber differenzierter als im Kreuzigungsbericht dargestellt. Zusammen mit Petrus besucht er auf das Wort Maria Magdalenas hin das leere Grab (20,1–10); er ist schneller dort, lässt aber Petrus den Vortritt und kommt doch durch sein Schauen als erster auf den Weg des Glaubens an die Auferstehung Jesu, wiewohl er – wie Petrus – erst noch nicht zum vollen Verständnis der Schrift gelangen muss.¹¹⁶

Seine außerordentliche Zeugnis kraft bezieht sich nach Joh 21 auf den Gesamtzusammenhang des Wirkens, des Leidens und der Auferstehung Jesu. In der dritten Erscheinung Jesu, am See von Tiberias, partizipiert er zwar zunächst gleichfalls an der Unsicherheit der anwesenden Jünger, erkennt und bekennt dann aber als erster den Herrn (21,7). Diese Erkenntnis und dieses Bekenntnis, an Petrus adressiert, ist die äußerste Elementarisierung des Zeugnisses, das der Lieblingsjünger ablegt.

Folgt man der Auffassung, dass der „Lieblingsjünger“ bereits in Joh 1,37ff gemeint ist, klärt sich – in der erzählten Welt des Evangeliums – die Voraussetzung für seine exzeptionelle Befähigung als Zeuge. Wenn er von Anfang an zur Gruppe der Jünger gehört, ist er von Anfang bis Ende in der Nähe Jesu und in den meisten Episoden – indirekt als Jünger – unter die Beteiligten gerechnet. Die zahlreichen Erzählernotizen über den Prozess des Verstehens, den die Jünger durchlaufen, sind dann nicht zuletzt auf ihn gemünzt.

b) Der Lieblingsjünger und Petrus

Durchgängig ist die Beziehung des Lieblingsjüngers zu Petrus, dem anwesenden oder dem abwesenden, kennzeichnend. Darin spiegelt sich die überragende Bedeutung, die „Kephas“ im Urchristentum gewonnen hat.¹¹⁷ Allerdings ist die Konstellation wesentlich anders als

¹¹⁶ Die Abfolge der Verse 8 und 9 ist eine *crux interpretum*. Die Spannung durch literarkritische Operationen auflösen zu wollen, stellte der Redaktion ein schlechtes Zeugnis aus. Nach 20,10 und 20,19–23 kann auch beim Lieblingsjünger zur Zeit der Auffindung des Grabes noch nicht vom ausgereiften Auferstehungsglauben an die Gottessohnschaft Jesu die Rede sein. Ob es hilft, den Aorist *ingressiv* zu verstehen?

¹¹⁷ Cf. R. Pesch, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg – Basel – Wien 2001.

