

Was und wen hat Jesus angekündigt?
Das Rätsel um den Parakleten
im johanneischen Schrifttum

Michael Theobald

Elija hatte einen Nachfolger – Elischa; Mose hatte einen Nachfolger – Josua; auch die Propheten hatten Nachfolger, so dass sogar die Rede von einer *successio prophetica* aufkommen konnte.¹ Und Jesus – was ist mit ihm, dem eschatologischen Propheten, von dem die Christen sagen, er habe in unüberbietbarer Weise Gott als seinen „Vater“ offenbart und sei deshalb sein „Sohn“? Kann er überhaupt einen Nachfolger haben, wie Propheten oder andere religiöse Gestalten sie zuweilen haben, Schüler, die ihren Meister übertreffen oder gar vergessen machen?

Hinführung:

Sprach der historische Jesus vom „Parakleten“?

Die Frage, die jedem Christen fremd vorkommen muss, stellt sich, weil dem Johannesevangelium zufolge Jesus selbst in seiner Abschiedsstunde einen Nachfolger angekündigt hat, der die verwaisten Jünger nach seinem Tod „in die ganze Wahrheit führen“ soll (Joh 16,13). Wird dieser „Paraklet“ – so heißt er auf Griechisch – Jesus übertreffen, indem er über ihn hinaus neue Offenbarung bringen und damit die Offenbarung überhaupt erst abschließen wird? Auf wen zielt Jesu „geheimnisvoll andeutende Weissagung“?²

¹ AUNE, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 203: „Although the notion of a ‚prophetic succession‘ was already known in Judaism [Josephus, *Contra Apionem* I,8], it first appears in early Christianity toward the end of the second century in Montanism and in anti-Montanist polemic“; vgl. ebd. 405 Anm. 82; außerdem PAULSEN, H., *Papyrus Oxyrhynchus I. 5 und die DIADOCHE TŌN PROPHĒTŌN*, in: NTS 25 (1979) 443–453.

² SASSE, H., *Der Paraklet im Johannesevangelium*, in: ZNW (1925) 260–277, 260. Der Koran, Sure 61:6, scheint die Weissagung aufgenommen zu haben: „Als Jesus, der Sohn Marias, sagte: ‚Ihr Kinder Israels, ich bin Gottes Gesandter für euch, um zu bestätigen, was schon vor mir von der Tora vorlag, und einen Gesandten zu verkündigen, der nach mir kommt. Sein Name ist hoch gepriesen‘[...]“ (Übersetzung: Zirker, Hans, *Der Koran*, Darmstadt ²2007, 345); vgl. hierzu PARET, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980 [Nachdruck der Leinenausgabe ²1977], 476; VAN ESS, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1997, 633f. – SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1923), München 1963, meint, dass Johannes „Jesus gar nicht als Bringer der letzten und ganzen Offenbarung gelten“ lasse; „[e]s wird *noch ein anderer* kommen. Das ist die erstaunliche Lehre, die Jesus selbst

Der „Paraklet“ hat die religiöse Phantasie schon in der Antike stark beschäftigt. Leider ist die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der johanneischen „Paraklet“-Sprüche in der vor- und nachkonstantinischen Kirche des 1. Jahrtausends noch nicht geschrieben.³ Im Brennpunkt der Forschung stehen die drei prophetischen „M“ der Antike außerhalb der Kirche: *Montanus*, *Mani* und *Muhammad*. Sie verstanden sich (wie auch immer) als Verkörperung des von Jesus angesagten „Parakleten“ bzw. wurden von ihren Anhängern als solcher ausgegeben. Während Manichäismus und Islam, obwohl im Umfeld von Christentum und Judentum entstanden, als Weltreligionen eigener Prägung auftraten, kann die phrygische Bewegung um den Propheten *Montanus* als Variante des Christlichen gelten, die auch erst nachträglich ins Abseits der Großkirche geriet.⁴ Auf Muhammad und den „Parakleten“ gehen die beiden anderen Beiträge in diesem Band ein.⁵ Im Unterschied zum Propheten aus Mekka und zu Mani aus Persien (216–276/7)⁶ steht Montanus der apostolischen Zeit noch so

verkündet, und das Entscheidende in diesem geheimnisvollen Buche“; ebd. 866f. zu Mani und dem „Parakleten“.

- ³ Die jüngsten Lexikon-Artikel zum „Parakleten“ in: RGG⁴ VI (2003) 927f. (DETTWILER, A.) und im LThK³ VII (1998) 1272 (KÜGLER, J.) gehen nicht über das NT hinaus.
- ⁴ Zur zeitlichen Einordnung vgl. BAUMEISTER, T., Art. Montanus, in: LACL³ 2002, 508: „Die antiken Angaben zur Chronologie von Montanus' [...] prophetischem Auftreten differieren (Epiphanius v. Salamis: 156/157; Eusebius v. Cäsarea: kurz nach 170). Da bereits etwa 177 die Christen in Lyon und Vienne während der dortigen Verfolgung Kenntnisse über die in Phrygien entstandene Bewegung hatten, ist es angebracht, trotz der größeren Verlässlichkeit des Eusebius in historischer Hinsicht die Anfänge bereits in die sechziger Jahre des 2. Jh. zu datieren“. Grundinformationen zum Montanismus bieten MARKSCHIES, C., Art. Montanismus, in: RGG⁴ V 1471–1473; HAHN, F. / KLEIN, H., Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (BThSt 116), Neukirchen-Vluyn 2011, 181–198; HAUSAMMANN, S., Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 1: Frühchristliche Schriftsteller: „Apostolische Väter“, Häresien, Apologeten, Neukirchen-Vluyn 2001, 94–105.
- ⁵ BUSSE, H., Ahmad, Muhammad und der Paraklet in der islamischen Exegese von Sure 61:6; TOEPEL, A., Tröster und Siegel. Ein Beitrag zur Prophetologie.
- ⁶ Zur Frage, wie es kam, dass Mani als „Paraklet“ angesehen wurde, vgl. BÖHLIG, A., Der Manichäismus und das Christentum, in: ders./Markschies, C., Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi (BZNW 72), Berlin 1994, 265–282, insbes. 266f. „War der Geist über die Gemeinde in Jerusalem zu Pfingsten gekommen, so hat er sich für den Manichäismus im Offenbarungserlebnis des Mani gezeigt. [...] Es ist die Frage gestellt worden, ob Mani auch bereits sich selbst als Parakleten ansah. Dass die Gemeinde in Mani den Parakleten erblickte, geht aus dem manichäischen Gesangbuch hervor, das in Ägypten gefunden worden ist und einen großen Abschnitt Parakletpsalmen

nahe und ist samt dem sich auf ihn berufenden Montanismus auch derart eng in die Geschichte des werdenden neutestamentlichen Kanons verwickelt,⁷ dass eine Beschäftigung mit ihm im Rahmen einer exegetischen Studie zum johanneischen „Parakleten“ unbedingt lohnt. Das fünfte Kapitel, das der frühen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der „Paraklet-sprüche“ gewidmet ist, wird Gelegenheit dazu bieten.

Doch bedarf eine Vorfrage, die der Titel unserer Studie provoziert, der Klärung: Hat Jesus wirklich, wie der vierte Evangelist es darstellt, in seiner Abschiedsstunde den „Parakleten“ angekündigt oder liegt ein johanneisches Konstrukt vor? Auch wenn Letzteres der Fall sein wird, so mindert das nicht die Herausforderung, die darin besteht, dass andere Religionen diesen „Parakleten“ für sich beanspruchen und so ihre Überlegenheit über das Christentum zum Ausdruck bringen. Ob Jesus selbst diesen „Parakleten“ angekündigt hat oder nicht, spielt letztlich keine Rolle. Entscheidend ist, ob ein derartiger Rekurs auf das Neue Testament legitim ist oder nicht.

Fünf Sprüche vom „Parakleten“ gibt es; alle fünf finden sich im Vierten Evangelium, näherhin in den Abschiedsreden Jesu.⁸ Hinzu kommt als weiterer Zeuge der 1. Johannesbrief, der an einer Stelle vom „Parakleten“ spricht, den Terminus hier aber nicht für den „heiligen Geist“, sondern für Jesus selbst benutzt, genauer: für den erhöhten Christus (1 Joh 2,1f.). Ansonsten ist der „Paraklet“ dem Neuen Testament unbekannt, keines der drei synoptischen Evangelien erwähnt ihn. Daraus folgt: Wir haben es mit einem ausschließlich johanneischen Thema zu tun.⁹ Dass Jesus selbst den

(Bemahymnen) enthält“. Grundinformationen zum Manichäismus bietet HAUSAMMANN, *Alte Kirche I* (s. Anm. 4), 83–94.

⁷ Vgl. PAULSEN, H., Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons (1978), in: ders., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* (hg. von U. E. Eisen) (WUNT 99), Tübingen 1997, 310–343.

⁸ Zu den Einleitungsfragen zum Johannesevangelium vgl. THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 13–99; zur Gattung der Reden vgl. WINTER, M., *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17* (FRLANT 161), Göttingen 1994.

⁹ Der Terminus begegnet in der frühchristlichen Literatur – abgesehen vom Corpus Iohanneum – „nur ganz gelegentlich“ (ALAND, K., *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in: ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh 1960, 105–148, 139); in 2 Clem 6,9 (hierzu vgl. unten Kapitel 3.1 unter Punkt [2]); Did 5,2 (= Barn 20,2) in einem Lasterkatalog („Weg des Todes“) mit juridischer Konnotation:

„Parakleten“ angekündigt hat, ist deshalb unwahrscheinlich. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, dass einige der johanneischen Sprüche an alte Jesus-Tradition anknüpfen und sie weiterführen. Aber die Ankündigung des „Parakleten“ selbst ist nicht jesuanisch, sondern johanneisch.¹⁰ Wie ist im Folgenden vorzugehen?

Das *erste* Kapitel bietet eine exegetische Analyse der fünf johanneischen „Parakletsprüche“, die besonders ihre Form, ihr spezifisches Profil und ihren Ort im jeweiligen Kontext herausarbeitet, aber auch auf ihr mögliches Arrangement zu Spruchgruppen achtet. Das *zweite* Kapitel schaltet auf dieser Basis knappe Überlegungen zur Frage ein, wie der Terminus „Paraklet“ am besten zu übersetzen ist. Das *dritte* Kapitel ist der literarischen Genese der johanneischen „Paraklet“-Sprüche gewidmet: Welche überlieferungs- und traditionsgeschichtlichen Wurzeln besitzen sie? Knüpfen sie an synoptische bzw. alte jesuanische Tradition an? Nach diesem Ausflug in ihre Vorgeschichte profiliert das *vierte* Kapitel theologische Grundzüge der Sprüche, wobei auch auf deren Rolle beim literarischen Werden des Corpus Iohanneum zu achten sein wird. Das *fünfte* Kapitel bietet, wie schon angekündigt, rezeptions- und wirkungsgeschichtliche Beobachtungen im Umkreis des Montanismus und leitet zum *Schlusskapitel* über, welches das systematische Problem, das mit der Rezeptionsoffenheit der johanneischen Rede vom „Parakleten“ gegeben ist, bedenken wird: Wie lässt sich die Überzeugung von der endgültigen „Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus angesichts des Fortgangs der Ge-

πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί = „Anwälte der Reichen, ungerechte Richter der Armen“; Epist Apost; Acta Joh.

¹⁰ Grundlegende Informationen zum johanneischen „Parakleten“ findet man bei BEHM, J., Art. παράκλητος, in: ThWNT V, 798–812, und BETZ, O., Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften (AGSU 2), Leiden 1963, sowie in den Exkursen bei SCHNACKENBURG, R., Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK IV/3), Freiburg ²1976, 156–173, und BECKER, J., Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21 (ÖTK 4/2), Gütersloh ³1991, 563–568. Aus der überbordenden Literatur zum Thema seien zwei wichtige Studien vorweg genannt: DETTWILER, A., 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 (Exkurs: „Der Paraklet [in begriffs-, religions- und traditionsgeschichtlicher Hinsicht]“), 203–207 (Exkurs: „Einige hermeneutisch-theologische Aspekte zu Eigenart und Aufgabe des Parakleten in Joh 14“); DIETZFELBINGER, CH., Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1996, 202–226 (Exkurs: „Der Paraklet“).

schichte durchhalten? Gibt es über Jesus hinaus weitere „Offenbarungsquellen“ (Prophetie, Geisterweckungen etc.) und wie ist mit den entsprechenden Phänomenen umzugehen? Welche Rolle könnte bei alledem die johanneische Pneumatologie und Wort-Theologie spielen, die - wie zu zeigen sein wird - sich gegen Tendenzen der Versteinerung einmal gesprochener Worte Jesu richtet?

1 Die „Parakletsprüche“ im Kontext der johanneischen Abschiedsreden

Den Terminus „Paraklet“ lassen wir, wie angedeutet, zunächst unübersetzt. Die Abschiedsreden selbst scheinen vorauszusetzen, dass die Leser um seine Bedeutung wissen; nirgends erläutern sie ihn. Deshalb kann der erste Schritt auch nur der sein, zu fragen, wie der „Paraklet“ – er trägt personale Züge¹¹ – semantisch in den fünf Sprüchen Gestalt gewinnt, welche Handlungen ihm zugeschrieben werden¹² und über welche Bezüge er „definiert“ wird (einerseits zu Jesus und zum „Vater“, andererseits zu den „Jüngern“). Erst daraus ergeben sich in einem weiteren Schritt Anhaltspunkte zur Übersetzung des Terminus.¹³

1.1 Die (diachrone) Abfolge der Abschiedsreden Jesu Joh 13,31–17,26

Bei der Analyse der „Parakletsprüche“ orientieren wir uns an den größeren Texteinheiten, in die man die über vier Kapitel langen Abschiedsreden Jesu Joh 13,31–17,26 gliedern kann. Eingebettet sind sie in die große Szene vom letzten Beisammensein Jesu mit den Jüngern am Vorabend seines Todes (Joh 13,1–30): Während eines Mahles steht Jesus auf und wäscht den Seinen die Füße, dann deutet er ihnen seine „Geste der Liebe“¹⁴ und kündigt ihnen seine „Auslieferung“ in den Tod an: „Amen, amen, ich sage euch: Einer von euch wird mich verraten“ (13,21).

Mit der Notiz vom Weggang des Judas in die Dunkelheit der Nacht (13,30) wandelt sich die Szene: Zu der Stunde, da Judas als Werkzeug des „Herrschers dieser Welt“ Jesu „Auslieferung“ in der Nacht des Todes ins Werk setzt, hebt Jesus zu seiner Abschiedsrede an und spricht vom Licht, das aufzustrahlen beginnt: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm. Wenn Gott verherrlicht ist in ihm, so wird Gott ihn auch in sich verherrlichen, und bald wird er ihn verherrlichen“

¹¹ Vgl. unten Kap. 4.1!

¹² In den unten wiedergegebenen Texten durch Unterstreichungen hervorgehoben!

¹³ Vgl. unten Kap. 2!

¹⁴ ZUMSTEIN, J., L'Évangile selon Saint Jean (13–21) (CNT IVb, II. Série), Genf 2007, 28, nennt die Fußwaschung „geste d'amour“.

(13,31–33).¹⁵ Aus der Perspektive der „Welt“ mag Jesu Tod seine endgültige Vernichtung bedeuten; aus der des Glaubens aber vollzieht sich im Tod seine „Verherrlichung“ – das Aufstrahlen des Lebenslichts, das allen, die an diesen Jesus glauben, „ewiges Leben“ eröffnet. Die nachfolgenden Reden Jesu entfalten dies.

Den Anfang macht die Rede *Joh 13,31–14,31*. Mit Einleitung (13,31–38), Hauptteil (14,1–24) und Schluss (14,25–31) ist sie rhetorischen Konventionen entsprechend gegliedert¹⁶ und formal in sich gerundet¹⁷. Eine Fortsetzung lässt sie eigentlich nicht mehr erwarten, zumal es an ihrem Ende heißt:

„Ich werde nicht mehr vieles mit euch reden,
denn der Herrscher der Welt kommt,
und an mir hat er kein Teil.
Aber damit die Welt erkennt,
dass ich den Vater liebe,
und wie mir der Vater aufgetragen hat,
so tue ich.
Steht auf,
wir wollen von hier aufbrechen!“ (V. 30f.).

Ganz abgesehen davon, dass mit Kap. 14 aus der Perspektive des Evangelisten alles Notwendige zur Frage gesagt ist, warum Jesus zum Vater ge-

¹⁵ Zum semantischen Konnex von Joh 13,31–33 mit der Notiz vom Weggang des Judas „hinaus“ in die Nacht vgl. WEIDEMANN, H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin 2004, 119f.

¹⁶ Zur dreigeteilten *dispositio* einer Rede (prooemium/exordium, corpus der Rede, peroratio) vgl. LAUSBERG, H., *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, München 1971, 25f.29. – Umstritten ist, wo der Schlussteil der Rede beginnt, in V. 27 mit dem Friedensgruß oder in V. 28 mit dem *summary* des Leitsatzes der Rede (so WEIDEMANN, *Tod* [s. Anm. 15] 79f.197f.). Umstritten ist auch, ob die Rede erst in Joh 14,1 beginnt (so zuletzt THYEN, H., *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 616, und wieder BEUTLER, J., *Do not be afraid. The First Farewell discourse in John's Gospel* (Jn14) (New Testament Studies in Contextual Exegesis, Vol. 6), Frankfurt 2011) oder schon mit Joh 13,31–38 (so nachdrücklich DETTWILER, *Gegenwart* [s. Anm. 10] 53–55). Eine rhetorische Analyse des Textes anhand der Kriterien der *dispositio* einer Rede entscheidet die Frage eindeutig im Sinne von Joh 13,31.

¹⁷ Die formale Abrundung zeigt sich vor allem an der Wiederaufnahme von Joh 14,1 („Euer Herz lasse sich nicht erschrecken!“) in 14,27e („Euer Herz erschrecke und fürchte sich nicht!“) und von Joh 14,2f. in 14,28. Joh 14,2f. ist – in rhetorischen Kategorien gesprochen – der *Leitsatz* der Rede (*propositio*), der in ihrem Hauptteil ausgelegt wird.

hen muss (und das heißt zur Frage nach der Heilsbedeutung seines Todes), schließt auch dieses Finale V. 30f. weitere große Reden ausdrücklich aus.¹⁸ Wenn trotzdem solche folgen, lässt sich das nur von einer *anderen* Perspektive her als derjenigen, welche die Basisrede Joh 13,31–14,31 einnimmt, erklären. Wer zudem berücksichtigt, dass die sich anschließenden Reden Themen der Basisrede in unterschiedlicher Dichte noch einmal aufgreifen und neu beleuchten, wird aus diesem doppelten Befund schließen: *Die Basis-Abschiedsrede des Evangelisten hat in den johanneischen Gemeinden eine Relecture erfahren, die sich in den Kapiteln 15–17 auch literarisch niedergeschlagen hat.*¹⁹ Zugunsten dieser nach wie vor plausiblen Hypothese spricht nicht nur die des Öfteren gemachte Beobachtung, dass der Beginn der Passionserzählung Joh 18,1–11 mit der Gefangennahme Jesu sich nahtlos an das Finale der (jetzt ersten) Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 anschließt, sondern auch, dass dieses Finale mit seinem Verweis auf den tätig werdenden „Herrscher der Welt“ den Faden aufnimmt, den zuletzt die Notiz vom Weggang des Judas in die Finsternis der Nacht (Joh 13,30) vor Einsatz der Rede gesponnen hatte.²⁰ Wenn Judas in Joh 18,2 die Szene zum letzten Mal betritt, treibt der „Herrscher der Welt“ sein Werk weiter bis hin zum Tod Jesu.

Die nachfolgenden Reden voneinander abzugrenzen, gestaltet sich schwieriger, wie schon die unterschiedlichen Gliederungsvorschläge zeigen, die derzeit im Gespräch sind.²¹ Übereinstimmung herrscht nur darin,

¹⁸ WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 79: „Es ist längst bemerkt worden, dass ἐγείρεσθε ἄγωμεν [„Steht auf, wir wollen von hier aufbrechen!“] am Schluss von 14,31 den Aufbruch ankündigt, also in 18,1 fortgesetzt wird, wo derselbe wirklich erfolgt. Dann kann ursprünglich nichts dazwischen gestanden haben, am wenigsten eine so lange Rede, wie sie in Kap. 15–17 vorliegt [...]“. Jüngst versucht LUZ, U. dagegenzuhalten, ohne zu überzeugen: *Relecture? Reprise! Ein Gespräch mit Jean Zumstein*, in: Dettwiler, A./ Poplutz, U. (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes* (FS J. Zumstein), Zürich 2009, 233–250.

¹⁹ Zur Beschreibungskategorie der Relecture vgl. DETTWILER, *Gegenwart* (s. Anm. 10) 44–52; ZUMSTEIN, J., *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur* (1996), in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004, 15–30.

²⁰ Die Basis-Abschiedsrede ist somit auch szenisch gerahmt: Joh 13,30 entspricht Joh 18,2f.

²¹ Der Diskussionsstand bei DETTWILER, *Gegenwart* (s. Anm. 10) 55–59, und HALDIMANN, K., *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16* (BZNW 104), Berlin 2000, 94–122; umstritten sind vor allem die Zäsuren Joh 15,17/18 und Joh 16,15/16. An ihnen orientiert sich BECKER, *Joh II* (s. Anm. 10) 583f., wenn er über die Basis-Abschiedsrede hinaus in Joh 15–17 insgesamt vier „Nachträge“ identifiziert: (1) „Die Bildrede von Rebstock und Reben“ (Joh 15,1–17), (2) „Der Hass der Welt und ihr Gericht durch den Parakleten“ (Joh 15,18–16,15), (3) „Die Rückkehr

dass Joh 17 – das sog. „hohepriesterliche Gebet“ Jesu – die abschließende Einheit darstellt. Im Unterschied zu den voranstehenden Reden kommt das Gebet auffallenderweise ganz ohne den „Parakleten“ bzw. den „Heiligen Geist“ aus, weshalb wir es hier auch übergehen können.