in den synoptischen Evangelien und bei Paulus. Während dieser größten Wert darauf legt, von den Jerusalemern, an der Spitze Kephass, als gleichberechtigt anerkannt zu werden und in apostolischer Gemeinschaft mit ihnen zu leben (Gal 2,1–11), ist Petrus nach den Synoptikern der Erstberufene und – nach seiner Verleugnung – der Erstzeuge der Auferstehung Jesu. Anders bei Johannes: Zwar beruft Jesus ihn sogleich, da er ihn sieht, als Petrus. Aber erst Andreas, der eine der beiden ersten Jünger (deren anderer der Lieblingsjünger sein dürfte), führt Petrus zu Jesus (1,40ff). Ostern ist es Maria Magdalena, die nicht nur als erste das leere Grab entdeckt, sondern auch Jesus sieht – freilich nicht den Auferstandenen, sondern den Aufstehenden, der nicht berührt werden darf, da er noch nicht zu seinem „Vater hinaufgegangen“ ist (20,17). Petrus trifft mit dem Lieblingsjünger zusammen. Die Szene hat hohen Symbolwert. Der Lieblingsjünger gewinnt den Wettlauf. Von einem – beginnenden – Glauben ist nur bei ihm die Rede. Aber dass er auf Petrus wartet und erst nach ihm die Grabkammer betritt, ist vielsagend. Es ist eine genaue Beschreibung der Position, die der johanneische Lieblingsjünger gegenüber Petrus einnimmt. So wenig er irgendetwas von einem Anspruch, der qualifizierte Zeuge zu sein, zurücknimmt, so gewiss isoliert er sich nicht von Petrus, sondern nimmt seine Zeugenfunktion in der Gemeinschaft Petri wahr: vor ihm, für ihn, mit ihm.¹¹⁸ Petrus hat einen „Primat“ – aber nicht in dem Sinn, dass er das johanneische Christuszeugnis dominierte, sondern in dem Sinn, dass der Lieblingsjünger seinen Zeugendienst für die Kirche an Petrus und für Petrus an der Kirche leistet. Diese Linie wird in Joh 21 weiter ausgezogen. Johannes bezeugt Petrus den auferstandenen Kyrios (21,7); aber er, Petrus, ist es, der ins Wasser springt, um zu Jesus zu gelangen und von ihm als Hirt der Kirchen-Herde eingesetzt wird (21,15–19), während der Lieblingsjünger ihm „folgt“ (21,20).

Das Verhältnis zu Petrus ist für die Rolle des Lieblingsjüngers bestimmend. Es ist auf der einen Seite ein scharfer Kontrast. Im Kern besteht er darin, dass Petrus den leidenden Kyrios verleugnet, während der Lieblingsjünger unter dem Kreuz steht und den Durchbohrten als den Retter der Welt bezeugt. Auf der anderen Seite besteht aber zwischen beiden enge Gemeinschaft, die durch Aufgabenteilung und Kommunikation geprägt ist. Petrus ist der Sprecher aller Jünger (auch des Lieblingsjüngers) in der galiläischen Krise; er bekennt die Heiligkeit Jesu Christi (6,68f); dies

¹¹⁸ Näheres zum Folgenden: *Th. Söding*, Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens, in: R. Bieringer u. a. (ed.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 207–231.

nimmt Joh 21 auf, wenn Jesus in der österlichen Erscheinung Petrus indirekt auf seine dreifache Verleugnung anspricht und ihm, mehr als nur diese Schuld vergebend, als Hirt der einen Herde in der Nachfolge Jesu selbst (Joh 10) einsetzt. Der Lieblingsjünger aber ist der Zeuge, der tiefer und genauer als Petrus gesehen hat und deshalb auch Genaueres und Tieferes über Jesus aussagen kann. Nach Joh 21 stellt er diese seine Kompetenz in den Dienst der ganzen Kirche. Auch nach Joh 1–20 isoliert er sich nicht von den anderen Jüngern, sondern steht mit ihnen, besonders mit Petrus, in bleibender Verbindung: geprägt von dem, was er wie kein Zweiter von Jesus wahrgenommen hat, überzeugt von der Wahrheit seines Zeugnisses, ausgerichtet, dieses Wort der Gemeinschaft aller Glaubenden zu sagen.