Zunächst erweckt der Abschnitt *Joh 15,1 – 16,4d* den Eindruck, formal und inhaltlich abgerundet zu sein: Auf die christologisch-ekklesiologische Bildrede vom Weinstock und von seinen Reben (15,1–11) folgen zwei einander korrespondierende Abschnitte, wobei der erste die *Binnenbezüge* der Gemeinde („liebt einander“) (15,12–17), der zweite ihre *Außenbezüge* thematisiert (von der „Welt“ „gehasst“ und „verfolgt“) (15,18–25).²² Mit 16,1–4d besitzt der Abschnitt überdies einen Schlussteil, der sich an den entsprechenden der Basisrede anlehnt: Er setzt mit der Formel „dieses habe ich euch gesagt [...]“ ein, die aus 14,25 gleich zweimal zur Rahmung der Verse (*inclusio*) aufgegriffen wird (16,1a/4a), und schließt mit dem aus 14,29²³ bekannten Motiv, dass Jesus alles, was kommt, vorausgesagt habe, wobei das Motiv dem Kontext angepasst ist: „Aber dieses habe ich

des Gesandten zum Vater und das Wiedersehen mit den Jüngern“ (Joh 16,16–33), (4) „Das Gebet des scheidenden Gesandten“ (Joh 17,1–26); ähnlich SEGOVIA, F. F., *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, und WINTER, Vermächtnis (s. Anm. 8) 257–260, aber beide mit anderer Abgrenzung: (1) Joh 15,1–17; (2) Joh 15,18–16,4a; (3) Joh 16,4b–33; (4) Das Abschiedsgebet Jesu Joh 17,1–26, ebenso ONUKI, T., *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984, 117–182. –DIETZFELBINGER, Ch., *Das Evangelium nach Johannes, Teilband 2: Johannes 13–21* (ZB), Zürich 2001, 31f., rechnet mit *drei* Nachträgen: (1) „Die Gemeinde in der Welt“ (Joh 15,1–16,15), (2) „Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt“; (3) Das Gebet des scheidenden Erlösers (Joh 17). – HALDIMANN, *Rekonstruktion* (s. oben) 123–135, begreift Joh 15f. als *eine* Rede in *sechs* Perikopen. – Ich schließe mich im Folgenden der Einteilung von Joh 15–17 in *drei* Nachträge an, wie DETTWILER sie sorgfältig begründet hat.

²² Vgl. THEOBALD, M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg 2002, 416f. Die Antithese „lieben“ (Joh 15,9f.12f.17) – „hassen“ (Joh 15,18f.23–25) spricht m. E. eher für eine ursprüngliche Verbindung beider Teile (mit Joh 15,18 lassen BECKER in seinem Kommentar [s. Anm. 10] und WINTER, Vermächtnisrede [s. Anm. 8] 258f., eine neue Rede beginnen; weitere Vertreter dieser Position listet DETTWILER, *Gegenwart* [s. Anm. 10] 55 Anm. 10, auf). – SCHNACKENBURG, *Joh III* (s. Anm. 10) 106, begreift Joh 15,1–16,4d als *eine* „Mahnrede: Fruchtbringen aus der Verbundenheit mit Jesus und Standhalten gegenüber der Welt“.

²³ 14,29: „Und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubt“; zu diesem Schlüsselsatz, der die Basis-Abschiedsrede mit der ursprünglich sich daran unmittelbar anschließenden Passionserzählung verknüpft (jene „kommentiert“ diese!), vgl. WEIDEMANN, *Tod* (s. Anm. 15) 38–42.

euch gesagt, damit, wenn ihre Stunde kommt, ihr euch daran erinnert, dass ich es euch gesagt habe“.

Wer diesen Schlussteil der Rede mit dem Einsatz der Passionserzählung in Joh 18,1–11 vergleicht, kann auch hier (wie beim Schlussteil der Basisrede) beobachten, dass er ursprünglich auf 18,1ff. abgestimmt war: „Es kommt eine Stunde, dass jeder, der euch tötet, meint, Gott einen Dienst darzubringen“ (16,2). Im Licht dieser zentralen Aussage von 16,1–4d wird man den Beginn der Passionserzählung so lesen, dass nun die Stunde derer gekommen ist, die nicht nur Jesus, sondern auch den Jüngern nach dem Leben trachten, wie der Befehl Jesu an seine Häscher zeigt: „Wenn ihr mich sucht, dann lasst jene gehen!“ (18,8).

Trifft dies zu, dann lässt sich für die Genese der Reden Folgendes erschließen: *Die zweite Rede Joh 15,1–16,4d lag vor, als mit Joh 16,4e–33 eine dritte entstand.* Diese baute auf den beiden vorangegangenen Reden auf: der ekklesiologischen Joh 15,1–16,4d wie vor allem der christologischen Basisrede des Evangelisten Joh 13,31–14,31.²⁴ Die derart vorgenommene Abgrenzung der drei Reden impliziert demnach auch eine Hypothese zu ihrer diachronen Schichtung.

Die dritte und letzte Rede *Joh 16,4e–33* ist wie die beiden vorangehenden Reden klar gegliedert²⁵ und in den Gesamtkomplex, der mit ihr (samt Joh 17) zum Abschluss gelangt, sorgfältig eingepasst²⁶: Auf die ausladende Eröffnung 16,4e–15²⁷ folgt mit 16,16–24 der Hauptteil der Rede und mit 16,25–33 ihr Schluss²⁸, der ein weiteres Mal von der Formel gerahmt ist: „Dieses habe ich euch [...] gesagt“ (16,25/33). Ganz am Ende

²⁴ DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10), zeigt in seiner Studie auf, dass die Rede Joh 16,4d–33 „eine Relecture der ersten Abschiedsrede“ und die Weinstockrede Joh 15,1–17 „eine Relecture der Fußwaschungssequenz Joh 13,1–17 und von Joh 12,34f.“ ist.

²⁵ Zur „Grobstrukturierung der Rede“ vgl. DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 213–216.

²⁶ Am Ende steht mit der Ansage der „Zerstreuung“ der Jünger (Joh 16,32; vgl. Mk 14,27) alte Passionsüberlieferung, die zur Passion selbst überleitet. Allerdings – und das ist höchst erstaunlich – wird diese Ansage „in der joh. Passionsgeschichte nicht nur nicht bestätigt, sondern ihr in Joh 18,8 vielleicht sogar inhaltlich widersprochen“. „16,32 ist demnach eine *externe Prolepse*. Was in ihr ausgesagt wird, wird erst nach der in der joh. Evangeliumsgeschichte erzählten Zeit Wirklichkeit werden. Ist diese narrative Inkongruenz nicht ein kleiner Fingerzeig darauf, dass hier der Text die außertextliche Wirklichkeit seiner ersten Rezipienten, des joh. Gemeindeverbandes, direkt transparent werden lässt? Trifft dies zu, dann werden hier also gewisse Auflösungstendenzen der joh. Gemeinde sichtbar [...]. Die Identität der joh. Gemeinde steht demnach in einer sehr elementaren Weise auf dem Spiel; ihre Existenz als Jesusgemeinde ist ihr radikal fragwürdig geworden“ (DETTWILER, Gegenwart [s. Anm. 10] 261f.).

²⁷ Zu diesem Eröffnungsteil vgl. unten Kap. 1.2.3!

²⁸ Zu diesem Schlussteil vgl. unten Kap. 1.2.4!

begegnet auch wieder das Friedensmotiv aus dem Finale der ersten Abschiedsrede: „Dieses habe ich euch gesagt, damit ihr Frieden in mir habt. In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid zuversichtlich: Ich habe die Welt besiegt“²⁹.

1.2 Die fünf „Parakletsprüche“

Welchen Ort nehmen die fünf „Parakletsprüche“ in den drei aufeinander aufbauenden Abschiedsreden Jesu ein? Die Annahme ihrer sukzessiven Entstehung wird auch für die je unterschiedliche Profilierung der „Parakletsprüche“ in ihrem Kontext interpretativen Gewinn erbringen.

1.2.1 Die Basis-Abschiedsrede und ihre Klimax (Joh 14,16f. und 14,25f.)

Thema der Basisrede Joh 13,31–14,31 ist – in johanneischer Metaphorik gesprochen – die *Frage nach der Heilsnotwendigkeit des „Weggangs“ Jesu im Tod*. Diese Frage entspringt nicht einem abstrakt-theologischen Interesse, sondern einer existentiell bedrängenden Erfahrung der Christen, nämlich der von Trauer und „Erschütterung“ angesichts des Todes Jesu. In der Textwelt sind es „die Jünger“, die diese Erfahrung machen; sie stehen zugleich für die Leser des Buchs, die auf ihre Weise nach Ostern Ferne und Abwesenheit Jesu durchleiden.

Das *Proömium* 13,31–38, das mit dem eröffnenden Spruch von der Verherrlichung Jesu (V. 31f.) Ostern antizipiert, macht zunächst grundsätzlich den für die Jünger unüberwindlichen Graben des Todes bewusst: „Wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen“ (V. 33). Erst „später“ (V. 36) werden sie ihm „nachfolgen“ können – wenn er im Tod die Bresche in den Himmel geschlagen und so den Weg aus dieser Welt hinein ins „Haus des Vaters“ erschlossen hat.

Der *Hauptteil der Rede*, 14,1–24, steht ganz im Zeichen des Spruchs vom „Haus des Vaters“, in dem viele Wohnungen sind: „*Ich gehe hin, euch einen Ort zu bereiten; und wenn ich gegangen bin und euch einen Ort*

²⁹ Vgl. 14,27: „Meinen Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie die Welt (ihn) gibt, gebe ich (ihn) euch: Euer Herz sei nicht erschüttert noch fürchte es sich“. – Die Perfekta in Joh 16,33 („*ich habe die Welt besiegt*“) und Joh 16,11 („*der Herrscher dieser Welt ist gerichtet*“) entsprechen sich und signalisieren die Abrundung der Rede: ONUKI, *Gemeinde* (s. Anm. 21) 144.

bereitet habe, *komme ich wieder* und werde euch zu mir holen, damit, wo ich bin, auch ihr seid“ (V. 2f.). „Ich gehe hin und komme zu euch“ (vgl. 14,28) – das ist auch die Grundaussage der Rede, die im ersten Teil (14,1–14) das Thema des „Weggangs“ Jesu, im zweiten (14,15–24) das seines „(Wieder-)Kommens“ bedenkt.³⁰ Wer den Spruch vom „Haus des Vaters“ für sich betrachtet, wird Jesu „(Wieder-)Kommen“ auf den traditionellen Bahnen frühchristlicher Eschatologie im Sinne seiner Parusie verstehen.³¹ Umso überraschter wird er sein, wenn er sich auf die Rede, die als „Kommentar“ zum Spruch 14,2f. konzipiert ist, einlässt und dann bei der Lektüre ihres zweiten Teils erkennt, dass jenes „Wieder-Kommen“ nicht seine Parusie am Ende der Geschichte, sondern sein österliches „Kommen“ zu den Seinen meint. Trotz aller gegenteiligen Erfahrung ist die Gegenwart kein heilsleerer Raum, kein „Wartesaal der Zukunft“, sondern erfüllt von der Gegenwart des gekommenen Christus. Wie das genau zu verstehen ist, wird weiter unten zu bedenken sein.³² Aufbau und Duktus der Basis-Abschiedsrede sind jetzt jedenfalls so weit transparent, dass wir die beiden „Parakletsprüche“ in einem ersten Schritt in ihr „verorten“ können.

Joh 14,16–17

Der erste „Parakletspruch“ markiert die Wende vom Thema „Weggang“ Jesu hin zum korrespondierenden Thema seines „Kommens“, das Jesus in V. 18 ansagt: „Ich werde euch nicht als Weisen zurücklassen, ich komme zu euch“. Zuvor erklärt er aber in V. 16f.:

³⁰ Zur Funktion von Joh 14,2f. in der *dispositio* der Rede vgl. oben Anm. 16 und 17!

³¹ Zum vorgegebenen Spruch und seiner Deutung vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 506–521.

³² Vgl. Kap. 4.2!

- 16 a Und ich (καγώ) werde den Vater bitten,
 b und *einen anderen Parakleten* wird er euch geben³³,
 c auf dass er *mit euch* (μεθ' ὑμῶν) sei in Ewigkeit,
 17 a der Geist der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας),
 b den (ὁ) die Welt nicht empfangen kann,
 c denn sie sieht ihn (αὐτό) nicht
 d und erkennt (ihn) nicht.
 e Ihr erkennt ihn (αὐτό)³⁴,
 f denn *bei euch* (παρ' ὑμῶν) bleibt er,
 g und *in euch* (ἐν' ὑμῶν)³⁵ wird er sein.

Die Art und Weise, wie der johanneische Jesus hier zum ersten Mal auf den „Parakleten“ zu sprechen kommt, zeigt, dass er eine *neue Figur* einführt, die den Hörern noch nicht bekannt ist. Aber was ist ihnen bekannt und was nicht? Und was sollen sie bei der Vorstellung des „Parakleten“ zunächst lernen?

(1) Der *Terminus* „Paraklet“ dürfte ihnen bekannt gewesen sein, denn die Rede von einem „*anderen Parakleten*“ setzt ihr Wissen von einem *ersten* „Parakleten“ voraus, der nach dem Kontext nur *Jesus* selbst sein kann, genauer: der *irdische* Jesus.³⁶ Dieser war „mit“ den Jüngern, wie nach

³³ Das Verb „geben“ begegnet analog auch auf Jesus bezogen, vgl. Joh 3,16: „Denn Gott hat die Welt so geliebt, dass er den einziggeborenen Sohn *gegeben* hat“ (3,17 sagt dafür: „Er hat ihn gesandt“); 6,32: „Amen, amen, ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel *gegeben*, sondern der Vater *gibt euch* das Brot vom Himmel, das wahre“. In 17,9 ist das „Geben“ auf die Jünger bezogen: „Ich bitte für sie, nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir *gegeben* hast; denn sie sind dein“; vgl. auch Joh 6,37.39; 7,39 („denn noch nicht war Geist gegeben“); 10,29; 17,6f. usw.

³⁴ Einige Textzeugen (vor allem P⁶⁶ D* L) lesen jeweils αὐτόν, sehen das durchgängige Bezugswort des Spruchs also in παράκλητον V. 16b.c. Aber das dürfte eine sekundäre Lesart sein. Auch in V. 17f.g ist das neutrische πνεῦμα Subjekt der Aussagen. Vgl. auch unten Anm. 225.

³⁵ Vgl. Mt 10,20: „Der Geist eures Vaters redet *in euch*“.

³⁶ AUNE, D. E., Dualism and the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls. A Reassessment of the Problem, in: ders. u. a. (Hg.), Neotestamentica et Philonica (FS P. Borgen) (NT.S 106), Leiden 2003, 281–303, 297 Anm. 55, zieht aus dem zutreffend beobachteten sprachlichen Befund eine andere Konsequenz (im Folgenden kursiv): „The first occur-

Ostern der „andere Paraklet“ „mit“ ihnen sein wird. Auf diesem „Mit-Sein“ liegt der Akzent.³⁷ „Kinder, noch kurze Zeit bin ich *mit euch* (μεθ’ ὑμῶν); ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden gesagt habe: Wohin ich gehe, könntet ihr nicht kommen“ (13,33), hieß es in der Eröffnung der Rede. „Schon so lange bin ich *mit euch* (μεθ’ ὑμῶν), und du hast mich nicht erkannt, Philippus“, erklärt Jesus in 14,9. Und am Ende der Basisrede kündigt er an: „Nicht mehr vieles rede ich *mit euch* (μεθ’ ὑμῶν), denn es kommt der Herrscher der Welt“³⁸. Jesu „Mit-Sein“ ist nach dem Verständnis des Evangelisten Leitmotiv seines Wirkens auf Erden³⁹ und als solches auch entscheidendes *Merkmal* seines „Paraklet“-Seins. Doch Jesu zeitlich begrenztem „Mit-Sein“ folgt nun das „Mit-Sein“ eines „anderen Parakleten“, das der johanneische Jesus den Seinen „für immer“ verheißt, wörtlich: „in Ewigkeit“⁴⁰.

(2) Bekannt ist den Hörern auch die Rede vom „Geist der Wahrheit“, eine in den johanneischen Gemeinden offenkundig geläufige Bezeichnung für den „Heiligen Geist“. Sie ist nur im Corpus Iohanneum belegt (vgl. noch 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6),⁴¹ nicht aber im übrigen Schrifttum des Neuen Testaments⁴². Der „Paraklet-Spruch“ greift die Bezeichnung im Nachgang

ence of παράκλητος is anarthrous in the phrase ἄλλον παράκλητον [...], implying both that Jesus is indirectly describing himself as the Paraclete [...], and indicating the author's assumption that this designation was unknown to his audience“.

³⁷ Die Erklärung, nach der es sich beim „Parakleten“ um den bekannten „Geist der Wahrheit“ handelt, folgt in den anderen Sprüchen unmittelbar auf die Ankündigung des „Parakleten“; hier kommt sie erst in V. 17a. Der Grund dafür ist der, dass die Betonung auf V. 16c liegt: „auf dass er *mit euch* sei in Ewigkeit“.

³⁸ In den Abschiedsreden vgl. außerdem noch Joh 15,27; 16,4; 17,12 sowie 17,24, wo das Motiv in die eschatologische Vollendung transponiert ist.

³⁹ Vgl. Joh 3,22; 6,3; 7,33; 11,54. – Aus der Perspektive der Jünger: Joh 6,66; 11,16; 13,8.18.

⁴⁰ WELLHAUSEN, Evangelium (s. Anm. 18) 66: „Die Parusie findet nach V. 16“ nicht statt, „der Paraklet bleibt εἰς τὸν αἰῶνα [= in Ewigkeit] bei der Gemeinde und sie selbst bleibt dann natürlich auch εἰς τὸν αἰῶνα auf Erden, wenngleich ihre einzelnen Mitglieder sterben und dann mit Jesus vereint werden“. Er merkt noch an: „εἰς τὸν αἰῶνα [= in Ewigkeit] beweist, dass die Jünger die Kirche sind. Es bedarf freilich dieses Beweises nicht“ (ebd. Anm. 1).

⁴¹ Vgl. auch noch Joh 4,23: „Sie werden den Vater anbeten in *Geist und Wahrheit*“; 4,24: „Es muss in *Geist und Wahrheit* angebetet werden“; 1 Joh 5,6: „Der *Geist* ist die *Wahrheit*“.

⁴² Später vgl. etwa HERMAS, Mand III 4: „Als Diener Gottes hättest du [...] in *Wahrhaftigkeit* (ἐν ἀληθείᾳ) leben müssen; es hätte nicht ein böses Bewusstsein mit dem Geist der *Wahrheit* (μετὰ τῷ πνεύματι τῆς ἀληθείας) zusammenwohnen und dem reinen, *wahrhaftigen Geist* (τῷ πνεύματι ... καὶ ἀληθεῖ) Trauer bereiten dürfen“.

auf und identifiziert sie mit dem „Parakleten“: „Einen anderen Parakleten wird er euch geben, auf dass er in Ewigkeit mit euch sei, (das heißt) der (euch bekannte) Geist der Wahrheit“.

(3) Aus dem bisher Gesagten folgt, dass der „Paraklet“ in Bezug auf den irdischen Jesus in eine Nachfolger-Position einrückt.⁴³ Damit wachsen der Figur *personale* Konnotationen zu: Der „Paraklet“ wird (wie Jesus selbst) „mit ihnen“ sein, ja „bei ihnen bleiben“. Doch darüber hinaus heißt es dann noch: Er (das heißt das πνεῦμα⁴⁴) wird „in ihnen“ sein, womit das Sprachmodell des personalen „Miteinanders“ von dem der „Interiorität“, das aus prophetischer Verheißung stammt,⁴⁵ überboten wird: „Der Geist der Wahrheit“ wird ihnen *innerlich* sein und sie *von innen her* ergreifen. In welchem Sinn, bleibt ungesagt. Erst der zweite „Parakletspruch“ wird hier deutlicher.

(4) Der Spruch beginnt damit, dass er die Relationen, in denen der „andere Paraklet“ steht und durch die er definiert wird, feststellt. Sie sind vielfältig und betreffen zunächst die zu Jesus und zum „Vater“ (traditionell gesprochen: die „trinitarischen“ Bezüge), dann aber – mit ihnen aufs Engste verbunden – einerseits die zu den „Jüngern“ (V. 16b–c.17e–g) und andererseits (gleichsam als Kehrseite der Medaille) die Nicht-Bezüge zur Welt (V. 17b–d).

(a) Jesus wird (Futur!) den Vater um die Gabe des „Parakleten“ bitten, das heißt, wenn er zu ihm erhöht, zu ihm heimgekehrt ist, wird er ihn bitten. Wiederum zeigt sich, dass der „Paraklet“ erst *nach* dem irdischen Jesus kommt – als sein Nachfolger, den der Vater aber nicht aus eigener Initiative, sondern auf Vermittlung des ihn darum bittenden Jesus „geben“ wird.

(b) Der Vater wird den Parakleten „geben“, wie er einst auch den „einzigen Sohn“ „gegeben“ hat (3,16) oder „das Brot des Lebens“ „gibt“ (6,32). Zwischen beiden – dem Sohn und dem „Parakleten“ – besteht eine Parallelität der „Sendung“ (vgl. 14,26c). Auch in diesem Sinn ist der Letztere Nachfolger des Ersten.

⁴³ So MÜLLER, U. B., Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, in: ZThK 71 (1974) 31–77, 41f.

⁴⁴ Vgl. oben Anm. 34!

⁴⁵ Vgl. unten Kap. 4.2!

(c) Der Vater wird den „Parakleten“ ausschließlich den Jüngern geben. Hatte er „den Sohn“ „in die Welt gesandt“ (3,17; vgl. 3,16.19), so ist der „Paraklet“ nun Exponent der Scheidung zwischen den „Jüngern“, die ihn „erkennen“ (V. 17e), und „der Welt“, die ihn nicht „empfangen“⁴⁶ kann, weil sie ihn weder „sieht“⁴⁷ noch „erkennt“ (V. 17b–d). Der „Paraklet“ erfüllt eben nicht „den Erdkreis“, wie das Buch der Weisheit sagt (Weish 1,7), sondern wird auf Fürbitte des erhöhten Jesus ausschließlich denen zuteil, die an ihn glauben (vgl. auch Joh 14,22 mit 14,23f.). Damit kommen wir zum zweiten und letzten „Parakletspruch“ der Basis-Abschiedsrede.

Joh 14,25–26

Eröffnet der erste „Parakletspruch“ den zweiten Abschnitt des Hauptteils der Rede, so rundet der zweite „Parakletspruch“ Joh 14,25f. ihn ab bzw. leitet den Schlussteil ein. Die beiden Sprüche *rahmen* also die zentralen Ausführungen zum österlichen „Kommen“. Was daraus für die Auslegung des Textes insgesamt folgt, wird weiter unten zu bedenken sein.⁴⁸ Hier soll der zweite Spruch zunächst für sich betrachtet werden. Er lautet:

- 25 a Das (ταῦτα) habe ich zu euch gesagt,
 b während ich noch bei euch (παρ’ ὑμῶν) bin (μένων).
 26 a *Der Paraklet* aber,
 b der Geist, der heilige,
 c den der Vater senden wird in meinem Namen,
 d jener (ἐκεῖνος) wird euch alles lehren
 e und euch an alles erinnern,
 f was ich (ἐγώ)⁴⁹ euch gesagt habe.

⁴⁶ „Empfangen (λαμβάνειν)“ ist semantisch das Gegenstück zu „geben (διδόναι)“, so Joh 3,27; vgl. auch 7,39; 20,22. Dabei handelt es sich um traditionellen frühchristlichen Sprachgebrauch: vgl. SCHNACKENBURG, R., Die johanneische Gemeinde und ihre Geisteserfahrung, in: ders., Das Johannesevangelium IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK IV/4), Freiburg i. Br. 1984, 40.

⁴⁷ Dass „die Jünger“ den Parakleten „sehen“, wird allerdings nicht gesagt, nur dass sie ihn „erkennen“.

⁴⁸ Vgl. Kap. 4.2!

⁴⁹ In vielen, auch sehr guten Handschriften fehlt dieses ἐγώ, bezeugt wird es u. a. vom Codex Vaticanus (B). Betont am Ende des Spruches stehend, unterstreicht es, dass der „Paraklet“ nichts anderes als *Jesu* Worte vergegenwärtigt; es könnte ursprünglich sein.

Der zweite „Parakletspruch“ baut gezielt auf dem ersten auf: Im Unterschied zu ihm spricht er nur noch von dem *einen* „Parakleten“, dem „heiligen Geist“. Und was der erste Spruch noch ins Zentrum seiner Aussage rückte, nämlich dass der Vater den Jüngern den Parakleten „geben“ werde, setzt er nun voraus, indem er es, sprachlich variiert, als Relativattribut an die Rede vom „heiligen Geist“ anhängt: „den der Vater senden wird in meinem Namen“. „In meinem Namen“ erinnert an die Fürbitte des Sohns, mit welcher der erste „Parakletspruch“ einsetzte. Neu ist die anschließende Handlungsaussage V. 26d–f, die zum ersten Mal sagt, was der „Paraklet“ *tun* wird. Zweierlei ist daran bemerkenswert:

(1) Der Spruch wird von V. 25 und V. 26e.f *gerahmt* (inclusio): Der Eröffnung „das habe ich euch gesagt, während ich noch bei euch bin“ entspricht am Ende der Relativsatz „alles, was ich euch gesagt habe“. Während V. 25 mit dem Demonstrativpronomen ταῦτα (= das) auf die davor stehenden Worte bzw. die Abschiedsrede insgesamt Bezug nimmt, blickt V. 26e auf „alles (πάντα)“, was Jesus gesagt hat, das heißt, auf alle seine Worte, die er während seines irdischen Lebens, das jetzt zum Abschluss kommt, an seine Jünger gerichtet hat. V. 26b („während ich noch bei euch [παρ’ ὑμῶν] bin [μένων]“) bestätigt, dass der zweite „Parakletspruch“ zu solch umfassender Perspektive durchstößt. In Verbindung mit 14,30 („nicht mehr vieles rede ich mit euch, denn es kommt der Herrscher der Welt“) zeigt sich noch einmal die abschließende Funktion der Basisrede, über die hinaus nichts mehr zu erwarten ist. *Alles* ist gesagt – jetzt kommt es nur noch darauf an, dass das, was Jesus gesagt hat, auch in seiner ganzen Breite und Tiefe verstanden und erschlossen wird. Das freilich ist erst nachösterlich möglich – dank des „Parakleten“, der dann aktiv wird.

(2) Was tut der „Paraklet“? Er „lehrt“ alles und er „erinnert“ an alles, was Jesus gesagt hat. Mit anderen Worten: Er ist der perfekte Lehrer der Gemeinde,⁵⁰ denn genau darin besteht ja die Aufgabe eines christlichen Lehrers, nichts anderes zu lehren und an nichts anderes zu erinnern als an das, was Jesus selbst gesagt hat. Dabei geht es bei der durch den „Parakleten“ ermöglichten „Erinnerung“ – bezieht man 12,16 mit in die Betrachtung

⁵⁰ RISSI, M., „Die Juden“ im Johannesevangelium, in: ANRW II Bd. 26, 3. Teilband (1996), 2099–2141, 2114: „Er (sc. der Paraklet) wird keine neue Botschaft bringen, er ist nicht Prophet, sondern Lehrer und Interpret. Unter seiner Führung interpretiert der Evangelist die Jesusüberlieferung für die spezielle Situation seiner Gemeinde“.

ein⁵¹ – nicht lediglich um ein Ins-Gedächtnis-Rufen von Vergessenem, sondern um ein erinnerndes „Verstehen“ dessen, was Jesus in seinem irdischen Wirken gesagt hat, ein „Verstehen“, das erst im Osterlicht *post factum* möglich wird.⁵²

Fassen wir zusammen: Der zweite (und nach der Konzeption des Evangelisten auch abschließende) „Parakletspruch“ bietet *im Rückblick auf die ganze Offenbarung Jesu*⁵³ so etwas wie die hermeneutische Rahmentheorie für die nachösterliche Vergegenwärtigung der Worte Jesu überhaupt. Er baut auf dem ersten Parakletspruch auf. Er erklärt, was es heißt, dass der „Geist der Wahrheit“ „in euch bleibt“, beantwortet also die Frage, die der erste Spruch noch offenließ: Das „In-Sein“ des „Geistes der Wahrheit“ zeigt sich in der verstehenden Erinnerung der Jünger, in der die „Wahrheit“ Jesu aufleuchtet, wobei diese „Erinnerung“ nicht anders als geistgewirkt verstanden werden kann. Nicht grundlos heißt deshalb der „Geist“ auch der „Geist der Wahrheit“, so jedenfalls der erste „Parakletspruch“. Warum der zweite vom „Geist, dem heiligen“ spricht, ist im 2. Kapitel zu erkunden, das sich mit der Überlieferungsgeschichte des Spruches befassen wird.

1.2.2 Der Schlussstein der zweiten Abschiedsrede (Joh 15,26f.)

Während die erste Abschiedsrede auf Jesu nahe bevorstehenden Tod und sein nachösterliches Kommen blickt und dabei ganz von der *Metaphorik der Bewegung* – dem Weggehen und (Wieder-)Kommen Jesu – bestimmt wird,⁵⁴ erstellt die zweite Abschiedsrede mit ihrer Bildrede vom Weinstock und von seinen Reben (15,1–11) einen *Raum*, der ganz von Gegenwart erfüllt ist: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der

⁵¹ Joh 12,16 bezieht sich auf den Empfang Jesu in Jerusalem durch die Volksmenge bzw. den ihn deutenden Schrifttext („Fürchte dich nicht, Tochter Sion! Siehe dein König kommt, sitzend auf dem Fohlen einer Eselin“ [Sach 9,9 etc.]): „Das verstanden (ἐγνωσαν) seine Jünger zuerst nicht; als Jesus aber verherrlicht worden war, da *erinner-ten sie sich* (ἐμνήσθησαν) daran, dass dies von ihm geschrieben stand und sie ihm dies (vgl. V. 13) getan hatten“; vgl. auch die Erinnerungsterminologie in Joh 2,17.22, so dass die ganze Erzählung vom Wirken Jesu (Joh 2–12) hiervon gerahmt wird.

⁵² Ausführlich THEOBALD, M., „Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe ...“ (Joh 15,20). „Erinnerungsarbeit“ im Johannesevangelium (2007), in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 256–281.

⁵³ Man beachte das zweimalige πάντα (= alles) in V. 26d.e!

⁵⁴ Diese Metaphorik fügt sich insgesamt in die johanneische „Christologie des Wegs“ ein, die das ganze Buch prägt; vgl. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 8) 64f.

Winzer. Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, schneidet er ab, und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringt“ (15,1f.). So gewiss dieses Bild ein Sein vor Augen stellt, das den Gläubigen erschlossen ist, in dem sie sich auch bewegen dürfen – die Einheit von Weinstock und Reben –, so gefährdet zeigt es sich aber auch von der menschlichen Seite her: „*Bleibt* in mir, wie auch ich in euch (bleibe). Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock *bleibt*, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir *bleibt*“ (15,4). Die Alternative zum „Bleiben“ – Leitmotiv der Bildrede – ist die Möglichkeit des Nicht-Bleibens, des Herausfallens aus jenem Heilsraum des Weinstocks, wobei das „Bleiben“ selbst keine Statik, keinen Stillstand kennt, sondern nur ein „Mehr“ im Fruchtbringen der Reben (V. 2d). Kurzum: Aus dem Sein folgt ein Handeln, und dieses Handeln, um das es der Rede geht, hat zwei Seiten: eine *innergemeindliche* („Liebet einander“) – so der erste auf der Bildrede aufbauende Abschnitt 15,12–17 – und eine die *Außenbezüge* der Gemeinde zur Welt betreffende Seite – so der zweite korrespondierende Abschnitt (15,18–25): „Wenn die Welt euch hasst, wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat“ (V. 18). Die ganze Passage dient dazu, die gegenwärtig erlittene Entfremdung der Gemeinde von der Welt „um Jesu Namen willen“ (V. 21) von seinem Geschick her zu deuten und damit im Sinne der Nachfolge verstehbar zu machen: „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen“. In dieser zweiten Passage geht es deshalb nicht eigentlich um ein Handeln, sondern um ein Erleiden, das aber als ein Der-Welt-Standhalten höchstes Engagement bedeutet. Anders gesagt: Es geht um das „Bleiben“ im Weinstock Jesu – trotz aller Widrigkeiten, die das unweigerlich nach sich zieht.

Doch ist das nicht einfach nur negativ zu sehen, sondern besitzt auch den positiven Aspekt, dass die Gemeinde in ihrem Standhalten „Zeugnis“ vor der Welt „ablegt“, und zwar sowohl durch die in ihr gelebte gegenseitige Liebe (15,12–17) als auch dadurch, dass sie der Verfolgung nicht erliegt (15,18–25). Das ist das Thema des „Parakletspruchs“ V. 27f., der den Hauptteil der Rede konsequent abschließt. Er lautet:

- 26 a Wenn der *Paraklet kommt* (ἔλθῃ),
 b den *ich* (ἐγώ) euch senden werde *vom Vater* (παρὰ τοῦ πατρός),
 c der Geist der Wahrheit,
 d der *vom Vater* (παρὰ τοῦ πατρός) herkommt (ἐκπορεύεται),
 e (dann) wird jener (ἐκεῖνος) Zeugnis für mich ablegen;
- 27 a und auch ihr legt Zeugnis ab,
 b denn von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς) seid ihr mit mir.

Dieser dritte „Parakletspruch“ baut wieder auf seinen Vorgängern auf. Mit seinen beiden Teilen – auf den eröffnenden Temporalsatz samt Erklärungen zur Figur des „Parakleten“ (V. 26a–d) folgt die Ansage dessen, was er tun wird (V. 26e–27) – lehnt er sich an 14,25f. an: Das verbindende Signal ist ἐκεῖνος (= jener), das in beiden Sprüchen die jeweilige Hauptaussage einleitet. Wie in 14,25f., so spielt auch in unserem Spruch die (in V. 26a–d) vorangestellte Präsentation des „Parakleten“ eine wichtige Rolle, die allerdings gegenüber den Sprüchen der Basisrede die Relationen *neu* bestimmt: Während dort „der Vater“ den „Parakleten“ „geben“ (14,16) oder „senden“ wird (14,26), und zwar auf die Bitte des (erhöhten) Jesus hin, ist es jetzt dieser, der ihn (vom Himmel her) „sendet“⁵⁵. Der erfolgte Perspektivwechsel, den auch die beiden Ergänzungen „vom Vater her“ und „der vom Vater herkommt“ nahelegen, entspricht dem Duktus der zweiten Rede insoweit, als diese mit ihrem Bild vom Weinstock und von den Reben den Lesern bereits die österliche Gegenwart Christi vor Augen führte.

Welche *Aktivität* des „Parakleten“ kündigt der Spruch nun in seiner zweiten Hälfte (V. 26e–27b) für die Zeit nach Ostern an? Dreierlei ist bemerkenswert:

⁵⁵ RISSI, „Juden“ (s. Anm. 50) 2114 Anm. 37b: „Die Redaktion hat die Parakletkonzeption des Evangelisten nicht übernommen und in ihren zwei Parakletsprüchen 15,26 und 16,7 Jesus zum Geber des Parakleten gemacht. Für den Evangelisten ist das unmöglich“.

(1) Nur die erste Aussage „jener wird Zeugnis für mich ablegen“ (V. 26e),⁵⁶ handelt ausdrücklich vom Parakleten, die zweite, in der „die Jünger“ Subjekt sind (V. 27a.b), nicht. Beide Aussagen stehen nebeneinander, weshalb auch nicht unmittelbar klar ist, was sie – abgesehen vom gemeinsamen Verb μαρτυρέω – miteinander verbindet: Der Geist wird über mich Zeugnis ablegen, „und auch ihr (καὶ ὑμεῖς δέ)“ werdet dies tun. Handelt es sich um zwei *eigenständige* Vorgänge – der Geist wirkt für mich auf seine Weise, und ihr tut dies auf eure Weise – oder gehört beides innerlich zusammen? Trifft Letzteres zu, dann könnte man den Bezug so deuten: Die zweite Aussage *konkretisiert*, worin das zuvor thematisierte Zeugnis-Geben des „Parakleten“ besteht bzw. wie dieses sich nachösterlich *realisiert*: im Zeugnis-Geben der Jünger. Ob es darin auch aufgeht, gibt die eher „additive“ Sprechweise nicht zu erkennen.

(2) Das nachösterliche Wirken des „Parakleten“ wird streng christologisch bestimmt: „Er legt Zeugnis ab *für Jesus*“. Mit anderen Worten: Auch in der Zeit, in der Jesus abwesend ist, wird sein Offenbareranspruch laut, und zwar dank des „Parakleten“. Aber wie wird er laut? Wessen bedient er sich dabei? Darauf gibt – sofern die semantische Zuordnung der beiden Satzhälften in Punkt (1) zutrifft – die zweite Hälfte eine Antwort, indem sie auf das Zeugnisgeben der „Jünger“ verweist. Deren „Zeugnis“ ist kein Wort oder Tun, das aus eigener Kraft kommt, sondern ein solches, aus dem der „Paraklet“ spricht, auch wenn der Text das so nicht sagt.⁵⁷

(3) Doch wer sind „die Jünger“? Die Basis-Abschiedsrede vermittelte den Eindruck, dass die Erzählfigur der „Jünger“ dort für die nachösterlichen Christen insgesamt steht: *Sie* wird der „Paraklet“ belehren, *sie* wird er an alles erinnern, was Jesus gesagt und getan hat – nicht einzelne Lehrer, sondern die Gemeinschaft der Christen insgesamt.⁵⁸ Der „Parakletspruch“ am Ende der zweiten Abschiedsrede setzt demgegenüber neue Akzente.

⁵⁶ Die Verbindung von μαρτυρεῖν mit περὶ ἐμοῦ begegnet auch in Joh 5,31.32(2-mal).36.37.39.

⁵⁷ Zu den synoptischen Parallelen (Mk 13,11 etc.) vgl. unten Kap. 3.3!

⁵⁸ Deutlich wird dies am Wechsel von der Anrede der „Jünger“ durch Jesus in der zweiten Person („ihr“: 14,15–20.22.25) hin zu seiner eher allgemeinen Rede in der dritten Person (14,21.23f.: „wer meine Weisungen bewahrt [...]“; „wenn jemand mich liebt [...]"). Dass beide Rede-Formen ineinanderliegen, zeigt die Transparenz der Jünger-Figur auf die Leserschaft des Buches hin. Vgl. auch die Beobachtungen von WELLHAUSEN zu 14,16 (oben in Anm. 18)!

Zwei Gründe macht er für das Zeugnis-Geben der „Jünger“ namhaft, einen *inneren* und einen *äußeren*. Besteht der *innere* Grund in der Ermöglichung ihres Zeugnisses durch das Wirken des „Geist-Parakleten“, so fügt der abschließende Kausalsatz als *äußeren* Grund hinzu: „Und auch ihr legt Zeugnis ab, denn (ὅτι) ihr seid von Anfang an mit mir“. Letzteres kann nicht von allen nachgeborenen Christen gelten, sondern nur von den „Jüngern“, die Jesus selbst berufen hat, also von den „Jüngern“ der ersten Stunde (vgl. Joh 1,35–51). Von ihnen gilt auch – wie es kurz zuvor in 15,20 hieß (vgl. auch 16,4) –, dass sie selbst gehört haben, was Jesus ihnen gesagt hat.

Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch alle späteren Generationen Zeugnis für Jesus ablegen, doch thematisiert das der Spruch nicht. Der abschließende Begründungssatz V. 27b lässt aber durchblicken, dass die Nachgeborenen, die die Rede ja hier und jetzt lesen oder hören, dank der „Jünger“, die „von Anfang an mit Jesus“ waren, mit ihm und seinem Wirken verbunden sind. Die Treue zum Zeugnis der Erstjünger scheint für die Identität ihres Glaubens wesentlich zu sein.

1.2.3 Der Eröffnungstext der dritten Abschiedsrede (Joh 16,8–15)

Die dritte Abschiedsrede, die in 16,4e einsetzt, kehrt zur Dynamik der Basisrede zurück, wenn sie schon in ihrer Eröffnung ein weiteres Mal den „Weggang“ Jesu im Tod ankündigt⁵⁹ und sich in ihrem Hauptteil V. 16–24 auf den damit zusammenhängenden Stimmungsumschwung der Jünger konzentriert: „Noch eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr, und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen“ (V. 16). „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet *weinen und klagen*, aber die Welt wird sich *freuen*; ihr werdet *trauern*, aber eure *Trauer* wird sich in *Freude* verwandeln“ (V. 20). Die Art und Weise, wie der Text diesen Wechsel bedenkt, zeigt, dass er ihn nicht sozusagen „historisch“ versteht – als einmaligen Wechsel der Gemütslage der „Jünger“ von der Trauer des Karfreitags hin zur österlichen Wiedersehensfreude –, sondern als paradigmatische Kehre, die typisch ist für das, was die Christen nachösterlich immer

⁵⁹ Das scheint mir ein wichtiges Argument für die Annahme zu sein, dass mit Joh 16,4e tatsächlich eine neue Einheit einsetzt; vom „Weggang“ Jesu war in Joh 15,1–16,4d nirgends mehr die Rede.

wieder erfahren: dass nämlich ihre *Trauer* über die Abwesenheit Jesu sich stets neu in *Freude* angesichts seiner Gegenwart zu verwandeln vermag.⁶⁰

Hinzu kommt, dass die Rede zwar aus der ersten Abschiedsrede das Thema des „Weggangs“ Jesu aufgreift, nicht aber das seines österlichen „Kommens“, um stattdessen vom „Nicht-Sehen“ und österlichen „*Sehen*“ Jesu zu sprechen; das „Kommen“ reserviert sie für den „Parakleten“. So knüpft die Rede wohl an die erste Rede an, insofern sie wieder vom „Weggang“ Jesu spricht, führt zugleich aber auch die zweite weiter, indem sie deren Blick auf die österliche Gegenwart im Bedenken der Dialektik von Trauer und Freude, die erst am Ende der Zeiten aufgehoben sein wird, noch einmal vertieft.⁶¹ Das lässt sich so veranschaulichen:

Erste Abschiedsrede (Basisrede)	Zweite Abschiedsrede (Erster Nachtrag)	Dritte Abschiedsrede (Zweiter Nachtrag)
Vorausblick des <i>irdischen</i> Jesus auf seinen <i>Weggang</i> im Tod		Vorausblick des <i>irdischen</i> Jesus auf seinen <i>Weggang</i> im Tod
und sein (Wieder-) <i>Kommen</i> an Ostern		und Ankündigung des <i>Kommens</i> des Parakleten“
	Rede Jesu aus <i>österlicher</i> Perspektive: seine Gegenwart bei den Jüngern	Die Dialektik der <i>österlichen</i> Zeit: „Und auch ihr habt nun Traurigkeit; aber ich will euch wieder sehen, und euer Herz soll sich freuen [...]“ (16,22).

⁶⁰ Auf der Textoberfläche geht es zwar um das österliche Sehen (vgl. Joh 16,16.17.19 [ὄψεσθέ με].22 [πάντι δὲ ὄψομαι ὑμᾶς] mit Joh 20,18.20.25.29); die damit gemeinte Symbolik gibt aber eine „Grundstruktur christlichen Seins“ zu denken auf: „Was die Jünger an Ostern erstmals und grundlegend erlebt haben – der Text verzichtet nicht auf die vergangenen Erfahrungen –, wiederholt sich in der nachösterlichen Existenz der Gemeinde immer dann, wenn die verlassene und trauernde Gemeinde der Gegenwart Jesu innewird“ (DIETZFELBINGER, Joh II [s. Anm. 21] 174); vgl. DERS., Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16–33, in: EvTh 40 (1980) 420–436.