c) Die Liebe Jesu

Die Basis des Zeugnisses, zu dem der Lieblingsjünger fähig wird, ist seine Nachfolge bis unter das Kreuz. Die Basis dieses Zeugnisses ist die Liebe Jesu. Sie gilt ihm nicht exklusiv, aber in eminentester Weise positiv. Von dem „Jünger, den Jesus liebte“, ist erstmals die Rede, nachdem der Evangelist in 13,1f davon gesprochen hat, dass Jesus die „Seinen, die in der Welt waren ... bis ans Ende liebte“. Die Liebe, die Jesus erweist, letztlich durch die Hingabe seines Lebens, ist der direkte Ausfluss der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die kraft des Geistes auf die Welt übergreift, um die Glaubenden zu retten. Diese Liebe ist zu keiner Steigerung fähig. Die Liebe Jesu zu den Seinen ist keine gespaltene oder geringere Liebe. Die Liebe zum Lieblingsjünger ist gleichwohl eine besondere. In ihr ereignet sich auf spezifische Weise die unbedingte Bejahung, die Jesus allen zukommen lässt, denen Gottes Liebe gilt, beginnend mit den Jüngern. Die spezifische Weise entspricht der spezifischen Beziehung. Darf man Joh 1 heranziehen, nimmt sie das: „Kommt und seht“ auf, das auch Andreas, dem anderen zuerst Nachfolgenden, (und implizit allen Jüngern) gesagt ist. Vor allem aber erklärt sich die spezifische Liebe aus dem Passions- und Osterevangelium. Der Lieblingsjünger steht – als einziger – unter dem Kreuz; er beginnt als erster mit dem Glauben; nach Joh 21 erkennt er als erster den Herrn. Dieses spezifische Verstehen, das den Lieblingsjünger zum besonderen Zeugen Jesu macht und aus seiner Kreuzesnachfolge erwächst, ist Folge und Grund der Liebe Jesu zu ihm. Nur weil Jesus ihn liebt, kann er sich ihm so zu verstehen gegeben haben, wie er sich selbst verstanden hat; nur als

Geliebter kann dieser Jünger sich zum genauen Hinschauen und wahrhaftigen Zeugnis berufen und befähigt sehen. Als Jünger, „den Jesus liebte“, ist er qualifiziert, von der Liebe Gottes zur ganzen Welt Zeugnis abzulegen.

Die besondere Nähe zu Jesus kommt in einem kleinen Zug zum Ausdruck, den *Leonardo da Vinci* unübersehbar vor Augen gestellt hat. Ehe er noch der „Jünger, den Jesus liebte“, genannt wird, heißt es von ihm, dass er während des Mahles „an der Brust Jesu“ lag; und da er Jesus die Frage zu stellen wagt, wer ihn verraten werde, lehnt er sich an seine Brust. Das ist nicht nur ein Ausdruck persönlicher Intimität. Die Sachparallele findet sich in 1,18: dass der eingeborene Sohn an der Brust des Vaters ruht und deshalb Kunde von Gott hat bringen können. Die herzliche Vertrautheit mit Jesus, die im letzten Mahl zum Vorschein kommt und sich im gesamten Pascha Jesu bewährt, befähigt nun ihn, Zeugnis von Jesus abzulegen, der seinerseits der eschatologische Exeget Gottes ist.¹¹⁹

Von einer Gegenliebe dieses Jüngers zu Jesus ist im Evangelium nicht die Rede. Sie braucht nicht ausgeführt zu werden; sie versteht sich von selbst. Anders bei Petrus: Wenn nach Joh 21 seine Verleugnung aufgearbeitet wird, fragt Jesus ihn dreimal, ob er ihn liebe. Die Johannesschule erzählt dies im Wissen um sein Martyrium. Die Jesusliebe, zu der Petrus – erst – nach Ostern steht und die Kehrseite, besser: die Mitte seines Hirtendienstes ist, stellt ihn dem Lieblingsjünger zur Seite. Wie die Vergebung seiner Schuld durch den Auferstandenen, ohne dass dies ausgesprochen werden müsste, ein Akt äußerster Liebe Jesu zu ihm ist, so erkennt die Johannesschule – nur – im liebenden Petrus den Hirten der ganzen Kirche.

d) Die historische Frage

Ist der Lieblingsjünger eine historische Figur? Lässt er sich identifizieren? Die Forschung ist uneins. Die Stilisierung zu dem Liebling Jesu, dem Zeugen der Wahrheit, dem idealen Jünger, dem Träger des johanneischen Gedächtnisses, schließlich dem Autor des Evangeliums ist so stark, dass nicht selten geurteilt wird, der Lieblingsjünger sei der literarische Darsteller der spezifisch johanneischen Tradition, Perspektive und Erkenntnis.¹²⁰ Aber passt

¹¹⁹ Herausgestellt von *U. Schnelle*, Joh 219; *U. Wilckens*, Joh 213.