⁶¹ Während die erste Rede, die um Jesu Weggang und sein (Wieder-)Kommen kreist, stärker christologisch orientiert ist, bedenkt die zweite mittels der von ihr thematisierten Dialektik von Trauer und Freude eher die Situation der Jünger, ist also stärker ekklesiologisch ausgerichtet; vgl. auch unten Anm. 67.

Während die „Parakletsprüche“ der *ersten* Rede ihre Klimax sind und der „Parakletspruch“ der *zweiten* Rede ihr Schlussstein ist, verhält es sich bei der *dritten* Rede genau umgekehrt: Ihr „Themasatz“ (*propositio*⁶²) – die Ankündigung Jesu, dass sein „Weggang“ den Jüngern, auch wenn er ihr Herz jetzt mit „Trauer“ erfüllt, doch „nützen“ werde, weil er Voraussetzung für die Sendung des „Parakleten“ ist (V. 5–7) – mündet unmittelbar in die beiden Sprüche zu seinem Wirken ein, mit denen zusammen er die großräumige „Eröffnung“ der Rede bildet (V. 4e–15). Bemerkenswert ist die Einpassung dieser „Eröffnung“ in die Gesamtkomposition der Reden: Sie knüpft an die *zweite* Rede an und unterhält vor allem zum *prooemium* der *ersten* Rede und deren Schlussteil Bezüge. So entsteht der Eindruck, dass der johanneische Jesus jetzt seine Ausführungen bündelt. Eine Übersicht zu den Versen 4e–7 samt deren Bezugstexten der ersten beiden Reden mag das veranschaulichen:

4	e	Dieses (ταῦτα) ⁶³ aber habe ich euch nicht von Anfang an gesagt,	Vgl. 15,27b (von Anfang an)
	f	denn ich war bei euch.	Vgl. 14,25 (während ich bei euch war) ⁶⁴
5	a	<i>Jetzt aber gehe ich</i> zu dem, der mich gesandt hat,	Vgl. 13,33; 14,28
	b	und keiner von euch fragt mich:	Vgl. 13,36a (Simon Petrus fragt)
	c	Wohin gehst du?	Vgl. 13,36b (Wohin gehst du?) (14,5)
6	a	Vielmehr weil ich euch dieses gesagt habe,	
	b	erfüllt <i>die Trauer</i> euer Herz.	Vgl. 14,1; 14,27e.f; 14,28e.f; 15,11

⁶² Vgl. oben Anm. 16f.!

⁶³ Das Demonstrativpronomen bezieht sich zurück auf die am Ende der zweiten Rede angekündigte Verfolgungssituation, vgl. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 143.

⁶⁴ SCHNACKENBURG, ebd.: „Die redaktionelle Überleitung [Schnackenburg meint V. 4e.f] dürfte an 15,27 anknüpfen, vgl. ἐξ ἀρχῆς mit ἀπ’ ἀρχῆς, ferner μεθ’ ὑμῶν mit μετ’ ἐμοῦ“.

- 7 a Aber ich sage euch die Wahrheit:
 b Es nützt euch (συμφέρει⁶⁵), Vgl. 14,28
 c dass *ich weggehe*;
 d denn wenn *ich nicht weggehe*, Vgl. zu 7d–g insgesamt 14,15–17
 e wird *der Paraklet* nicht zu euch kommen;
 f wenn *ich aber gehe*,
 g werde ich ihn zu euch senden.

Als Jesus bei seinen Jüngern weilte, musste er nicht von Verfolgung sprechen; sie standen unter seinem Schutz.⁶⁶ Jetzt aber, da er im Begriff steht, sie zu verlassen, kann er nicht anders, als davon zu sprechen. Doch ist das nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist die, dass sein Weggang notwendig ist, ja dass er den Jüngern „nützt“, denn nur wenn er sie verlässt, kann er ihnen den „Parakleten“ senden. Mag ihnen in der Abschiedsstunde die „Trauer“ die Sprache verschlagen – keiner von ihnen fragt, wohin er geht⁶⁷ –, so werden sie doch bald von österlicher Freude erfüllt sein. Das Stichwort „Trauer“, das schon hier das „Gegenstück“ der Freude verkörpert, begegnet nicht zufällig im „Themasatz“ der Eröffnung der Rede, denn genau darum wird sie ja kreisen: um die Umwandlung der Trauer in Freude.⁶⁸

⁶⁵ Ein συμφέρει mit Blick auf den Tod Jesu begegnet auch Joh 11,50 und 18,14.

⁶⁶ Vgl. Joh 18,8f.

⁶⁷ DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 219f.: „Die Jünergemeinde ist so sehr in dieser Trauer gefangen, dass sie nur noch *schweigen* kann, dass sie das Schicksal Jesu nicht mehr wahrzunehmen imstande ist; sie ist nicht mehr fragende, sondern in ihrer Trauer verschlossene Gemeinde“. Zugleich besage die Notiz als bewusste Anknüpfung an Joh 13,36/14,5 (Relecture-Phänomen): „Nicht mehr die Frage nach dem Weg *Jesu* (christologische Fragestellung), sondern nach dem Weg der *Jünergemeinde*, nach ihrer kritischen Befindlichkeit in einer feindlichen Welt (anthropologisch-ekklesiologische Fragestellung) ist nun Gegenstand der Ausführungen“.

⁶⁸ DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 59: „Der Aspekt der *Trauer* (λύπη) der Jünger bestimmt sowohl die Einleitung (V. 6) als auch die V. 20–24 (λύπη – χαρά) wie auch den Schluss der Rede (V. 33: θλίψις)“; vgl. auch die „linguistisch-strukturelle Analyse“ der Rede durch SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 141–143. – DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 248, betont die jeweils unterschiedlichen Verwendungen des

Kündigt V. 7 den „Parakleten“ an, so entfalten die beiden Sprüche 16,8–11 und 16,13–15 sein Wirken nach *außen* und nach *innen*: Der erste Spruch spricht vom „Strafamt“ des Parakleten gegenüber der Welt (16,8–11), der zweite von seinem „Lehramt“ in der Gemeinde (16,13–15).⁶⁹ Das Scharnier zwischen beiden bildet V.12.

Joh 16,8–11

- | | | |
|----|---|--|
| 8 | a | Und <i>gekommen</i> (ἐλθών), |
| | b | <u>wird jener</u> (ἐκεῖνος) <u>die Welt überführen</u> (ἐλέγξει) |
| | | <u>in Bezug auf (die) Sünde</u> |
| | c | <u>und in Bezug auf (die) Gerechtigkeit</u> |
| | d | <u>und in Bezug auf (das) Gericht;</u> |
| 9 | a | in Bezug auf die Sünde, |
| | b | denn sie glauben nicht an mich; |
| 10 | a | in Bezug aber auf die Gerechtigkeit, |
| | b | denn ich gehe zum Vater |
| | c | und ihr seht mich nicht mehr (οὐκέτι θεωρεῖτέ με); |
| 11 | a | in Bezug aber auf das Gericht, |
| | b | denn der Herrscher dieser Welt ist gerichtet. |

Im Unterschied zu den vorangegangenen „Parakletsprüchen“ stellt dieser den „Parakleten“ nicht mehr eigens vor, was nach Joh 14,17a; 14,26a–c und 15,26c auch gar nicht notwendig scheint. Dafür konzentriert er sich ganz darauf, *was* der „Paraklet“ tun wird, wenn er „gekommen“ ist: Er

Terminus: „In λύπη geraten die Jünger laut V. 6 durch Jesu Ankündigung, er werde sie verlassen. Die λύπη in V. 20–22 dagegen ist durch die Bedrängnis seitens der Welt ausgelöst; es liegt also ein jeweils verschiedener Gebrauch von λύπη vor“. Doch betont er dies, weil er die Verse jeweils unterschiedlichen Reden zuweisen möchte (vgl. oben Anm. 21); dabei übersieht er aber, dass V. 22 („auch ihr habt jetzt Trauer; *aber ich werde euch wieder sehen*, und euer Herz wird sich freuen [...]“) deutlich V. 6f. *aufgreift*.

⁶⁹ STRATHMANN, H., Das Evangelium nach Johannes (NTD), Göttingen 1952. 216.

wird „die Welt überführen“, womit sein „Zeugnis“ vor der Welt, von dem der vorige Spruch handelte (Joh 15,26e), nach seiner negativen Seite hin entfaltet wird; denn jetzt geht es um die ungläubige „Welt“, deren Wesen vom Parakleten „aufgedeckt“ wird. Besitzt schon die Zeugnis-Terminologie eine juristische Seite, so gilt Gleiches von ἐλέγχειν⁷⁰: Der „Paraklet“ ist „Zeuge“ für Christus, agiert aber auch als „Ankläger“ und „Richter“: Er „deckt auf“ und „überführt“ die Angeklagten – und zwar in dreifacher Hinsicht (V. 8b–d), was der Spruch in V. 9–11 anschließend erläutert.⁷¹

„In Bezug auf die Sünde“

Unter „Sünde“ versteht der Spruch kein moralisches Sich-Verfehlen der Menschen, sondern ihren Unglauben gegenüber dem Offenbarer (V. 9b). Den Anspruch *Jesu* zurückzuweisen, das ist die „Sünde“ gegen Gott und seinen Gesandten.⁷²

„In Bezug auf die Gerechtigkeit“

Überraschenderweise blickt die Erläuterung hierzu in V. 10 nicht der durch den Obersatz V. 8 geweckten Erwartung entsprechend auf die „Welt“ (so aber V. 9 und 11), sondern kommt – auf der Linie des „Themasatzes“ V. 5 – wieder auf den „Weggang“ Jesu zum Vater zu sprechen samt der Konsequenz, die dieser für die Jünger besitzt: Sie werden ihn „nicht mehr sehen“⁷³. Das klingt wie ein Rätsel.⁷⁴ Was hat das Jesus-nicht-mehr-Sehen der Jünger aufgrund seines „Weggangs“ mit dem richtenden Tun des „Parakleten“ über die „Welt“ zu tun? Setzt die erfahrene Abwesenheit Jesu nicht umgekehrt die „Welt“ ins Recht? Und vor allem: Was heißt „Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)“ und worauf bzw. auf wen bezieht sie sich? Diese Fragen zu beantworten ist deshalb so schwierig, weil δικαιοσύνη nur hier im Corpus Iohanneum begegnet.

Möglicherweise ist der Terminus an unserer Stelle Gegenbegriff zu „Sünde“ (ἁμαρτία): Dem Sich-Verschließen der Menschen vor dem Ge-

⁷⁰ Vgl. Joh 3,20; 8,46; außerdem Mt 18,15; 1Tim 5,20; Jak 2,9, aber auch 1Kor 14,24.

⁷¹ Die Trias „Sünde“, „Gerechtigkeit“ und „Gericht“ bestätigt den Gerichtskontext.

⁷² Von der „Sünde der Welt“ spricht auch Joh 1,29: „Seht, das Lamm Gottes, das *die Sünde der Welt* hinweg nimmt“.

⁷³ Auch formal fällt V. 10 aus dem Rahmen, insofern diese Erläuterung (anders als die erste und dritte) *zwei* Begründungsglieder enthält.

⁷⁴ Tatsächlich wird die Rede an ihrem Ende rückwirkend als eine Rede „in Rätseln“ charakterisiert.

sandten Gottes tritt der sein Recht durchsetzende Gott gegenüber. Aber wie setzt dieser sein Recht durch? Offenkundig hat die Rede von der „Gerechtigkeit“ (V. 10a) mit dem „Hingang“ Jesu zu ihm (V. 10b) zu tun, ist also christologisch gemeint. Dann zeichnet sich aber der folgende Sinnzusammenhang ab:

Die „Gerechtigkeit“ kommt darin zum Zug, dass Jesus im Tod nicht vernichtet wird, sondern zum Vater geht und so Gerechtigkeit findet: Glaubt die Welt, Jesus sei ein vom Tod Besiegter, so lässt Gott seinem Gesandten dadurch Gerechtigkeit widerfahren, dass er ihn im Tod nicht fallen lässt, sondern zu sich nimmt. Formal gesehen ist „Gerechtigkeit“ damit *iustitia distributiva* – zuteilende Gerechtigkeit: die der Treue des Boten zu seiner Sendung entsprechende Antwort dessen, der ihn gesandt hat. „Indem Jesus Recht widerfährt, wird die Welt ins Unrecht gesetzt“⁷⁵.

Doch warum wird dem Hinweis auf den „Weggang“ Jesu zum Vater noch die Kehrseite der Medaille hinzugefügt: „... und ihr seht mich nicht mehr“? Die Jünger „sollen wissen“ – so R. Bultmann –, „dass gerade die Tatsache, dass sie ihn nicht mehr sehen, sein Sieg ist“. „Er ist für die Welt unsichtbar, ungreifbar geworden; er gehört nicht mehr zu ihr“. Sein Sieg ist „völlige Freiheit vom Urteil und von der Macht der Welt“⁷⁶. Später nimmt die Abschiedsrede dies noch einmal auf, um dann aber hinzuzufügen: „Noch ein Kurzes, und ihr seht mich nicht mehr, und wiederum ein Kurzes, und ihr werdet mich sehen“ (Joh 16,16). Die Negativität der erfahrenen Abwesenheit Jesu wird hier durch die andere Erfahrung des österlichen „Sehens“ Jesu im Glauben und der diesem Sehen entspringenden Freude ausbalanciert.⁷⁷ Im vierten „Parakletspruch“ ruht freilich der Akzent ganz darauf, dass gerade das Nicht-Sehen als Zeichen des Siegs Jesu gedeutet werden kann.

⁷⁵ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 149; vgl. auch DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 224f.: „Im Tod Jesu ereignet sich ‚Gerechtigkeit‘, der Tod ist die *Rechtfertigung Jesu* und seines Offenbarungsanspruchs, denn der Tod ist nicht sein Ende, sondern seine Rückkehr zum Vater, d. h. Vollendung seines Gesandtenweges“.

⁷⁶ BULTMANN, R., Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen ¹⁸1964, 435 mit Anm. 2. – Die auf Ostern bezogene Rede vom „Nicht-mehr-Sehen“ Jesu lässt Raum für die Annahme, dass ein „Wiedersehen“ (im Unterschied zur ersten Abschiedsrede) erst *post-mortal* erwartet wird.

⁷⁷ Dies könnte man auch als Widerspruch deuten mit der Folge, dass man mit Joh 16,16 eine neue Einheit, die letzte „Abschiedsrede“, beginnen lässt (wie BECKER, J., Joh II [s. Anm. 10] 596 dies vorschlägt); aber auch in diesem Fall erforderte die Spannung zwischen Joh 16,16 und 16,10 eine Deutung.

„In Bezug auf das Gericht“

Entsprechend den ersten beiden Erläuterungen steht Jesu Lebensende auch im Blickfeld der dritten Erläuterung, die an Joh 12,31f. anknüpft:

„Jetzt ist *Gericht* über diese Welt,
jetzt wird *der Herrscher dieser Welt* herausgeworfen werden;
und ich, wenn ich erhöht bin von der Erde,
werde alle zu mir ziehen“ (Joh 12,31f.).⁷⁸

Wenn Joh 16,11b erklärt: „Der Herrscher dieser Welt ist gerichtet“, dann bedeutet dies vor dem Hintergrund von Joh 12,31f. gelesen: Im Tod Jesu als Erhöhung zum Vater bzw. als sein Hingang zu ihm hat jener „Weltherrscher“ – so paradox das klingt – seine vernichtende Macht über die Menschen bereits definitiv eingebüßt; Jesus zieht sie aus seinem Herrschaftsbereich zu sich ins Heil.

Fragt man, in welcher Weise sich das „aufdeckende“ bzw. „überführende“ Tun des „Parakleten“ an der Welt vollzieht, dann legt sich vom vorangehenden „Parakletspruch“ Joh 15,26f. her die folgende Antwort nahe: Das „Aufdecken“ und „Überführen“ der Welt geschieht durch die Verkündigung der Gemeinde bzw. ihr „Zeugnis“. *Sie* als die aus Gott und seiner Liebe existierende Gemeinschaft deckt auf, was die Welt zur „Welt“ macht, und das heißt, zu einem sich gegen Gott abschottenden Raum, zu dem sie durch ihr Nein zu Jesus als dem eschatologischen Gottesgesandten wird.⁷⁹

Der Scharniersatz, Joh 16,12, leitet zum letzten „Parakletspruch“ über, indem er an die begrenzte Aufnahmefähigkeit der Jünger in der gegenwärtigen Stunde erinnert. Alles hat seine Zeit, auch Jesu offenbarendes Wort. Das klang schon in 16,4e.f an: Von der Verfolgung, die euch nach meinem Weggang droht, „habe ich euch nicht von Anfang an gesprochen, denn ich war bei euch“. Die Stunde des Abschieds aber macht es notwendig, auch davon zu reden.

⁷⁸ Zum Überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund dieses Wortes vgl. THEOBALD, M., „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: BZ.NF 49 (2005) 174–190.

⁷⁹ BULTMANN, Joh (s. Anm. 76) 436: „Wenn der Paraklet den Sinn dessen, was geschah, auch nur für die Glaubenden sichtbar macht, so trifft sein ἐλέγχειν doch die Welt, sofern es sich in der Verkündigung der Gemeinde vollzieht. Dieses Wort und sein herausfordernder Anspruch erklingt in der Welt, und die Welt kann seitdem nicht wieder sein, wie sie vordem war“.

Ähnlich Joh 16,12: Es gibt noch „vieles“ zu sagen⁸⁰, aber ihr könnt es jetzt nicht „tragen“⁸¹ – nicht „ertragen“, weil es jenseits eurer Belastbarkeit läge⁸², oder nicht „fassen“, „verstehen“, weil es euer Begreifen überstiege⁸³. Wer das erste Verständnis bevorzugt, wird geneigt sein, das von Jesus Noch-nicht-Gesagte auf der Linie von Joh 15,18–25 und 16,1–4c auf das zukünftige schwere Geschick der Gemeinde zu beziehen.⁸⁴ Doch was sollte den dort angesagten Hass der Welt gegen die Jünger Jesu noch steigern?⁸⁵ Vom nachfolgenden Spruch und seiner Terminologie her liegt ein *kognitives* Verständnis des βασιτάζειν näher: Die Jünger würden es „jetzt“ noch nicht verstehen, was er ihnen zu sagen hätte. Erst der „Paraklet“ wird es ihnen deshalb nach Ostern „kundtun“. Doch *was* wird er ihnen „kundtun“? Worin besteht sein nachösterlicher Dienst? Wird ihnen der „Paraklet“ auch in ihrer von Trauer beschwerten Situation beistehen – entsprechend der Erwartung, die der „Themasatz“ der Rede, Joh 16,5–7, geweckt hat?

⁸⁰ Zu Recht macht DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 149, auf den „Widerspruch“ zu Joh 15,15 aufmerksam, „wo Jesus den Jüngern versichert, dass er ihnen alles kundgetan hat, was er von seinem Vater gehört hat“. „Man sollte dem nicht mit der Auskunft aus dem Weg gehen, dass das ‚alles‘ von 15,15 mit dem noch Ausstehenden von 16,12 nichts zu tun habe. Wahrscheinlich sprechen hier zwei unterschiedliche Stimmen, die Antwort auf unterschiedliche Fragen geben, und erst im Lauf der Traditionsgeschichte sind sie zu *einer* Stimme geworden“. BULTMANN, Joh (s. Anm. 76) 441f., löst den Widerspruch, den er einen „scheinbaren“ nennt, systematisch auf: „Jesus kann nicht alles sagen, was die Zukunft bringen wird, und doch hat er alles gesagt, alles nämlich, was den Glaubenden frei und gefasst für die Zukunft macht“. – BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 595, notiert zu V. 12: „Das steht im glatten Widerspruch zu 14,26 (E), wenn dort der Paraklet an die durch den Irdischen vollständig bezeugte Offenbarung erinnern soll“.

⁸¹ BAUER, W. / ALAND, K., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ⁶1988, 274f: βασιτάζειν = übertragen „v(on) allem Belastenden“; übertragener Sprachgebrauch auch in Offb 2,2f.

⁸² SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 152: „Dem ‚Ertragen‘ (βασιτάζειν) liegt das Bild vom Tragen schwerer Lasten zugrunde“; vgl. Joh 10,31; 19,17; 20,15. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 187: „βασιτάζειν ertragen, aushalten; die Bedeutung ‚fassen, begreifen‘ erfreut sich einer problematischen Beliebtheit“. Sie ist aber auch durch den übertragenen Sprachgebrauch abgedeckt und entspricht dem Kontext (siehe oben).

⁸³ DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 231 Anm. 65: „Die Bedeutung von βασιτάζειν [...] scheint hier sehr nahe an ‚erkennen‘, ‚verstehen‘ heranzukommen (vgl. auch die sachlich verwandte Stelle Joh 13,7 ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα)“.

⁸⁴ DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 149: „Es ist eine Zukunft, die der Gemeinde so Schweres aufbürden wird, dass jetzt nicht davon gesprochen werden kann“.

⁸⁵ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 596, verweist auf die Offenheit der Rede, die es nicht erlaube, die Rede so einzuengen, „als könnten die Jünger jetzt die Konkretionen des Hasses der Welt noch nicht ganz ertragen (Schnackenburg). Man kann dann nur gegenfragen: Wieviel konkreter als 16,2 soll das nicht Erträgliche noch sein?“

Der Spruch samt Scharniersvers⁸⁶ lautet:

Joh 16,(12)13–15

- 12 a Noch vieles (πολλά) habe ich euch zu sagen,
 b aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.
- 13 a Wenn aber jener (ἐκεῖνος) *kommt* (ἔλθῃ),
 b der Geist der Wahrheit,
 c wird er euch in die ganze Wahrheit (εἰς τὴν ἀλήθειαν
 πᾶσαν)⁸⁷ führen (ὀδηγήσει).
 d Denn er wird nicht aus sich selbst reden,
 e sondern was er hören wird (ὅσα ἀκούσει)⁸⁸,

⁸⁶ Formal gesehen handelt es sich bei V. 12 um eine „Abschlussformulierung“, wie BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 583.595, mit Hinweis auf 2Joh 12 und 3Joh 13 bemerkt. Die Frage ist nur, ob man diese Beobachtung als literarisches Indiz dahingehend auswerten kann, dass mit Joh 16,12–15 ein Redeteil – im Modell BECKERS der „zweite Nachtrag“ (vgl. oben Anm. 21) – zu Ende geht; DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 58, macht demgegenüber zu Recht darauf aufmerksam, dass die Formel im Evangelium singulär ist und ihr Sinn hier darin besteht, „aus der ‚historischen‘ Abschiedssituation heraus die nachfolgende nachösterliche Offenbarerwirksamkeit des Parakleten vorzubereiten“.

⁸⁷ So die Majuskeln A und B sowie der nachkonstantinische Mehrheitstext; „in der ganzen Wahrheit (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσῃ)“ lesen die Majuskeln 8, D, L, W und Θ, einige Minuskeln, 1.33.565, sowie große Teile der lateinischen Überlieferung (NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 26. Auflage, hat sich in Abweichung von der 25. Auflage dieser Lesart angeschlossen). Der Unterschied zwischen beiden Lesarten ist durchaus gewichtig: „[W]ährend εἰς τ. ἀλ. daran denken lässt, dass unter der Führung des Geistes die Jünger dazu kommen werden, alle Wahrheit zu kennen, lässt ἐν τ. ἀλ. an eine Führung in der ganzen Sphäre der Wahrheit denken; sie werden in der Wahrheit Gottes gehalten werden, die durch die Sendung Jesu verbürgt wird“ (BARRETT, CH.K., Das Evangelium nach Johannes (KEK), Berlin 1990, 475); anders freilich heute eine ganze Reihe von Exegeten, u. a. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 187: „grammatikalisch kann man den Unterschied vernachlässigen, da ἐν und εἰς alternieren“; vgl. auch BULTMANN, Joh (s. Anm. 76) 442 Anm. 2. – Eine Entscheidung für die eine oder andere Lesart allein aufgrund der *äußeren* Zeugnisse scheint nicht möglich zu sein, wohl aber aufgrund *interner* Beobachtungen (Sprache, Textlogik, theologische Tendenzen), so BIERINGER, R., The Spirit’s Guidance into All the Truth: The Text-Critical Problems of John 16,13, in: Denaux, A. (Hg.), New Testament Textual Criticism and Exegesis (FS J. Delobel) (BETHL 161), Leuven 2002, 183-207, der sich nach einer sorgfältigen Analyse aller Aspekte für die oben im Text dargebotene Lesart entscheidet, deren Bedeutung er so umschreibt: „If the reading with εἰς is the preferable reading, then it is possible, though not certain, that the fourth evangelist considered the ‚Spirit of truth‘ to have the function of a revealer and not just one who repeats the revelation of Jesus“ (183); vgl. auch die nächste Anm.!

- f das wird er reden
- g und das Kommende (τὰ ἐρχόμενα) wird er euch kundtun
(ἀναγγελεῖ).
- 14 a Jener (ἐκεῖνος) wird mich verherrlichen,
b denn er wird von dem Meinen nehmen
c und euch kundtun (ἀναγγελεῖ).
- 15 a Alles, was der Vater hat,
b ist mein.
c Deshalb habe ich euch gesagt (vgl. V. 14b.c),
d dass er von dem Meinen nimmt
e und euch kundtun wird (ἀναγγελεῖ).

Der Spruch – es ist der letzte der Reihe – hat im Vergleich zu den bisherigen Sprüchen eine besondere Kontur: Die Ansage dessen, was der „Paraklet“ nach Ostern tun wird – er soll in die *ganze* Wahrheit führen (siehe unter 1) –, steht nicht allein, sondern wird in mehreren Schritten in das Beziehungsdreieck „Paraklet“ – *erhöhter Jesus* – „der Vater“ einbezogen (siehe unter 2). Dies deshalb, weil jene doch recht gewagt erschei-

⁸⁸ Das Futur bezeugen die Majuskeln B, D, W, Θ und Ψ, einige Minuskeln, 1.579, sowie große Teile der lateinischen Überlieferung; die Präsensform ἀκούει („er hört“) lesen κ, L, eine Minuskel (33) und zwei altlateinische Zeugen (b, e). Die *äußere* Bezeugung spricht hier zugunsten der Futurform; BIERINGER, Guidance (s. Anm. 87), zeigt überzeugend auf, dass die beiden strittigen Lesarten in V. 13c (s. die vorige Anm.) und 13e zusammen beurteilt werden müssen: „The present tense might be seen as linking the speaking of the Paraclete more closely to the revelation of the earthly Jesus, whereas the future can be interpreted as leaving more room for the newness of future developments“ (183f.). Zu folgen ist in beiden Fällen dem Vaticanus (B). „The result of our investigation is that the changes are most probably theologically motivated“ (197). „[...] taken together, the change from εἰς to ἐν and from ἀκούσει to ἀκούει seem to serve the same theological purpose of mitigating the revelatory role of the Spirit and avoiding a competition with the revelatory activity of Jesus“ (206). – Die rein textkritisch argumentierende Studie von BIERINGER erfährt durch die unten im 5. Kapitel nachgezeichnete frühe montanistische Rezeptionsgeschichte der Parakletsprüche eine wichtige Stütze! M. E. dienen die Textvarianten in Joh 16,13 dazu, die montanistische Auslegung des Spruchs zu neutralisieren; vgl. auch unten Anm. 257 und 284.

nende Ansage der zukünftigen Tätigkeit des „Parakleten“ besonderer Absicherung bedurfte.

(1) Wenn „jener“⁸⁹ der „Geist der Wahrheit“ genannt wird, dann entspricht das der Pointe des Spruchs: „Er wird euch in die ganze Wahrheit führen“⁹⁰. Das ist die Hauptaussage, die zum zukünftigen Handeln des „Parakleten“ getroffen wird, die zweite Aussage – „und das Kommende wird er euch kundtun“ (V. 13g)⁹¹ – variiert jene Hauptaussage, setzt aber einen neuen Akzent: Das „Führen in die ganze Wahrheit“ meint vor allem, dass der „Geist der Wahrheit“ die Zukunft erschließt.

Nirgends im Evangelium hat der Terminus ἀλήθεια (= Wahrheit) ein Adjektiv bei sich, nur hier. Darf man aus der Rede von der „ganzen Wahrheit“ folgern, dass es auch eine „halbe Wahrheit“ gibt?⁹² Und worin besteht dann das „inhaltliche Plus“ der Kundgabe des „Parakleten“ über die Offenbarung hinaus, die Jesus gebracht hat? Was ist unter den „kommenden Dingen“ konkret zu verstehen?⁹³

⁸⁹ „Jener“ – der Name des „Parakleten“ wird nach Joh 16,7e nicht noch einmal wiederholt.
⁹⁰ ZUMSTEIN, J., II (s. Anm. 14) 139, sieht hier ein „Echo“ von Joh 14,6 (Stichworte: ἀλήθεια und ὁδός/ὁδηγεῖν) und meint deshalb, es gehe um die Entfaltung der in der Person des „inkarnierten Christus“ manifestierten „Wahrheit“ (ebd. Anm. 61); dazu vgl. unten Anm. 100. – Die Wendung „Hineinführen in alle Wahrheit“ lehnt sich an die entsprechende „Funktion der jüdischen Weisheit (vgl. Weish 9,11; 10,10.17) oder des heiligen Geistes (Ps 142,10) [an], der auch mit der Weisheit in eins gesehen ist (Weish 9,17)“ (BECKER, Joh II [s. Anm. 10] 499); vgl. auch Ps 24(25),4-6 sowie SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 152f.; BIERINGER, Guidance (s. Anm. 87) 195f.203-206, der den LXX-Gebrauch von ὁδηγέω genau untersucht, hebt zu Recht den kognitiven Charakter von Joh 16,13c hervor: „The immediate context of 16,13b [= c] also shows that ‚all the truth‘ is not the path on which nor the means by which the disciples will be led; [...] ‚all the truth‘ [...] seems to be the content of the revelation rather than the quality, i.e. fidelity, of the Spirit of truth“ (204).

⁹¹ In V. 14c und V. 15e wird der Satz – auf das ἀναγγελεῖ reduziert – noch zweimal aufgegriffen. Zu V. 13 notiert BECKER zu Recht: „das Kommende, das der Paraklet künden wird“, steht „betont am Schluss der Aussagenkette“ (Joh II [s. Anm. 10] 596).

⁹² BIERINGER, Guidance (s. Anm. 87) 206: „In the light of πολλά in 16,12 und ὅσα in 16,13d [= e] ἀλήθεια πάντα in 16,13b [= c] is best understood as new content revelation which Jesus ‚had‘ (16,12) but could not reveal to the disciples because they could not yet bear it“.

⁹³ Es gibt drei Weisen, diesen Terminus zu verstehen: als Ankündigung (1) von Tod und Erhöhung Jesu (vgl. Joh 18,4), (2) der nachösterlichen Gegenwart, wie die Leser und Hörer des Buches sie erfahren, und (3) von endgeschichtlichen Ereignissen im strengen Sinn; zugunsten der dritten Deutung spricht nicht nur die frühjüdische Prägung der Wendung (vgl. BETZ, Paraklet [s. Anm. 10] 190–192, mit Hinweis u. a. auf 1QpHab 2,9f.), sondern auch das temporale Profil des Spruchs: Wenn dieser die „Kundgabe“ des „Parakleten“ samt allem, was sie ermöglicht, durchgängig mit Verben im Futur ankün-

Im Unterschied zu 16,4e.f, wo klar ist, *was* Jesus seinen Jüngern nicht von Anfang an gesagt hat, worüber er aber jetzt in seiner Abschiedsstunde zu ihnen spricht – nämlich über die Verfolgungen, die ihnen drohen bis hin zu ihrem Tod (16,1–4; vgl. bereits 15,18–25) –, lässt die Rede von den „kommenden Dingen“ offen, was sie meint. Nach R. Bultmann entspricht das dem „Sinn“ der Aussage, die genau darin bestünde, „dass die Zukunft nicht in einem vorausgegebenen Wissen entschleiert, sondern durch das in der Gemeinde wirksame Wort jeweils erhellt“ werde.⁹⁴ Ganz auf dieser Linie hält die neuere Exegese „die Ansage künftiger Ereignisse für einen allgemeinen, vagen Ausdruck“: „Der Geist verkündet den Jüngern das Kommende als das auf sie Zukommende, damit sie darnach handeln“, so R. Schnackenburg, der den Bezug der „Wahrheit“ zum Handeln betont.⁹⁵ C. Dietzfelbinger, der vom Stichwort „(er)tragen“ her kommt, setzt die Akzente anders: Bei den kommenden Dingen, die der Geist ankündigen wird, könne es sich „nicht um apokalyptisches Geschehen, sondern nur um das künftige Schicksal der Gemeinde handeln, das der Geist als das von Gott her kommende und darum tragbare Schicksal verstehbar macht“⁹⁶. Gemeinsam ist diesen Auslegungen die Abwehr des Gedankens, der Geist könne „etwas völlig Neues über die Offenbarung Jesu hinaus“ kundtun, die „Enthüllung künftiger Ereignisse“⁹⁷.

Bei Bultmanns Auslegung spürt man seinen systematischen Vorbehalt *objektiven* Zukunftsaussagen gegenüber, der aus seiner existentialen Hermeneutik herrührt: Nicht das Verfügen über konkrete Vorstellungen von der Zukunft, sondern „frei und gefasst (zu sein) für die Zukunft“⁹⁸ – das zeichnet nach seiner Theologie die glaubende Existenz aus. So plausibel das von der vorausgesetzten Systematik her erscheint, es verstellt den

digt, wobei dieses Futur die nachösterliche Gegenwart meint, dann müssen „die kommenden Dinge“, die der „Paraklet“ ankündigt, über diese Gegenwart hinaus die eschatologische Zukunft beinhalten. – Eine ausführliche Erörterung des Terminus unter Heranziehung der ganzen Literatur bietet FREY, J., Die johanneische Eschatologie, Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000, 195–204; vgl. auch ZUMSTEIN, J., II (s. Anm. 14) 139f.

⁹⁴ BULTMANN, Joh (s. Anm. 76) 443.

⁹⁵ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 154 (mit Anm. 26) und 155: Die „Wahrheit“ will „getan“ werden (vgl. Joh 3,21; 1 Joh 1,6; 2Joh 4; 3Joh 4); DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 234: „Die in V. 13f. enthaltene Leerstelle darf nicht durch einen religionsgeschichtlichen Rückgriff auf die Vorstellungen und Bilder der jüdisch-christlichen Apokalyptik angereichert werden“.

⁹⁶ DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 150.

⁹⁷ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 154.

⁹⁸ Vgl. oben Anm. 80!

Blick für die *spezifische* Aussage des Textes, der *kognitive* Züge besitzt: Dreimal heißt es, der „Paraklet“ werde „kundtun“ (ἀναγγελεῖ)⁹⁹, wobei der Gegenstand seiner Kundgabe an der ersten Stelle τὰ ἐρχόμενα sind – „die zukünftigen Dinge“, über die er von (dem *erhöhten*) Jesus „hören“ wird¹⁰⁰ –, an den beiden weiteren Stellen dasjenige, was er „von ihm nehmen wird“. Die erste Aussage gibt den Ton an, wohingegen die Wiederholungen die Rückbindung der „Kundgabe“ der „zukünftigen Dinge“ an (den *erhöhten*) Jesus betonen. Dabei geht es um „wirklich zukünftige Ereignisse“¹⁰¹ – um *Objektives* –, weshalb der „Paraklet“ das Ende der Geschichte nicht nur grundsätzlich ansagt, sondern in inhaltlicher Bestimmtheit.¹⁰² J. Becker spricht von einer „Apokalyptisierung der Parakletfunktion“ und erinnert dabei an den vorigen „Parakletspruch“¹⁰³: „Da auch V. 10 die Parusieerwartung als futurisches Ereignis nicht aufgegeben ist, wird man auch V. 13c [= 13g] mit daran denken“¹⁰⁴.

Tatsächlich legt sich im Kontext frühchristlicher Eschatologie der Gedanke an die Auferstehung der Toten oder an das postmortale Gericht am

⁹⁹ Die Verbindung des an sich seltenen Verbs ἀναγγέλλω (vgl. noch Joh 4,25) mit demselben Objekt auch in Jes 41,23 LXX: ἀναγγεiliate ἡμῖν τὰ ἐρχόμενα ἐπ’ ἐσχάτου = „Verkündigt das am Ende Kommende!“

¹⁰⁰ Weil der „Paraklet“ das, was er kundtun wird, erst noch „hören“ wird, kann hier nur der zu Gott erhöhte, *gegenwärtige* Christus gemeint sein, nicht der *inkarnierte* (vgl. oben Anm. 90); der Akzent ruht auf dem „Plus“ der Geistkundgabe über die „Offenbarung“ Jesu hinaus.

¹⁰¹ So BARRETT, Joh (s. Anm. 87) 476, der freilich die Aussage im Sinne der präsentischen Eschatologie des Evangelisten umbiegt: „Wenn der Geist die Dinge verkündigt, die kommen müssen, dann verkündigt er sie als bereits wirksam; das Endgericht wird in der Überführung der Welt durch den Parakleten antizipiert“.

¹⁰² ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 21) 151: „Es fehlt hier jede Reflexion auf den substantiellen Inhalt von τὰ ἐρχόμενα“. Eine Reflexion fehlt in der Tat, aber die inhaltliche Füllung der ἐρχόμενα dürfte intratextuell von Stellen wie Joh 5,28f. oder 6,39f. her doch naheliegen; FREY, Eschatologie (s. Anm. 93) III 203: „Es wäre verwunderlich, wenn die johanneischen Adressaten den Terminus τὰ ἐρχόμενα nicht mit den in der Gemeinde gelehnten eschatologischen Inhalten und den ihnen vertrauten Erwartungen verbunden hätten, auch wenn diese im Evangelium, im Rahmen der Selbstverkündigung Jesu, eher zurücktreten“ (vgl. dazu auch unten!).

¹⁰³ So auch MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 67f.; vgl. auch oben Anm. 77.

¹⁰⁴ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 596; ebd.: „16,12f. lassen [...] eine bestimmte Geschichtserfahrung erkennen. Für die Gemeinde dehnt sich die Geschichte (darf man u. a. an Joh 21,22f. erinnern?). Jedoch ist diese Zukunft aufgrund des Geistes als Wegführer für die Gemeinde durchsichtig. Sie führt nicht zur Desorientierung, was auch u. a. angesichts der dauerhaften Anfeindung durch die Welt nur zu verständlich wäre, sondern in die ‚Wahrheit‘“.

Ende der Tage unmittelbar nahe¹⁰⁵ – ob auch an die Parusie Jesu, wie J. Becker meint, bleibt fraglich.¹⁰⁶ Von einem „Kommen“ Jesu am Ende der Tage auf die Erde ist nämlich weder im weiteren Verlauf der Abschiedsrede noch im Abschiedsgebet Jesu Joh 17 die Rede. Dieses mündet zwar in einen futurisch-eschatologischen Ausblick ein; von einem „Kommen“ Jesu in die Welt lässt dieser aber nichts verlauten. Vielmehr heißt es dort:

- 24 a Vater
 b – im Blick auf das, was du mir gegeben hast –
 c ich will,
 d dass, *wo ich bin, auch jene sind, mit mir* (μετ' ἐμοῦ),
 e damit sie schauen die Herrlichkeit, die meine,
 f die du mir gegeben hast,
 g denn du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt.

Die vom Evangelisten rezipierte Überlieferung Joh 14,2f. erklärte demgegenüber: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen [...]. Wenn ich gegangen bin und euch (dort) einen Platz bereitet habe, *komme ich wieder* (πάλιν ἔρχομαι) und werde euch zu mir holen, damit, *wo ich bin, auch ihr seid* (vgl. 17,24d)“¹⁰⁷. Die Bitte Joh 17,24 greift darauf zurück, übergeht aber die mythologische Vorstellung von Jesus, der die Erde herabkommt, um die Seinen in die Wohnung des Vaters zu sich zu holen. Damit übergeht sie den Kern der Parusieerwartung, um alles auf das zukünftige postmortale Zusammensein der Glaubenden mit Jesus zu konzentrieren, weil

¹⁰⁵ Möglich wäre auch der Gedanke an dem Ende vorauslaufende innergeschichtliche Ereignisse, wie das Auftreten des „Antichrists“ bzw. von „Antichristen“ im Plural (1 Joh 2,18ff.; 4,1ff.), die ja als Phänomen der „letzten Stunde“ gelten. Die Formulierung bleibt offen.

¹⁰⁶ Statt vom „Kommen (ἔρχεσθαι)“ Jesu spricht der „Parakletspruch“ im Neutrum von *den* „kommenden Dingen (τὰ ἐρχόμενα)“; ZUMSTEIN, Jean II (s. Anm. 14) 140, minimiert diesen Unterschied: „la mission prophétique du Paraclet consiste à annoncer ‚le Christ qui vient‘, à dévoiler comment l’absent se tient au seuil du présent et comment il habite l’avenir“.

¹⁰⁷ Oft wird dieses johanneische Herrenwort mit 1Thess 4,15–17 verglichen: THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 512–516 („Zum religionsgeschichtlichen Horizont des Spruchs“).

dieses der Inbegriff des Heils ist.¹⁰⁸ Die Implikationen, die darin stecken (Auferstehung, Gericht etc.), werden nicht entfaltet, was auch nicht zu erwarten ist, weil es dem Charakter des Gebets zuwiderliefe.

Wenn es nun bei den „zukünftigen Dingen“ von Joh 16,13g tatsächlich um „Auferstehung“ und das postmortale „Gericht“ geht – „Dinge“, die nach unserem Spruch erst der „Paraklet“ *nach Ostern* kundtun wird –, fragt der Leser des Buches sich unwillkürlich, ob dieser Annahme nicht der schlichte Befund entgegensteht, dass der johanneische Jesus doch selbst schon in seinem irdischen Wirken von beidem gesprochen hat: sowohl von der „Auferweckung“ „am letzten Tag“ (Joh 6,39.40.44) als auch vom Gericht gemäß den Werken, also von der Scheidung zwischen „Leben“ und „Verdammnis“ „am letzten Tag“ (Joh 5,29; 12,48)? Erledigt sich damit nicht die Deutung von τὰ ἐρχόμενα auf konkrete Endzeitereignisse oder wie lässt sich dieser Befund erklären? Die Frage ist weiter unten noch einmal aufzugreifen.

(2) Dass erst der „Geist-Paraklet“ – über Jesus hinaus – „in die ganze Wahrheit führt“, ist ein so gewagter Gedanke, dass er theologisch abgesichert werden will. Der Spruch leistet dies, indem er in drei Anläufen das Wirken des „Parakleten“ an Jesus zurückbindet – nicht an den irdischen, sondern den *erhöhten* Jesus. Letzteres zeigen die durchgängigen Futura, die auf den lebendigen Austausch des „Parakleten“ mit Jesus in der Zukunft schauen.

Die Hauptaussage des Spruchs V. 13c „Er wird euch in die ganze Wahrheit führen“ wird unmittelbar mit V. 13d–f begründet: „Denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern was er hören wird, das wird er reden“. Von wem der „Paraklet“ die Botschaft hört, die er kundzutun hat, lässt der Spruch hier noch offen; es kommt ihm zunächst nur darauf an, dass der „Paraklet“ getreuer Bote und seine „Kundgabe“ nichts anderes als Übermittlung einer Botschaft ist.¹⁰⁹

In V. 14a–c nimmt der Spruch einen zweiten Anlauf. Jetzt erklärt er, von wem der „Paraklet“ seine Botschaft hat – vom erhöhten Jesus – und was das für diesen bedeutet: „Er wird mich verherrlichen, denn er wird

¹⁰⁸ Vgl. auch 1Thess 4,17b: „Und so werden wir allezeit mit dem Herrn (σὺν κυρίῳ) sein“.

¹⁰⁹ V. 13d–f formuliert einen Grundsatz des Botenrechts: vgl. BÜHNER, J., *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT II/2), Tübingen 1977, 209; MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 73, verweist auf Num 16,28 und apokalyptische Aussagen zur Legitimation von Sehern.

von dem Meinen nehmen und euch kundtun.“ Der „Paraklet“ ist Sprachrohr des erhöhten Jesus. Indem er ihn zu Wort kommen lässt, „verherrlicht“ er ihn. Doch diese *christologische* Rückbindung reicht noch nicht.