¹²⁰ So urteilen (im Ergebnis recht unterschiedlicher, sorgfältig abgemessener Argumentationswege) *J. Kügler*, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie*

dazu die Diskussion Joh 21,20–23 über das Wort Jesu, dass dieser Jünger nicht sterben werde, „wenn ich will“? Reicht die These zur Erklärung, es gehe um eine Ätiologie des Johannesevangeliums? Würden die Angaben von 18,15f, der „andere“ Jünger (gesetzt, es handle sich um den Lieblingsjünger) sei „dem Hohenpriester bekannt“, in die Fiktion idealer Jüngerschaft passen?

Eher überzeugt die These, dass es sich um eine historische Persönlichkeit handelt.¹²¹ Sein Tod liegt nicht lange vor der Abfassung von Joh 21,20–23; er hat eine zwischenzeitlich tiefe Irritation bei denen hervorgerufen, die es mit Petrus halten, während die Johanneschule den Irrtum durch eine korrekte Jesusexegeese aufzuklären vermag.

Am einfachsten ist die Methode, dass die historische Rekonstruktion den vom Werk selbst gelegten Spuren folgt – solange nicht unüberwindliche Hindernisse den Weg versperren. Nach Joh 19,35 und 21,24f ist der Lieblingsjünger der qualifizierte Zeuge, der im Hintergrund des johanneischen Traditionsprozesses steht und damit des Vierten Evangeliums. Wenn er mit dem „anderen Jünger“ aus Joh 18 gleichgesetzt werden kann, ist er ein Jerusalemer mit engen Kontakten zum hohepriesterlichen Adel, vielleicht sogar selbst ein Sadduzäer. In diesem Fall liegt es nahe, die ausgezeichneten Kenntnisse des Prozessrechtes auf ihn zurückzuführen. Sollte man dann in ihm nicht die entscheidende Quelle für den johanneischen Passionsbericht sehen (über dessen starke literarische Ausgestaltung und literarische Stilisierung, besonders im Pilatusprozess und bei der Kreuzigung nicht lange diskutiert zu werden braucht)? Mehr noch: Liegt es nicht nahe, bei ihm eine Keimzelle der Jerusalem-Traditionen zu suchen, die das Vierte Evangelium auszeichnet? Wenn er mit dem anderen der beiden Johannesjünger identifiziert werden kann, die als erste zu Jesus gekommen sind, könnte auch die johanneische Kenntnis, wann und wo Johannes getauft habe (1,28; 3,22f), mit ihm verbunden werden (was wiederum eine christologische Zuspitzung des Täuferzeugnisses durch den Evangelisten nicht ausschließt).

Vom Evangelisten selbst bleibt der „Lieblingsjünger“ zu unterscheiden. Aber der Evangelist, den die Tradition „Johannes“ nennt, hat seinem Zeugnis ein Denkmal gesetzt. Er hat das Logos-

und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988; U. Wilckens, Joh 214.

¹²¹ Die wichtigste Studie stammt von M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.

lied als Metatext dem Evangelium vorangestellt und damit den Lesern einen hermeneutischen Schlüssel an die Hand gegeben. Er hat die Auswahl und Stilisierung zu verantworten, von der er in 20,30f spricht. Er leiht dem „Wir“ Stimme, das im dankbaren Bekenntnis des Prologes (1,14.16) zum Ausdruck kommt; er weiß, das „er“, der Lieblingsjünger, „weiß, dass er Wahres sagt“; und er gibt sein Zeugnis weiter, „damit ihr glaubt“.¹²²

6. Die Kanonisierung des Johannesevangeliums als Rezeption

Die altkirchlichen Handschriftenüberlieferungen sind neben den ältesten Kanonlisten¹²³ ein Gradmesser für die kanonische Rezeption des Johannesevangeliums. Der Befund ist erstaunlich einheitlich.¹²⁴ Wiewohl es Abweichungen in der Textüberlieferung gibt (die sich aber in Grenzen halten), sind die Konstanten signifikant.