Im dritten Anlauf V. 15a.b bezieht der Spruch auch den *Vater* mit ein: „Alles, was der Vater hat, ist mein“. Mit anderen Worten: Was der „Paraklet“ von mir her kundtun wird, ist nicht exklusiv mein Eigenes, sondern es stammt vom Vater. Wie Freunden „alles gemeinsam ist“¹¹⁰, so lässt auch der Vater den Sohn an allem teilhaben, was sein ist; er hat keine Geheimnisse vor ihm. Das ist dann auch der Grund dafür, warum die Legitimierung des „Parakleten“ durch Rückbindung an den erhöhten Jesus letztlich doch genügt. „Deshalb habe ich euch gesagt (vgl. V. 14b.c), dass er von dem Meinen nimmt und euch kundtun wird (ἀναγγελεῖ)“. Der „Paraklet“ ist also erstens ganz Ohr,¹¹¹ zweitens empfängt er seine Botschaft vom erhöhten Jesus, drittens kommt darin der Vater zu Wort. Die Art und Weise, wie der Spruch sich damit Schritt für Schritt höher hinaufbewegt, verrät seine Absicht, das Wirken des „Parakleten“ möglichst unangreifbar darzustellen.

Freilich kann er damit nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Behauptung, der „Paraklet“ bringe nichts als den erhöhten Jesus zur Sprache, letztlich doch ungesichert bleiben muss. Bestünde die Aufgabe des „Parakleten“ nur darin, den *irdischen* je neu verstehbar zu machen, ließe sich seine Botschaft mit Jesu Worten abgleichen. Die Behauptung indes, der „Paraklet“ tue kund, was der *Erhöhte* sage, kann sich nicht ausweisen, weil dessen „Worte“ nicht unabhängig von ihrer „Kundgabe“ durch den „Parakleten“ sind.

Allerdings stellt sich die Frage, wie man sich das Wirken des „Parakleten“ konkret vorstellen soll. Sofern es „Propheten“ oder „Lehrer“ sind, die dem „Parakleten“ ihre Stimme leihen, stünden deren Auftritt und

¹¹⁰ ARISTOTELES, EN 1168b; vgl. auch PHILO, VitMos I 156: „Und das ist vielleicht gar nicht zu verwundern, denn wenn nach dem Sprichwort, ‚das Eigentum von Freunden ihnen gemeinsam gehört‘ (PLATO, Phaidros 279c), der Prophet aber ein Freund Gottes genannt wird (Ex 33,11), so muss er wohl folgerichtig auch an dessen Besitz teilhaben, soweit es ihm von Nutzen ist [...]“. Vgl. Joh 15,15; 17,10: „Und all das Meine ist dein und das Deine mein [...]“, sowie 15,15; vgl. auch das Gleichnis vom gütigen Vater und dessen Worte, die er zu seinem ältesten Sohn, den er wie einen Freund behandelt, spricht: „Kind, du bist allezeit bei mir und *all das Meine ist dein* (Lk 15,31). –THEOBALD, M., Art. Freundschaft I. Griechisch-hellenistisch u. im Neuen Testament, in: LThK³ IV 132f.

¹¹¹ Mit Blick auf den ganzen Spruch könnte die Leerstelle in V. 13e – ein Objekt des „Hörens“ wird nicht genannt – auch damit zusammenhängen, dass sich dieses wohl auf den erhöhten Jesus richtet, zugleich aber auch dem Vater gilt.

Lebensstil als Ausweis der Authentizität des von ihnen Kundgetanen zur Debatte. Doch das Corpus Iohanneum lässt dazu nichts verlauten. Die Frage ist später noch einmal aufzugreifen.

1.2.4 Das Schweigen vom „Parakleten“ im Schlussteil der dritten Abschiedsrede

Auf die Eröffnung der dritten und letzten Abschiedsrede samt „Paraklet-sprüchen“ (16,4e–15) folgt mit 16,16–24 ihr *Hauptteil*, der um das johanneische „Herrenwort“ von der kleinen Weile kreist¹¹² und es mit dem Thema Trauer und Freude verbindet: Wie die gebärende Frau allen Geburtsschmerz vergisst, wenn das Kind da ist, so gilt auch von den Jüngern, dass sie „jetzt Traurigkeit haben, aber“ – so Jesus: „Ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen, und niemand nimmt eure Freude von euch“ (16,22).

Der *Schluss* der Rede 16,25–33 setzt mit einer Feststellung Jesu ein, die, wenn man sie mit dem zweiten „Parakletspruch“ der Redeeröffnung (16,13–15) vergleicht, erstaunt; sie lautet:

„Dieses habe ich in Rätselreden zu euch gesprochen (λελάληκα ὑμῖν);
es kommt die Stunde,
in der ich nicht in Rätselreden zu euch sprechen werde (λαλήσω ὑμῖν),
sondern in Offenheit werde ich euch vom Vater künden (ἀπαγγελοῦ ὑμῖν)“.

Der Sinn dieser den Hauptteil der Rede (bzw. überhaupt das Reden des irdischen Jesus) abschließenden Ankündigung ist wohl der, dass nach Ostern¹¹³ „aus der Rätselrede Jesu verstehbare Rede“ wird. „Nicht Jesu Rede wandelt sich; sie ist verständlich genug, und wo sie missverständlich ist (V. 16), bringt Jesu Wort Klärung [...]. Die Differenz zwischen Reden in Rätseln und Reden in Offenheit ist also nicht in der Redeweise Jesu begründet, sondern im jetzt mangelhaften und künftig erleuchteten Hören und Verstehen der Jünger“¹¹⁴. In der Einleitung der Rede hieß es demge-

¹¹² Hierzu vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 439f.

¹¹³ Mit SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 182 Anm. 53, ist eine „Deutung [von V. 25] auf die Parusie abzuweisen“. Anders noch A. OEPKE, ThWNT V, 854.

¹¹⁴ DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 235f.

genüber, dass der „Paraklet“ nach Ostern „sprechen“ und das „kündtun“ wird, was er von (dem erhöhten) Jesus hören wird; jetzt scheint dies vergessen, denn Jesus kündigt an, wenn die Stunde kommt, werde er selbst zu den „Jüngern“ offen „über den Vater reden“.

C. Dietzfelbinger wertet diese Spannung als Indiz zugunsten der Annahme der „Eigenständigkeit von 16,16–33“¹¹⁵, dass nämlich die beiden „Parakletsprüche“ 16,8–15 die *zweite* Rede (15,1–16,15) zum Abschluss brächten und dass in 16,16ff. eine sehr „eigenständige“ Rede begönne, die Jesus ohne Rücksicht auf jene „Parakletsprüche“ in 16,25ff. in *neuer* Weise von der nachösterlichen Zeit sprechen ließe. R. Schnackenburg bringt das Problem so auf den Punkt: „[W]ie kann Jesus sagen, dass er in der kommenden Zeit ‚offen‘ vom Vater zu den Jüngern sprechen wird? Nach V. 12f. will er es doch dem Parakleten überlassen, sie in die ganze Wahrheit zu führen“. Und seine Antwort lautet: „Wenn diese Funktion [sc. „Mittler jener vollen Offenbarung vom Vater“ zu sein] Jesus (hier) selbst zugeschrieben wird, erklärt sich das aus der dahinter stehenden theologischen Reflexion. Es geht um das Verhältnis der irdischen Offenbarungssrede Jesu zu ihrem nachösterlichen Verständnis. Es ist derselbe Jesus, der als Irdischer zu den damaligen Jüngern spricht und sich als Erhöht-Gegenwärtiger der Gemeinde offenbart, zunächst den Verkündigern, dann durch sie allen Gläubigen“¹¹⁶.

Diese Erklärung des Transfers der „Paraklet“-Rede auf die des nachösterlichen Jesus scheint plausibel, falls ein solcher Transfer tatsächlich beabsichtigt ist. Denn der „Paraklet“ wird ja 16,13–15 zufolge nichts anderes kundtun, als jener ihm aufträgt. Trotzdem bleibt die Frage: Setzt Joh 16,25 die „Paraklet“-Rede von 16,13–15 wirklich eins zu eins um? Wenn die nachösterliche Offenbarung des „Erhöht-Gegenwärtigen“ nichts ande-

¹¹⁵ DIETZFELBINGER, ebd. 248: „Gehörte V. 16–33 mit V. 4b–15 zusammen, wäre das Fehlen des Parakleten in V. 16–33 nicht erklärbar [...] In V. 16–33 tritt die Hilfe nicht durch das Kommen des Parakleten, sondern durch das Kommen Jesu ein. Hier wird in zwei verschiedenen Perspektiven gedacht“; BECKER gliedert ähnlich (vgl. oben Anm. 21).

¹¹⁶ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 182. Die Unterscheidung zwischen den „Verkündigern“ und der „Gemeinde“ macht er an dem im Evangelium singulären Verbum ἀπαγγέλλειν fest, das „in 1 Joh 1,2,3 auf die Verkündiger bezogen wird (vgl. auch ἀγγελία 1,5; 3,11)“. Zu Joh 16 erklärt er dann: „Jesus bringt sich im Geist zur Sprache; die Jünger aber, die Mitglieder des joh. Kreises, verstehen sich (wie schon in V. 13) als solche, denen der Geist die Jesusbotschaft interpretiert und die selbst wieder der Gemeinde davon künden“. Mit „johanneischer Kreis“ bezeichnet R. Schnackenburg die Lehrer und Leiter der johanneischen Gemeinden, nicht diese selbst; er benutzt den Terminus also in einem eingeschränkten Sinn. Vgl. auch unten Anm. 230.

res beinhaltet als die „Interpretation“ der „Jesusbotschaft“, geht dann die Pointe des fünften Spruchs – erst der „Paraklet“ wird die Jünger „in die ganze Wahrheit“ führen – nicht doch verloren? Die Frage, ob Joh 16,25ff. und damit Joh 16,16–33 insgesamt als neue und eigenständige Texteinheit von den „Parakletsprüchen“ 16,8–15 abzuheben ist (so C. Dietzfelbinger u. a.) oder zwischen beiden Textpassagen nicht doch ein Zusammenhang besteht (R. Schnackenburg u. a.), kann hier nicht abschließend geklärt werden. Wenige Beobachtungen, die darauf hindeuten könnten, dass die „Paraklet“-Worte in Joh 16,25ff. vielleicht doch nicht vergessen sind, müssen genügen:

(1) In Joh 16,25 begegnet die gleiche Terminologie wie in 16,13–15 (λαλεῖν, ἀπ/ἀναγγέλλειν). Schluss und Eröffnung der Rede (in der hier vorgenommenen Redeabgrenzung) scheinen also aufeinander abgestimmt zu sein.¹¹⁷

(2) Die Überlieferung von der Erhörung des Gebets „im Namen Jesu“, die für das Evangelium insgesamt von großer Bedeutung ist,¹¹⁸ wird nach Joh 16,23f. in 16,26–28 ein weiteres Mal in der dritten Rede aufgegriffen. Dabei wird die Überlieferung jeweils leicht variiert. Die Varianten in 16,26–28, der letzten Stelle im Evangelium, sind besonders bemerkenswert:

- | | | |
|----|---|--|
| 26 | a | An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten, |
| | b | und ich sage euch <i>nicht</i> , |
| | c | dass <i>ich</i> (ἐγώ) den Vater für euch bitten werde; |
| 27 | a | denn <i>er selbst</i> (αὐτός), der Vater, liebt euch (φιλεῖ ὑμᾶς), |
| | b | weil ihr mich liebt |
| | c | und geglaubt habt, |

¹¹⁷ Dagegen DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 248: „ἀναγγέλλω steht in 16,13–15, ἀπαγγέλλω in 16,25; die Nebenlesart ἀναγγέλλω taugt nicht als Beweis eines einheitlichen Wortgebrauchs“.

¹¹⁸ Vgl. Joh 14,12–14; Joh 15,7f.16; 16,23f.26f., aber auch 1 Joh 3,21f.; 5,14f.: THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 152–174 (ebd. auch zu den synoptischen [Mk 11,24; Q 11,9f.] und sonstigen Parallelen); auf Jesus selbst bezogen: Joh 9,31; 11,22: vgl. SPROSTON NORTH, W. E., Jesus' Prayer in John 11, in: *The Old Testament in the New Testament* (FS J. L. North) (JSNT.S 169), Sheffield 2000, 164–180.

- d dass ich von Gott ausgegangen bin.
 28 a Ich bin ausgegangen vom Vater
 b und bin in die Welt gekommen;
 c ich verlasse die Welt wieder
 d und gehe zum Vater.

Von der Gebetserhörung – für die Überlieferung an sich konstitutiv – ist nicht die Rede, was damit zusammenhängt, dass sie gerade erst in V. 23 und 24 zweimal zugesagt wurde. Dafür geht es jetzt um die Deutung dessen, was Gebet „in meinem Namen“ heißt, wie die unmittelbar sich anschließende *Correctio* zeigt: „Ich sage nicht“ [das heißt, mit dem gerade Gesagten meine ich nicht], „dass ich den Vater für euch bitten werde (ἑρωτήσω)“. So könnten aber die Leser die Formel „in meinem Namen“ verstehen (= „auf meine Vermittlung hin“), zumal vor dem Hintergrund der Vorstellung, dass der erhöhte Christus für die Seinen am Thron Gottes „eintritt“ (ἐντυγχάνει), die altes Glaubensgut ist;¹¹⁹ sie steht auch hinter 1 Joh 2,1: „Wenn jemand sündigt, (dann) haben wir einen Parakleten beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten“. Wahrscheinlich wusste der Autor der dritten Abschiedsrede um diesen Zusammenhang, so dass er des Themas „Paraklet“ gewärtig war. Hierfür spricht auch, dass V. 26c auf 14,16a.b anzuspielen scheint, wo Jesus zusagt: „Und ich werde den Vater bitten (καὶ γὼ ἑρωτήσω τὸν πατέρα) und er wird euch einen anderen Parakleten geben“. 16,26 widerruft 14,16a nicht, weil es dort nicht um das Thema Gebet geht, aber der Rückbezug belegt doch die Zusammengehörigkeit der Vorstellung von Jesus, der beim Vater Fürsprache einlegt, mit der vom „Parakleten“.

(3) „Verwunderung erregt in V. 26“ – so C. Dietzfelbinger – „die Absage an die intercessio Jesu, an sein Eintreten für die Menschen vor Gott [...]. Nirgendwo sonst im Neuen Testament, auch nicht im Johannesevangelium außer in 16,26b, wird sie in Frage gestellt“¹²⁰. Doch warum geschieht das gerade hier? Die Antwort darauf erteilt der Fortgang des Textes. Es heißt: „Denn *er selbst* (αὐτός), der Vater, liebt euch (φιλεῖ), weil ihr mich liebt und geglaubt habt, dass ich von Gott ausgegangen bin“ (V. 27). Mit ande-

¹¹⁹ Röm 8,34; Hebr 7,25; 9,24; vgl. auch Lk 22,32.

¹²⁰ DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 236.

ren Worten: Auf meine Vermittlung kommt es nicht an. Der Vater „selbst“ tritt an jenem Tag in eine *unmittelbare* Beziehung zu euch. R. Schnackenburg merkt an: „Das hier verwendete Verbum für ‚lieben‘, nämlich φιλεῖν, ist sicher mit voller Absicht gewählt. [...] Jetzt offenbart Jesus den Jüngern tröstlich das Freundschaftsverhältnis, das ihnen der Vater um seinetwillen gewährt. Jesu eigene Freundschaft, die er den Jüngern in 15,15 zusichert und damit erläutert, dass er ihnen alles vom Vater Gehörte kundgetan hat, erweitert sich für sie zu einer *unmittelbaren Gottesfreundschaft*“¹²¹. So sehr die Erinnerung an 15,15 zutrifft, die Idee der „Gottesfreundschaft“ kam zuletzt im „Parakletspruch“ Joh 16,15 zum Ausdruck: „Alles, was der Vater hat, ist mein“. Indem der „Paraklet“ die „Jünger“ an dem teilhaben lässt, was Vater und Sohn gemeinsam haben, bezieht er sie in deren Freundschaft mit ein. Joh 16,27 betont nun darüber hinaus die Unmittelbarkeit der Freundschaft des Vaters zu den Jüngern.

Zusammengenommen sind es also drei Beobachtungsreihen, die dafür sprechen, dass der letzte „Parakletspruch“ von Joh 16,13–15 in 16,25–28 nicht vergessen, vielmehr absichtsvoll an ihn (bzw. die „Parakletsprüche“ insgesamt) angeknüpft wird: die verwendete Terminologie, die Überbietung der Vorstellung von Jesus als „Paraklet“ sowie die Idee der 16,15 zufolge durch den „Parakleten“ vermittelten, jetzt aber unmittelbar gedachten „Gottesfreundschaft“.

Worin besteht aber nun die Überbietung des „Parakletspruchs“ 16,13–15 genau? Bedeutet sie auch seine Ablösung? Es scheint, dass die futurisch-eschatologische Ausrichtung des Spruchs vom Schluss der Rede nicht angetastet wird. Dass der „Paraklet“ „das Kommende kundtun wird“, steht nicht zur Disposition. Die Formeln „*es kommt eine Stunde*“ bzw. „*an jenem Tag*“ deuten viel eher darauf hin, dass der Fokus jetzt auf Ostern gerichtet ist, was dem Übergang zur Passions- und Ostererzählung entspricht. Schon in 16,23 hieß es: „*An jenem Tag werdet ihr mich nichts fragen!*“! Unausgesprochenes Einverständnis stellt sich an Ostern ein, wie das auch Joh 21,12 zum Ausdruck bringt: „Jesus spricht zu ihnen: Kommt her und esst! *Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wussten, dass es der Herr war.*“ „Die Parallelität“ zwischen Joh 16,23a und 16,26b – so C. Dietzfelbinger – „liegt auf der Hand. So wenig

¹²¹ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 184 (Hervorhebung von mir); das Verb φιλέω entspricht dem Substantiv φίλοι (vgl. Joh 15,13f.); DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 256f.: Es geht um eine „neue Unmittelbarkeit und also Vollendung des Gottesverhältnisses“.

wie die Jünger noch fragen (ἐρωτάω) müssen, da ihre Existenz aus aller Fragwürdigkeit herausgenommen worden ist, so wenig muss Jesus noch für die Jünger bitten (ἐρωτάω), da sie aus der Vorläufigkeit in den Raum des durch nichts eingeschränkten Lebens im Gegenüber zu Gott eingetreten sind¹²². Nicht, dass das Gebet „im Namen Jesu“ obsolet geworden sei, 16,26 sagt ja ausdrücklich: „An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten (αἰτήσεσθε)“. Aber Ostern wäre missverstanden, wollte man meinen, Jesu träte nun als Fürbittender *zwischen* Gott und die Jünger;¹²³ vielmehr nimmt er sie an Ostern in sein eigenes *unmittelbares* Gottesverhältnis mit hinein, weshalb „in seinem Namen“ zu beten fortan heißt, in der Offenbarungswirklichkeit seiner Gottessohnschaft in Offenheit und Freiheit vor Gott zu stehen.

Mit Blick auf die Abschiedsreden insgesamt zeichnet sich somit eine *Sprachbewegung* ab, die höchst aufschlussreich ist: Dass der Schluss der dritten Rede die „Parakletsprüche“ in gewisser Hinsicht überbietet, zeigt, dass die mit ihnen verbundene Intention ihre einfache „Verobjektivierung“ oder Verdinglichung verbietet. Die Rede vom „Parakleten“ ist eine Hilfsvorstellung, die in das Geheimnis der an Ostern geschenkten „unmittelbaren Gottesfreundschaft“ einweist, ohne dieses Geheimnis selbst auf den Begriff zu bringen. Damit ist dann aber auch ein Kriterium gewonnen, das hilft, spätere Rezeptionen der „Paraklet“-Vorstellung zu gewichten und auch zu beurteilen: Jede „Verobjektivierung“ der Vorstellung, die sie aus ihrem größeren Verweisungszusammenhang herauslöst, hat den Text selbst und seine Sprachbewegung gegen sich.

¹²² DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 10) 237.

¹²³ Vielleicht ist Joh 16,26 auch vor dem Hintergrund zu lesen, dass „in Religion und Philosophie der Zeit vielfältig von Vermittlung des Göttlichen an die Menschen, von Mittlerwesen (Engeln und Dämonen) und Mittelgrößen (wie vom Logos) die Rede war“, wovon sich die hier gebotene Osterdeutung absetzen könnte (THEOBALD, Herrenworte [s. Anm. 22] 170).

2 Welche Übersetzung entspricht dem Terminus „der Paraklet“ am ehesten?

Der Durchgang durch die Texte hat eine erstaunliche Vielfalt von Rollen zu Tage gefördert, die der „Paraklet“ in den Abschiedsreden einnimmt. Er tritt auf als

- Beistand (14,17: „Er bleibt bei euch“),
- Lehrer (14,26: „Er wird euch lehren“),
- Zeuge (15,26: „Er wird Zeugnis für mich ablegen“),
- Richter oder Anwalt (16,8: „Er wird überführen/aufdecken“),
- Wegführer (16,13: „Er wird geleiten“),
- und Prophet (16,13: „Er wird das Zukünftige kundtun“).

Besitzen diese Rollen eine Mitte, einen gemeinsamen Bezugspunkt? Was folgt daraus für die Übersetzung des Terminus, der in der johanneischen Gemeinde stabil scheint, obwohl sich so Verschiedenes mit ihm verbindet?¹²⁴

Luther übersetzte den Terminus im Anschluss an die lateinischen Bibelübersetzungen (*consolator*) mit „der Tröster“, die Zürcher Bibel mit „der Fürsprecher“, die Elberfelder und die Einheitsübersetzung mit „der Beistand“.

Sprachlich ist ὁ παράκλητος Verbaladjektiv von παρα-καλεῖν („herbeirufen“, „zu Hilfe rufen“; auch „zusprechen“, „trösten“), was zur Übersetzung „der Herbei-Gerufene“ führt (παρά-κλητος); das lateinische *advocatus* entspricht dem genau.¹²⁵ Zwar kennen Lukas und das paulinische Schrifttum παρακαλεῖν und παράκλησις auch in den Bedeutungen „trösten“ und „zusprechen“ bzw. „Trost“ und „Zuspruch“¹²⁶, nicht aber das Corpus Iohanneum. Von daher scheidet die seit Luther beliebte Wiedergabe von ὁ παράκλητος mit „der Tröster (*consolator*)“ definitiv aus.

¹²⁴ BEHM (s. Anm. 10) folgert daraus „für die Übersetzung von παράκλητος im Joh-Ev [...], dass die Vokabel [...] sich wirklich adäquat nicht wiedergeben lässt. Will man das Fremdwort *Paraklet* vermeiden, das neue wie alte Übersetzer und Exegeten gewählt haben, so sage man *Beistand*, *Helfer*. Aber der zugrunde liegende Begriff und die tragende religiöse Idee bleibt *Fürsprecher*“ (ThWNT V 812).

¹²⁵ BEHM, ebd. 804.

¹²⁶ Vgl. Lk 2,25; 6,24; 2Kor 1,3–7; außerdem Mt 5,4.

Die profan-griechische Verwendung des Substantivs παράκλητος = „Beistand“ besitzt juristischen Klang. „Allerdings ist weniger an den berufsmäßigen Rechtsanwalt zu denken, der die Verteidigung des Angeklagten übernimmt. παράκλητοι sind alle, die durch ihre bloße Anwesenheit das Verfahren günstig beeinflussen können, zum Beispiel Frau und Kinder des Angeklagten, die mit ihrem Jammern Mitleid erregen, oder eine Gruppe von gekauften Zwischenrufern, die das Gericht einschüchtern. Als Paraklet kommt namentlich der begüterte und einflussreiche *patronus* in Frage. Er braucht sich bloß im Gerichtssaal sehen zu lassen, schon entsteht eine Atmosphäre, die seinem Klienten Vorteile bringt“¹²⁷.

Zwei Beispiele aus dem Werk Philo von Alexandrien mögen das veranschaulichen.¹²⁸ Das erste entstammt seiner Schrift „Gegen Flaccus“:

Flaccus war Stadtpräfekt Alexandriens und genoss das Vertrauen des Kaisers Tiberius. Nach dessen Tod veränderte sich seine Lage dramatisch, denn zu Gaius Caligula, dem Nachfolger des Tiberius, hatte er überhaupt kein Verhältnis. Antijüdische Propagandisten raten ihm:

„Vom Kaiser kannst du nichts Gutes erwarten. Also müssen wir einen mächtigen Fürsprecher (παράκλητον) finden, der den Gaius freundlich stimmen kann. Dieser Fürsprecher (ὁ παράκλητος) ist die Stadt Alexandrien. Sie genoss von Anfang an die Achtung des ganzen Kaiserhauses, besonders die unseres jetzigen Herrschers. Sie wird für dich sprechen, wenn du ihr etwas schenkst. Und den größten Gefallen wirst du ihr tun, wenn du die Juden preisgibst und opferst“ (Flacc 22f.).

¹²⁷ So KLAUCK, H.-J., Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich 1991, 103f.; des Näheren FINDLAY, G., Studies in the First Epistle of John, in: Ex VI/8 (1903) 321–344 (455–467); ein schönes Beispiel bietet die Anekdote über den Wanderphilosophen *Bion von Borysthene* (300–250 v. Chr.), die Diog L., IV 50, überliefert: „Zu einem schwatzhaften Gesellen, der ihn um Beistand vor Gericht bat, sagte er: ‚Ich werde dir den Gefallen tun, wenn du Anwälte (παράκλητους) bestellst und nicht selbst erscheinst‘. – Vorsichtig bleibt GRAYSTON, K., The Meaning of PARAKLĒTOS, in: JStNT 13 (1981) 67–82, 79: „The whole range of evidence for the appearance of *parakletos* in classical and hellenistic Greek, as a rabbinic loan-word, and in patristic texts denies that it is a term deriving from legal activity“; DETTWILER, Gegenwart (s. Anm. 10) 183, fügt dem hinzu: „Der Begriff kann in einem gerichtlichen Kontext verwendet werden, aber dieser bildet offenbar, wenn Graystons Analyse stimmt, weder den primären noch den dominierenden Vorstellungszusammenhang für παράκλητος. Der Begriff scheint sehr flexibel und wandlungsoffen zu sein“.

¹²⁸ Zu finden in: SCHNELLE, U., (Hg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Bd. 1/2, Berlin 2001, 689–693.

Doch nützt dieser hinterhältige Rat dem Stadtpräfekten nicht. Nach einigem Hin und Her verbannt der Kaiser ihn auf eine erbärmliche Insel in der Ägäis, die er nur „dank der Fürsprache des Lepidus (παρακλήτω χρησάμενος Λεπίδω) mit Andros vertauschen durfte, das ganz in der Nähe lag“ (Flacc 151; vgl. 181). Die Geschichte endet, wie sie enden muss: Caligula lässt seinen Gegner ermorden.

Das zweite Beispiel stammt aus der Nacherzählung der alttestamentlichen Josephserzählung, und zwar aus der Szene, in der sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gibt:

„Er sprach zu ihnen: ‚Eine verborgene und lange Zeit mit Schweigen bedeckte Sache will ich euch enthüllen und rede deshalb allein mit euch: Der Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt, bin ich selbst, den ihr jetzt vor euch stehen seht‘. (239) Da sie über diese unerwartete Kunde erschrocken und bestürzt waren [...], fuhr er fort: ‚Betrübt euch nicht, Verzeihung gewähre ich euch für alles, was ihr an mir getan, sucht nicht nach einem anderen Fürsprecher (μηδενὸς ἑτέρου δεῖσθε παρακλήτου); (240) ungeheißen und freiwillig komme ich zur Versöhnung mit euch [...]‘“ (Jos 233–40).

In Anbetracht des sprachlichen Hintergrunds sowie der unterschiedlichen Rollen, die der „Paraklet“ in den johanneischen Abschiedsreden einnimmt, empfiehlt sich eine möglichst offene Übersetzung des Terminus: Der „Paraklet“ ist „*der Beistand*“ – der zur Hilfe „Herbei-Gerufene“, wobei der von ihm erwartete und gewährte Beistand unterschiedliche Gestalt annehmen kann. Eine überlieferungs- und traditionsgeschichtliche Analyse der Sprüche bietet die Möglichkeit, die früheste Verwendung des Terminus in der johanneischen Literatur und damit auch seinen ursprünglichen Kern, an den sich weitere Bedeutungen sekundär angelagert haben, präziser zu fassen. Dieser Aufgabe wird das folgende Kapitel gewidmet sein.

3 Zur Genesis der johanneischen „Paraklet“-Vorstellung. Die überlieferungs- und traditions-geschichtlichen Wurzeln der Sprüche

Aus der bisherigen Durchsicht der „Paraklet“-Sprüche ergeben sich fünf Konsequenzen, die für eine Erhellung der *Genesis der johanneischen Begrifflichkeit* von Bedeutung sind:

(1) Die Sprüche sind alle derart in ihre Kontexte verwoben, dass es nicht gelingen mag, aus ihnen selbständige, in sich ruhende „Einheiten“ herauszuschälen, die als ursprünglich kontextunabhängige, vorjohanneische Überlieferungen anzusprechen wären.¹²⁹

(2) Dass die Sprüche den Terminus „Paraklet“ durch Ausdrücke erläutern, die wohl der Leserschaft geläufig waren (wie vor allem „Geist der Wahrheit“), deutet darauf hin, dass er in pneumatologischen Zusammenhängen ursprünglich nicht beheimatet war, sondern erst sekundär in diese eingespeist wurde. Die Geist-Aussagen des ersten Johannesbriefs, die ohne ihn auskommen, bestätigen das. Rechnet man mit einem literarischen Wachs-

¹²⁹ So WINDISCH, H., Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927, 110–137: die Sprüche seien „Fremdkörper“ (113), die der Evangelist nachträglich eingeschoben habe (121f.); DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 155, gibt noch zu Joh 16,8–11.12–15 zu erwägen: „Die zwei unterschiedlichen Parakletworte von V. 8–11 und V. 12–15 stehen jetzt mit Recht unmittelbar nebeneinander und sie formulieren das Werk des Parakleten gegenüber der Welt und gegenüber der Gemeinde. Man kann aber fragen, ob sie von Anfang an nebeneinander standen oder ob man mit einer je gesonderten Geschichte der zwei Worte zu rechnen hat. Die Antwort darauf bleibt offen“. – Zum heutigen Konsens, wie er oben zum Ausdruck gebracht ist, vgl. JOHNSTON, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS.MS 12), Cambridge 1970, 63–79. Neuerdings vertritt VON WAHLDE, U.C., die Ansicht, die fünf Parakletsprüche seien als Block nachträglich auf der letzten Redaktionsstufe („the third edition“) in das Evangelium eingetragen worden: *The Role of the Prophetic Spirit in John: A Struggle for Balance*, in: Verheyden, J. / Zamfir, K. / Nicklas, T. (Hg.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/286), Tübingen 2010, 211–242, 216.237. Damit nivelliert der Autor aber die Sprüche, die seiner Meinung nach alle dieselbe Intention verfolgten: „By linking the function of the Paraclete so closely to the activity of Jesus, the author of the third edition makes it absolutely clear that the Spirit cannot and will not speak in a way that is inconsistent with the teaching of Jesus. Every possibility of a revelation that goes beyond or contradicts the teaching of Jesus is ruled out“ (237).

tum der Abschiedsreden, dann war es der Evangelist, der ihn als Erster in seiner Rede Joh 14 mit der Pneumatologie verknüpft und ihn zu deren Leitwort erhoben hat.¹³⁰ Die Verfasser der zweiten und dritten Abschiedsrede konnten daran anknüpfen.

(3) Geht die Verknüpfung des Terminus mit der Pneumatologie auf den Evangelisten zurück, dann stellt sich die Frage, was ihn zu dieser Operation veranlasst hat. Zu berücksichtigen ist dabei, dass (abgesehen von 1 Joh) auch die Geist-Aussagen der ersten Hälfte des Evangeliums (Joh 1,32f.; 3,5f.8.34; 4,23f.; 6,63; 7,39) den Terminus nicht benutzen, sein Gebrauch also auf die Abschiedsszene beschränkt ist. Gehört zur Gattung von „Abschieds-“ oder „Vermächtnisreden“, dass sie einen Nachfolger ankündigen, dessen Aufgabe es ist, (versehen mit dem heiligen Geist) den Bestand der Gemeinschaft nach dem Tod ihres bisherigen Leiters zu garantieren,¹³¹ dann dürfte genau dies den Evangelisten zur Einführung des „Parakleten“ in Jesu Abschiedsrede veranlasst haben. Aufgabe des „Parakleten“ als

¹³⁰ Apg 9,31 zeigt aber die gegenseitige Affinität von παράκλησις und „heiligem Geist“: „Die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samarien hatte nun Frieden; sie wurde gefestigt und wandelte in der Furcht des Herrn und wuchs *unter dem Beistand des heiligen Geistes* (τῆ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο)“.

¹³¹ Vgl. MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 52–65; WINTER, Vermächtnis (s. Anm. 8) 210 Anm. 10, findet dieses „Gattungselement“ „relativ häufig“, hält es aber nicht für „konstitutiv“. – Die wichtigsten Beispiele sind: *Mose* und der geistbegabte *Josua* (Num 27,18ff.; Dtn 31,1–8; 34,1; LibAnt 20; AssMos 10,11–12,13); *Mose* und der „*einzigste Hirt wie Mose*“ (LibAnt 19,1–16); *Josua* und der Sohn des Priesters Eleazar, *Pinchas* (LibAnt 23f.); *David* und *Salomo* (1Kön 2,1–10; 1Chr 28f.); *Elia* und *Elisa* (prophetische Sukzession: 2Kön 2,9f.15f.); *Mattatias* und seine beiden Söhne *Simeon* und *Judas Makkabäus* (1Makk 2,49–70) usw. – Vgl. auch die Antwort des *Josua* auf die Abschiedsrede des *Mose* in AssMos 11,9–11.15f.: „Herr, <du gehst hinweg>, und wer soll für dieses Volk sorgen? Oder wer ist da, der sich ihrer erbarmt, und *wer wird ihr Führer sein auf dem Wege?* Oder wer wird *für sie beten*, ohne es auch nur einen Tag <zu unterlassen>, damit ich sie ins Land (ihrer) <Vorväter> hineinführen kann? [...] Und welche Weisheit oder Einsicht habe ich, um im Haus <des Herrn> mit Worten Gericht zu halten oder Entscheid zu geben? Aber auch die Könige der Amoriter, wenn sie hören, dass wir (sie) angreifen – in der Meinung, jetzt sei nicht mehr <unter ihnen> der heilige, des Herrn würdige, vielfältige und unfassbare *Geist*, der in allem treue Herr des Wortes, *der göttliche Prophet* über die ganze Erde, *der vollkommene Lehrer* in der Welt sei jetzt nicht mehr unter ihnen – werden sagen: ‚Lasst uns gegen sie ziehen!‘“ (JSHRZ V 78f.); der Text kommt Joh 14 besonders nahe, wie MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 60f. meint; weiter stellt er fest: „[I]n AssMos 11,16 scheint die Vorstellung zu bestehen, dass Josua dann der rechte Erbe des Mose wäre, wenn er wie dieser unmittelbar als spiritus sanctus gelten könnte“.

Nachfolger Jesu ist es, die *Kontinuität* zwischen der vorösterlichen Zeit Jesu und der nachösterlichen Zeit seiner Abwesenheit zu gewährleisten.¹³²

(4) Nun haftet der Nachfolger-Gedanke aber nicht am Terminus des „Parakleten“ als solchem, sondern ist im Transfer des Titels von Jesus auf den „heiligen Geist“ impliziert: Der erste „Paraklet“ war *Jesus*, der „andere“ nach ihm der „heilige Geist“. Dabei gibt die Art und Weise, wie Joh 14,16 formuliert ist („Ich werde den Vater bitten und er wird euch *einen anderen* Parakleten geben“), zu erkennen, dass die Leser den Terminus „Paraklet“ kannten, aber nicht aus pneumatologischen Zusammenhängen, sondern von ihrem Jesusbild her.

(5) Damit zeichnet sich der ursprüngliche Ort der Verwendung des Terminus in den johanneischen Gemeinden ab, wobei sein genauer Bezug allerdings noch der Klärung bedarf. Joh 14,16 setzt entsprechend der Abschiedssituation voraus, dass der *irdische* Jesus „Paraklet“, das heißt, „Beistand“, der Jünger war, weshalb auch *nach seinem Tod* „ein anderer“ diese Funktion zu übernehmen hat.¹³³ Die Frage lautet nun: Ist dies die ursprüngliche Verwendung des Terminus oder handelt es sich dabei um eine gattungsgemäße Verfremdung durch den Evangelisten, der den Terminus aus der Gemeindefradition übernommen, ihn aber entsprechend seiner Erzählung von der Vita des *irdischen* Jesus neu konnotiert hat. Dies führt uns zum ersten Johannesbrief, näherhin zu 1 Joh 2,1, wo der Terminus tatsächlich im Rahmen einer Erhöhungschristologie begegnet.

¹³² MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 60f.; WINTER, Vermächtnis (s. Anm. 8) 307–308. – DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 159: „Mit diesem Titel (sc. Paraklet) wird das zentrale Anliegen der johanneischen Geist-Erfahrung eingefangen: Geist als die Größe, die die *Kontinuität* der Offenbarung absichert“ (Hervorhebung von mir).

¹³³ Das deshalb, weil zum „Beistand“ die Nähe zu denen gehört, denen er beisteht, dies bei Jesus nach seinem „Weggang“ im Tod aber nur mehr vermittelt der Fall sein kann.

3.1 *Der erhöhte Jesus als Paraklet (1 Joh 2,1f.)*

Wahrscheinlich ist der erste Johannesbrief als eine Art *Kommentarschreiben* zum Evangelium gedacht, das dessen Deutung in eine bestimmte Richtung lenken wollte.¹³⁴ Dann ist der Brief aber auch nach dem Evangelium entstanden, was nicht ausschließt, dass er ältere Traditionen und Überlieferungen verarbeitet, die aus der Anfangszeit der johanneischen Gemeinden stammen oder auch gemeinchristliches Gut darstellen. Der Abschnitt 1 Joh 2,1f. ist dafür ein Musterbeispiel. Wir identifizieren zuerst das in diesen Text aufgenommene Überlieferungsgut (1), verdeutlichen dessen spezifische Kontur durch Heranziehung einer frühchristlichen Parallele (2), fragen sodann nach den jüdischen Hintergründen der Überlieferung (3) und ziehen zuletzt Folgerungen für den Gebrauch des Terminus „Paraklet“ beim Evangelisten (4).

(1) In 1 Joh 2,1f. führt der Briefautor die schon zuvor in 1,6–10 erörterte Frage nach der Möglichkeit der Vergebung von Sünden fort und erklärt seinen Adressaten, dass sie für den Fall, dass sie (nach ihrer Taufe) wieder sündigen, „einen Parakleten beim Vater“ hätten, nämlich den (zum Thron Gottes erhöhten) Jesus (V. 1). Zur Begründung fügt er an, dass Jesu Sterben sowohl ihnen als auch der ganzen Welt zugutekäme (V. 2). Beides – der Verweis auf den *erhöhten* Jesus als Fürsprecher beim Vater (V. 1) wie der sich anschließende auf seinen *Sühnetod* als Grund dieser gegenwärtig von ihm wahrgenommenen Fürsprecherfunktion (V. 2)¹³⁵ – erweckt den Eindruck, dass der Autor damit den Lesern bekanntes Glaubensgut in Erinnerung ruft, an dem sie sich orientieren sollen. Zu beidem bieten Römer- und Hebräerbrief Parallelen, welche diese Annahme bestätigen:

¹³⁴ Vgl. HAHN, H., *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*. Zürich 2009; THEOBALD, M., *Der Streit um Jesus als Testfall des Glaubens. Christologie im ersten Johannesbrief*, in: ders., *Studien* (s. Anm. 52) 604–617, 607f. („Der erste Johannesbrief – ein Begleitschreiben zum Johannesevangelium“); anders zuletzt SCHNELLE, U., *Die Johannesbriefe* (ThHK 17), Leipzig 2010, 9–19.

¹³⁵ Der zweite Satz wird mit einem *καί* angereicht, was auf Traditionsgut hinweist.

		1 Joh 2,1f.	Röm	Hebr
1	a	Meine Kinder,		
	b	dieses schreibe ich euch,		
	c	damit ihr nicht sündigt.		
	d	Und wenn jemand sündigt,		
	e	so haben wir <i>einen</i> „Parakleten“ beim Vater:	Christus Jesus [...], der auch zur Rechten Gottes ist, der auch <i>für uns eintritt</i> (ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν) (8,34) ¹³⁶ .	Daher kann er auch für immer diejenigen retten, die durch ihn zu Gott hintreten, da er ja allezeit lebt, um <i>für sie einzutreten</i> (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν) (7,25) ¹³⁷ .
	f	Jesus Christus,		
	g	(als) Gerechten ¹³⁸ .		
2	a	Und (καί) er selbst ist die Sühne (ἱλασμόν)	Ihn hat Gott als Sühnort (ἱλαστήριον)	

¹³⁶ Vgl. auch Röm 8,26f.: „Desgleichen hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie es sich gebührt; sondern *der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen*. [...]“.

¹³⁷ Vgl. auch Hebr 9,24: „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum ist Christus hineingegangen [...], sondern in den Himmel selbst, *um jetzt vor dem Angesicht Gottes uns zugute (ὑπὲρ ἡμῶν) zu erscheinen*“. In der Jesus-Überlieferung: Mt 10,32 par. Lk 12,8.

¹³⁸ Vgl. auch 1 Joh 3,7; App 3,14; 7,52; 22,14; Mt 27,19; Lk 23,47; 1 Petr 3,18. – Eine Wurzel ist Jes 53,11 LXX: „gerecht zu machen den Gerechten (δικαιῶσαι δίκαιον), der vielen gut dient, und er selbst wird ihre Sünden auf sich nehmen“; sie steht zum Beispiel hinter Röm 5,18: „Wie nun durch die Übertretung des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die gerechte Tat (die Gerechtigkeit) des Einen (δι' ἐνὸς δικαιομάτου) für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt“.

		für unsere Sünden,	hingestellt [...] um der Vergebung der [...] Sünden willen (3,25).	
	b	aber nicht allein für unsere,		
	c	sondern auch für die der ganzen Welt.		

Vers 2 erweist sich von seiner knappen Form wie von seiner Begrifflichkeit her als traditioneller christologischer Glaubenssatz, der eine sinnmäßige Parallele in Röm 3,25 besitzt.¹³⁹

In Vers 1 dürfte der Motivzusammenhang – Jesus Christus, der Gerechte, ist unser „Paraklet“ beim Vater im Himmel – traditionell sein. Die dazu aufgeführten Parallelen aus dem Corpus Paulinum (Röm 8,34; Hebr 7,25) sprechen zwar nicht explizit vom „Parakleten“, stimmen mit 1 Joh 2,1 aber in drei wesentlichen Punkten überein:

(a) Jedes Mal geht es um einen Dienst, den Jesus gegenwärtig *im Himmel* ausübt.

(b) Diesen Dienst übt er *für die Seinen* aus („für uns“) bzw. für diejenigen, „die durch ihn zu Gott hintreten“. Das heißt, im Unterschied zu seinem Heilstod, der universal gedacht wird („für die Sünden der ganzen Welt“), kommt sein gegenwärtiger Dienst im Himmel denen zugute, welche die Heilswirkung seines Todes auch an sich geschehen lassen und an Jesus glauben.

(c) Dieser Dienst des Erhöhten im Himmel für die Seinen ist nach Röm 8,34 und Hebr 7,25 ein Dienst der *Fürsprache* beim Vater, des Eintretens für sie bei Gott, ohne dass dieses Eintreten nun näher juristisch im Sinne einer Anwaltstätigkeit veranschaulicht würde.¹⁴⁰ Aber die Formulierung

¹³⁹ Vgl. THEOBALD, M., Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21–31, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 30–67, 51–56.