Erstens: Immer wird, soweit erkennbar, ein klarer Unterschied zwischen dem (später so genannten) Alten und Neuen Testament gemacht. An keiner Stelle wird eine neutestamentliche Schrift als Ergänzung des „Alten Testaments“ präsentiert. Die großen Codices stellen beide Testamente zusammen und unterscheiden sie deutlich. Diese Klarheit der Kanonstruktur verdankt sich keineswegs nur, aber nicht zuletzt Johannes und seiner Offenbarungstheologie.

Zweitens: In keiner frühkirchlichen Evangelienammlung fehlt Johannes. In nahezu jeder steht er an der vierten Stelle, ebenso durchweg in den alten Kanonlisten. Die Alte Kirche hat nicht nur den kanonischen Anspruch des Johannes akzeptiert, sondern auch den Primat der Synoptiker. Beides ist nicht das Ergebnis hermeneutischer Willkür, sondern einer genauen Lektüre der kanonisierten Schriften. Das Johannesevangelium spielt nicht die geringste Rolle. Einerseits wird – jedenfalls prinzipiell – bejaht, was das Vierte Evangelium nach eigenem Bekunden sein will: ein normatives Jesusbuch, das den Nazarener als messianischen Gottessohn so

¹²² Die Fortschreibung begegnet in 1Joh 1,3: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt.“

¹²³ Die nach wie vor beste Materialsammlung hat *Th. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I: Das Neue Testament vor Origenes (Zwei Teile). Erlangen 1888/1889, II: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band (Zwei Teile). Erlangen 1890/1892.

¹²⁴ Dass sich diese Reihung einer gezielten Redaktion des Kanons verdanke (beispielsweise in Rom), ist eine glänzende, aber ziemlich unwahrscheinliche Hypothese von *D. Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments, Freiburg/Schw. 1996. Eher ist zu erwägen, dass die Formation des neutestamentlichen Kanons zum großen Teil den Signalen gefolgt ist, welche die Schriften selbst gestellt haben.

bezeugt, dass der Glaube entstehen kann, der zum ewigen Leben führt (20,30f). So teilt es sich dem *titulus* mit.¹²⁵ Die Wendung „Evangelium nach ...“ stellt zum einen das Evangelium Jesu Christi voran, das es nur in der betonten Einzahl gibt und „nach“ einem Evangelisten zu lesen ist, insofern der in seinem Buch es auf grundlegende Weise bezeugt; zum anderen wird Johannes den synoptischen Evangelien an die Seite gestellt: Das Buch des Johannes ist – unbeschadet all seiner Besonderheiten – ein „Evangelium“ wie die anderen auch (auch wenn weniger die Gattung denn der Gehalt gemeint ist). Andererseits bringt die typische Platzierung am vierter und letzter Stelle zum Vorschein, dass Johannes (wohl nicht nur das jüngste Evangelien ist, sondern auch) synoptische Evangelientradition voraussetzt und ohne synoptische Vorkenntnisse gar nicht verstanden werden kann. Die johanneische Konfiguration des „anderen“ Jüngers, der Petrus zur Seite steht und ihm den Vorrang einräumt, ohne sein eigenes Charisma zu leugnen und seinen Anspruch zu mindern, ist auf elementare Weise in der Kanonisierung zum Zuge gekommen. Dass sie zu einer Zeit erfolgte, da der Lieblingsjünger mit dem Zebedaiden und Apostel Johannes identifiziert worden ist, erklärt sich vor allem aus der Überzeugungskraft der lukanischen Ekklesiologie, dass „Augenzeuge und Diener des Wortes“ (Lk 1,2) nur einer der Zwölf gewesen sein könne. Historisch ist die Zuschreibung zu kritisieren, hermeneutisch ist sie Ausdruck der Überzeugung und Absicht, Johannes als apostolisch, mithin als authentisches Ursprungszeugnis der Ekklesia zu lesen und in die Gemeinschaft aller Apostel einzuordnen.

Drittens: Im Zuge der Kanonisierung ist der enge historische und theologische Zusammenhang zwischen dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen¹²⁶ aufgelöst worden – um auf neue Weise wieder zusammengesetzt zu werden. Der Vorrang des erzählenden vor dem besprechenden Wort prägt die Gesamtkomposition des Neuen Testaments ebenso wie der Vorrang Jesu vor der Kirche; beides vermittelt sich der kanonischen Anordnung der Johannesschriften. Das Evangelium wie die Briefe werden in den Kontext anderer neutestamentlicher Schriften gestellt, die theologische Strömungen präsentieren, die Johannes zu einem nicht unerheblichen Teil (direkt oder häufiger indirekt) affirmiert. Dass die neutestamentliche Briefsammlung mit Paulus beginnt, ist

¹²⁵ Cf. *M. Hengel*, Die Evangelienüberschriften (SHAW.PH 1984/3), Heidelberg 1984.

¹²⁶ Die Frage, ob das Evangelium oder die Briefe zeitlich früher seien, kann hier offen bleiben.

dem höheren Ursprungsalter der Paulinen geschuldet. Dass in den älteren Handschriftensammlungen die „Katholischen Briefe“ eher mit der Apostelgeschichte zusammenstehen, weist sie an die urchristliche Missionsgeschichte zurück, deren weltweiten Rahmen sie repräsentieren. Die spätere Einordnung der Johannesepisteln in die „Katholischen Briefe“ nimmt wahr, dass der Presbyter nicht nur an eine kleine Gruppe, sondern an weitere Kreise der kleinasiatischen Christenheit sich wendet. Die übliche Reihenfolge Jakobus, Petrus, Johannes entspricht Gal 2,9, wird also auf die Jerusalemer Urgemeinde und das „Apostelkonzil“ zurückgeführt, das Schlüsselereignis sowohl für die Mission als auch für die apostolische Gemeinschaft der Kirche.

Die Auffassung der Alten Kirche über Johannes im Verhältnis zu den anderen Evangelien hat Clemens Alexandrinus auf den Punkt gebracht. Das antike Erziehungsideal mit einer platonisierenden Leib-Geist-Differenzierung verbindend, sagt er mit gutem Gespür für Historie und Hermeneutik, „Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst“ (Eus., h.e. VI 14,7).

Johannes gehört nicht an den Rand des Neuen Testaments, weil er weder ein theologischer Einzelgänger und Außenseiter ist noch in der Höhe und Tiefe seiner christologischen Reflexion den Kontakt zu den anderen Aposteln und Evangelisten verloren hat. In seiner Besinnung auf die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn markiert er den Höhepunkt neutestamentlicher Christologie und erhellt ihn als Voraussetzung der Sendung Jesu von Nazareth. Die synoptische Tradition kann und will er nicht ersetzen. Die Theologie, aus der auch Paulus und die Paulustradition geschöpft haben, macht er sich zu eigen und schreibt sie fort, nicht zuletzt mit Hilfe des Logosliedes. Aber die Mitte des Neuen Testaments ist er nicht. Diese Mitte markiert er selbst, indem er sie bezeugt: Es ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, das ewige Wort Gottes, Fleisch geworden, um die endgültige Offenbarung Gottes zu bringen, die in sich alles Heil begreift, gekreuzigt zur Verherrlichung Gottes, auferstanden, um den Geist zu verleihen, der an der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes Anteil zu geben. Dieser Jesus, Sohn des Vaters, dieser Vater, Schöpfer und Erlöser, dieser Geist, der Paraklet der Wahrheit, ist, johanneisch gesehen, die Mitte der ganzen Schrift.