¹⁴⁰ Der juristische Charakter solchen „Eintretens für“ wird im Menschensohn-Wort Lk 12,8 mit seinen Gerichtsassoziationen deutlich: „Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen“ (vgl. Mt 10,32).

ist offen für dieses Bildfeld. Von daher legt sich die Annahme nahe, dass παράκλητος in 1 Joh 2,1 eine titulare Verdichtung des im paulinischen Traditionskreis überlieferten ἐντυγχάνειν ist und deshalb im Deutschen mit „Fürsprecher“ oder „Anwalt“ wiederzugeben ist.¹⁴¹

Die Konsequenz aus diesen Beobachtungen lautet: 1 Joh 2,1 artikuliert eine alte christologische Vorstellung, der zufolge der erhöhte Jesus beim Thron Gottes für diejenigen, die an ihn glauben, „eintritt“. Die johanneische Überlieferung brachte diese Vorstellung vom erhöhten Jesus als Fürsprecher mit dem Terminus παράκλητος auf den Begriff.¹⁴² Dass diese sprachliche Präzisierung nahelag, zeigt auch 2 Clem 6,9, eine interessante Parallele zu 1 Joh 2,1, die bislang freilich kaum ausgewertet wurde, da sie die „Paraklet“-Vorstellung ohne christologischen Bezug bietet.

(2) Im Kontext einer scharfen Unterscheidung zwischen der vergänglichen Welt und dem kommenden, ewigen Äon warnt der Verfasser des zweiten Clemensbriefs¹⁴³ davor, sich von der gegenwärtigen Welt versklaven zu lassen, weil „uns“ ansonsten „nichts vor der ewigen Strafe retten“ könne (6,1–7). Dann fährt er fort:

¹⁴¹ So die Luther- und die Züricher Übersetzung, anders Elberfelder und Einheitsübersetzung: „der Beistand“.

¹⁴² MOWINCKEL, S., Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, in: ZNW 32 (1933) 97–130, und N. JOHANSSON, „Parakletoi“. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum, Lund 1940, gelangen zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn sie den Ursprung der johanneischen „Paraklet“-Gestalt in der jüdischen Vorstellung von der himmlischen Fürsprache von Engeln suchen; ebenso H. WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 127) 124f.136, der ebd. Anm. 4 auch auf Philo verweist, zum Beispiel SpecLeg I 237: „Nachdem er aber den Geschädigten versöhnt hat, dann – so heißt es [Lev 5,21ff.] – gehe er auch ins Heiligtum, um Vergebung seines Vergehens zu erleben, wozu er als gewichtigen Fürsprecher (παράκλητον) die Mahnung seines Gewissens (τὸν κατὰ ψυχὸν ἔλεγχον [vgl. Joh 16,8: ἐλέγξει]) mitbringt [...]“.

¹⁴³ Zu den Abfassungsverhältnissen des Schreibens vgl. WENGST, K., Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweier Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984, 224–227 (entstanden zwischen 130 und 150 n. Chr.); die Übersetzung von 2 Clem 6,9 nach dieser Ausgabe: S. 247.

- 9 a Es sagt aber auch die Schrift (ἡ γραφή) bei Ezechiel:
- b Wenn aufersteht (ἀναστῆ) Noah, Hiob und Daniel,
- c werden sie ihre Kinder in der Gefangenschaft nicht retten (ρύσονται).
- d Wenn aber selbst solche *Gerechte* (οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι) durch ihre rechtschaffenen Taten (ταῖς ἐαυτῶν δικαιοσύναις) ihre Kinder nicht zu retten (ρύσασθαι) vermögen,
- e mit welcher Zuversicht sollen *wir* in das Reich Gottes hineinkommen,
- f wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren?
- g Oder:
- Wer wird unser *Beistand* (ἡμῶν παράκλητος) sein,
- h wenn man uns nicht in Besitz frommer und *gerechter* Taten (ἔργα ὅσια καὶ δίκαια) findet?

Der Bezugstext dieser Argumentation ist Ez 14,12–20.¹⁴⁴ Der Autor zitiert den Text nicht, sondern *paraphrasiert* in Vers 9b.c lediglich seinen Kernsatz, den die Spruchsequenz mit ihren gleich geformten Gerichtsworten (zu Schwert, Hunger, bösen Tieren und Tod) gleich mehrmals wiederholt (V. 14.16.18.20). Das erste Gerichtswort, das dem Land Hunger ankündigt, lautet:

¹⁴⁴ Nur hier zieht der Autor des zweiten Clemensbriefs gleich eine ganze Passage aus dem Alten Testament heran. Im NT wird nirgends auf Ez 14,12–20 angespielt, erst Justin bedient sich des Textes in seinem „Dialog mit Trypho“ in Kap. 45,2f. in einer ähnlich paraphrasierenden Weise wie 2 Clem 9: „Tryphon entgegnete: Sag mir nun: Werden diejenigen, welche nach dem mosaischen Gesetz lebten, bei der Auferstehung von den Toten ein Leben ähnlich dem des Jakob, Enoch und Noe führen oder nicht? (2). Ich antwortete: ‚Mein Herr, ich habe die Worte des Ezechiel [14,20.14] zitiert: ‚Auch wenn Noe, Daniel und Jakob Söhne und Töchter erbitten würden, ihre Bitte wird nicht gewährt werden, sondern es ist klar, dass jeder auf Grund seiner Gerechtigkeit gerettet werden wird.‘ Damit erklärte ich, dass auch diejenigen, welche nach dem mosaischen Gesetz gelebt haben, in ähnlicher Weise werden gerettet werden [...]“.

- 13 a Menschensohn,
 b wenn ein Land gegen mich sündigt,
 c indem es sich in ein Vergehen vergeht,
 d dann strecke ich meine Hand gegen es aus
 e und zerbreche ihm die Brotstütze [= den Brotvorrat]
 f und sende in es Hunger
 g und vertilge aus ihm Mensch und Vieh,
- 14 a und wenn mitten in ihm diese drei Männer sind,
 b *Noah und Daniel und Ijob*,
 c werden diese *durch ihre Gerechtigkeit gerettet werden*,
 d sagt der Herr.

Pointe dieses Worts¹⁴⁵ ist die Warnung in V. 14, dass selbst die drei großen Gerechten – Noah, Daniel und Ijob – denen keine Heilsgarantie bieten, die dem Gerichtshandeln Gottes verfallen sind. Nur sie selbst, die Gerechten, werden „gerettet“, nicht die Sünder. Viermal schärft das der Text ein.¹⁴⁶

Die Paraphrase, die der Autor des zweiten Clemensbriefs davon bietet, zeigt eine Weiterentwicklung der zugrunde liegenden Vorstellung. Jetzt wird erwartet, dass die „Gerechten“ Fürsprache für die ihnen Nahestehenden *im Himmel* einlegen. Über den Ezechiel-Text hinaus ist von der *Auferstehung* Noahs, Hiobs und Daniels die Rede, so dass die Möglichkeit, diese könnten mit Blick auf ihre „Kinder“, das heißt die Ihrigen, „rettend“ auf Gott einwirken, an ihren postmortalen Ort im Himmel gebunden ist.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Übersetzung nach: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (hg. von W. Kraus und M. Karrer), Stuttgart 2009, 1374f.

¹⁴⁶ V. 16: „[...] und diese drei Männer sind mitten darin [sc. im Land] – (so wahr) ich lebe, sagt der Herr, Söhne oder Töchter werden nicht gerettet werden, sondern nur sie allein werden gerettet werden, das Land aber wird dem Verderben verfallen“; V. 18: „[...] und diese drei Männer sind mitten darin – (so wahr) ich lebe, sagt der Herr, sie werden nicht Söhne noch Töchter retten, sie allein werden gerettet werden“; V. 20: „[...] und Noah und Daniel und Ijob sind mitten in ihm – (so wahr) ich lebe, sagt der Herr, Söhne und Töchter werden nicht übrig bleiben, sie selbst aber werden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seelen retten“.

¹⁴⁷ „Rettung“ und „Eingang in das Reich Gottes“ (V. 9e) sind synonym.

Der Autor verknüpft diese Möglichkeit zwar unmittelbar mit ihren „recht-schaffenen Taten“ (2 Clem 6,9d), doch scheint er 6,9g zufolge auch an einen verbalen „Beistand (παράκλησις)“, das heißt eine „Fürsprache“ der „Gerechten“ bei Gott, zu denken.

Das Überraschende an diesem Text ist, dass er die Vorstellung solcher „Fürsprache“ radikal verneint: mit Verweis auf „die Schrift“ (Ez 14), aber auch auf die Taufe und die „heiligen und gerechten Werke“¹⁴⁸, die durch nichts aufgewogen können¹⁴⁹, selbst nicht – so lässt sich der Text lesen – durch eine „Fürsprache“ Christi im Himmel¹⁵⁰. Die Frage von V. 9g: „Wer wird *unser* Beistand (ἡμῶν παράκλητος) sein?“ erlaubt nämlich als Antwort nur ein „niemand“. Polemik gegen den ersten Johannesbrief liegt gewiss nicht vor, denn der zweite Clemensbrief verrät zwar die Kenntnis von synoptischem Überlieferungsgut, aber nicht der johanneischen Schriften.¹⁵¹ Dass ihm die Tradition bekannt war, die *hinter* 1 Joh 2,1 steht, bleibt aber eine plausible Annahme.

Zur motivgeschichtlichen Deutung von 1 Joh 2,1 ist noch bemerkenswert, dass der Terminus παράκλητος auch in 2 Clem 6,9 mit der Vorstellung vom „Gerechten“, der allein als „Beistand“ vor Gott in Frage kommt, verbunden ist. Dass der erhöhte Christus bei Gott als „Fürsprecher“ wirkt, setzt voraus, dass er „gerecht“ ist, in johanneischem Verständnis sündlos (1 Joh 3,7).¹⁵² 2 Clem 9,6 (Noah, Hiob und Daniel) wie 1 Joh 2,1 verweisen uns damit auf die frühjüdische Vorstellung von himmlischen „Fürsprechern“ als „religionsgeschichtliche“ Matrix auch des johanneischen „Parakleten“¹⁵³.

¹⁴⁸ Man beachte den „Parallelismus von der Bewahrung der Taufe und dem Besitz guter Werke“ in den Zeilen V. 9f und h, der „zeigt, dass hier nicht in der Weise rigoristisch gedacht wird, als kämen nur solche Christen ins Gottesreich, die ohne Sünde blieben“, so WENGST, Schriften (s. Anm. 143) 272 Anm. 49.

¹⁴⁹ VIELHAUER, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin – New York 1975, 741f.: „Als Ganzes präsentiert sich 2 Clem als eine große – und da nirgends Außenstehende angeredet werden – an Christen gerichtete Bußpredigt“. „Anders als Eph und 1 Petr entwickelt er die Christenpflichten nicht aus dem in Christus geschenkten Heil, sondern er stellt sie daneben als den von den Christen geforderten ‚Gegenlohn‘ [...]. Er predigt eine handfeste Werkgerechtigkeit“.

¹⁵⁰ Natürlich fragt sich, ob der Autor diese Vorstellung überhaupt kennt, aber wenn er von den „Gerechten“ des Alten Testaments weiß, die als „Beistand“ fungieren, würde es einen verwundern, dass ihm ihre Anwendung auf Christus unbekannt gewesen sein sollte.

¹⁵¹ Vgl. WENGST, Schriften (s. Anm. 143) 220.222f.

¹⁵² SCHNACKENBURG, R., Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg ⁴1970, 92.

¹⁵³ MOWINCKEL, Vorstellung (s. Anm. 142); JOHANSSON, „Parakletoi“ (s. Anm. 142).

(3) Nicht nur können auf Erden „Gerechte“ für andere Menschen bei Gott Fürbitte leisten,¹⁵⁴ im Frühjudentum gilt das zunehmend auch von denen, die in den Himmel versetzt wurden, zum Beispiel Henoch und Jeremia¹⁵⁵. Aber auch die Engel und Erzengel treten für die Menschen bei Gott ein.¹⁵⁶ So heißt es zum Beispiel im Testament des Levi 3,4–6:

„Im (Himmel) über allen verweilt die große Herrlichkeit [= Gott selbst],
hoch über jeder Heiligkeit.
Im nächsten (darunter) sind die Erzengel,
die Dienst tun
und zum Herrn *Sühne darbringen für alle (unwissentlichen) Verfehlungen der Gerechten.*
Sie bringen dem Herrn Wohlgeruch des Räucherwerks als ein vernünftiges und unblutiges Opfer dar“.

Und im äthiopischen Henochbuch liest man:

„Und die dritte Stimme [die des Erzengels Gabriel] hörte ich *bitten und beten für die,*
die auf dem Festland wohnen,
und flehen im Namen des Herrn der Geister.
Und die vierte Stimme [die des Erzengels Fanuel] hörte ich,
wie sie die Satane abwehrte und ihnen nicht erlaubte,
an den Herrn der Geister heranzutreten,
um die anzuklagen, die auf dem Festland wohnen“ (äthHen 40,6f.).

Also gibt es nicht nur Engel und Erzengel, die für die Menschen eintreten, sondern auch böse Mächte, die sie verklagen. Vergleichbar ist die Rahmenerzählung des Hiobbuchs, die Satan am Thron Gottes auftreten lässt,

¹⁵⁴ Abraham bittet für Sodom (Gen 18,20–33; Migr 121f.), Mose legt Fürbitte für die Ägypter ein (Ex 8,28–30), Amos bittet um Vergebung für das Volk (Am 7,2.5) etc.

¹⁵⁵ Zum Propheten Jeremia vgl. 2Makk 15,12–16, wo in kritischer Situation des Volkes auf eine Erscheinung des in den Himmel versetzten Propheten verwiesen wird, von dem V. 14 erklärt: „Dieser bruderliebende (Mann) ist der, der vieles für das Volk und die heilige Stadt erbittet, Jeremias, der Prophet Gottes“.

¹⁵⁶ Vgl. BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 60–64 u. ö. Die Grundstelle ist Ijob 33,22–25: „(22) Der Grube sich naht seine Seele, sein Leben der Stätte der Toten. (23) *Steht ein Engel ihm zur Seite, ein Mittler,* von den Tausend einer, dem Menschen graden Weg zu weisen, ihm kundzutun sein Fehl, (24) sich seiner barmt und spricht: ‚*Entreiß ihn der Fahrt in die Grube, die Deckung fand ich für ihn*‘ – (25) so schwellt von Jugend sein Fleisch, in Jungmanns Jahre kehrt er zurück“ (Übersetzung F. Stier).

um Ansprüche auf Hiob geltend zu machen (1,6–12; vgl. auch Sach 3,1f.). Das letzte Buch der Bibel jubelt schließlich darüber, dass „jetzt [...] der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und bei Nacht vor unserem Gott verklagte, (hinab)geworfen wurde“ (Offb 10,10f.). Und äthHen 47,2 sagt über die letzten Tage dieser Weltzeit:

„Und in diesen Tagen werden die Heiligen,
die oben in den Himmeln wohnen,
gemeinsam *mit einer Stimme Fürbitte halten*,
beten, preisen, danken und rühmen den Namen des Herrn der Geister
wegen des Blutes der Gerechten,
das vergossen worden ist
und (wegen) des Gebetes der Gerechten
– dass es nicht vergeblich sein möge –
vor dem Herrn der Geister,
dass für sie Gericht gehalten werde und ihre Geduld nicht ewig
währen muss“.

Treten hiernach „die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen“ alle-
samt für die Menschen ein, so fällt dieser Dienst einem der Engel doch
ganz besonders zu, dem Erzengel Michael, Israels Schutzengel:¹⁵⁷

„Ich bin der Engel,
der für das Geschlecht Israels bittend eintritt,
damit es nicht zertreten werde“ (TestLevi 5,6).

Und TestDan 6,2 mahnt:

„Nahet euch Gott und dem Engel, *der für euch bittend eintritt*,
denn er ist der Mittler zwischen Gott und Menschen (μεσίτης θεοῦ
καὶ ἀνθρώπων)¹⁵⁸,
und für den Frieden Israels wird er sich gegen das Reich des Feindes
stellen“.

Es spricht einiges dafür, dass genau diese Funktion des Erzengels für die
oben aufgeführten christologischen Glaubensformeln das Vorbild gewesen
ist. Was frühjüdischer Glaube vom Schutzpatron Israels erhoffte, übertru-

¹⁵⁷ Vgl. Dan 10,13.21; 12,1; auch 1QS III,20; 1QM XVII,6 (vgl. unten Anm. 187).

¹⁵⁸ Vgl. Ijob 33,23 (s. oben Anm. 156).

gen die Christen auf ihren erhöhten Herrn und sahen es in ihm erfüllt: Er sitzt zur Rechten Gottes und tritt für die Seinen ein.¹⁵⁹

(4) Schon die aufgeführten Beispiele für die Vorstellung himmlischer Fürsprecher ließen verschiedentlich einen juristischen Rahmen durchscheinen. In dem Maße, wie die Gerichtserwartung dominierte, legte sich auch der Eintrag des Terminus *παράκλητος* in den beschriebenen Vorstellungskomplex nahe. Genau dies geschah in der frühen johanneischen Gemeinde, die den alten Glaubenssatz, dass Jesus im Himmel für die Seinen eintritt, mit der Rede vom „Parakleten“ verknüpfte.¹⁶⁰ Dass dieser Vorgang nur für die johanneische Gemeinde belegt ist, könnte unserem begrenzten Quellenbestand geschuldet sein.

Die innovative Leistung des Evangelisten bestand dann darin, dass er diese frühjohanneische Vorstellung vom *himmlischen* Christus auf den *irdischen* Jesus übertrug.¹⁶¹ Dahin führte ihn seine präsentische Eschatologie. Er erwartete das Gericht Gottes, bei dem es eines „Parakleten“ bedarf, nicht erst für die Zukunft, sondern erkannte schon im Wirken Jesu auf Erden den Vollzug des eschatologischen Gerichts: „[...] denn Gott sandte den Sohn nicht in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet würde. Wer glaubt an ihn, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er hat nicht an den Namen des einzigen Sohnes geglaubt. Dies ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist [...]“ (Joh 3,17–19). Für die Seinen, die Gott erwählt hat, fungiert Jesus als „Beistand“ – gerade auch angesichts der Mächte der Finsternis, des „Herrschers dieser Welt“ (12,31; 14,30; 16,11). Jesus ist mit den „Jüngern“ – „mit ihnen“, wie es mehrfach heißt¹⁶² – oder wie Joh

¹⁵⁹ Theologisch ist dies hochbedeutsam, weil es die Israel-Kontur der ältesten Christologie anzeigt. Zum Mittler-Gedanken vgl. auch 1Tim 2,5f.: „Denn einer ist Gott, einer auch *Mittler* zwischen Gott und den Menschen (μεσότης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων), Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat [...]“.

¹⁶⁰ Zutreffend KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 127) 105: In 1 Joh 2,1 tritt uns „die ältere Parakletenkonzeption“ entgegen, „die sich in den religionsgeschichtlichen und urchristlichen Kontext nahtlos einfügt, während die Abschiedsreden eine fortgeschrittene Reflexionsstufe repräsentieren“.

¹⁶¹ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 565, wendet gegen die Annahme, dass 1 Joh 2,1 der genetische Ursprung der johanneischen Parakletvorstellung ist, ein: „Aber der Geist-Paraklet ist nicht Fürsprecher vor Gott wie der Erhöhte 1 Joh 2,1 und sinngemäß 14,14, sondern vor allem als Stellvertreter des nun Erhöhten bei den Jüngern verstanden“. Doch nach Joh 14,14 ist nicht der *Erhöhte* „sinngemäß“ der Paraklet und der Geist-Paraklet ist zunächst einmal Nachfolger des *irdischen* Jesus (vgl. unten!).

¹⁶² Vgl. die Belege oben Anm. 38 und 39.

6,36 es formuliert: „Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich nicht abweisen“. Mit anderen Worten: Jesus wird ihm beistehen, er wird ihn in der Krisis bewahren und ihm das „ewige Leben“ verschaffen.

3.2 Der „heilige Geist“ als „Lehrer“ (Joh 14,26)

Besteht die Aufgabe des ersten Spruchs der Basis-Abschiedsrede lediglich darin, den „Parakleten“ einzuführen, dann erstaunt es nicht, dass er über die Inhalte hinaus, die unmittelbar damit verbunden sind (er wird „mit euch“, „bei euch“, ja „in euch“ sein), keine besondere inhaltliche Verwurzelung in der Jesus-Überlieferung aufzuweisen hat. Anders verhält es sich beim zweiten „Parakletspruch“, der mit der Ankündigung der „Lehrtätigkeit“ des „heiligen Geistes“ an alte jesuanische Überlieferung anknüpft, die sowohl das Markusevangelium (Mk 13,11) als auch die Logienquelle (Q 12,11f.) bezeugt.¹⁶³ Joh 14,26 schreibt diese Doppelüberlieferung nicht insgesamt weiter, sondern greift aus ihr nur *einen* Motivzusammenhang auf, allerdings den zentralen.¹⁶⁴ Die folgende Synopse kann das veranschaulichen:¹⁶⁵

¹⁶³ Die Mehrfachbezeugung der Überlieferung – zur synoptischen Doppelüberlieferung tritt als dritter Zeuge Joh 14,26 – ist nicht unbedingt ein Erweis ihrer jesuanischen Herkunft; nach LÜHRMANN, D., Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 221, handelt es „sich wohl um Worte, die Erfahrungen der Gemeinde als Worte Jesu formulieren“. – Zu den synoptischen Traditionen vgl. auch ONUKI, T., Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: AJBI 3 (1977) 157–268.

¹⁶⁴ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 160, unterschätzt die Parallele Lk 12,12, wenn er in Joh 14,26 „eine *originale joh.* Auffassung vom Geist“ erkennt; „denn ‚Lehren‘ als Funktion des heiligen Geistes begegnet sonst nur noch in Lk 12,12 [...], obwohl verwandte Aussagen nicht fehlen (vgl. 1Kor 2,10–13; Eph 1,17; 1Tim 4,1; 2Tim 1,14; Hebr 10,15)“ (kursiv von mir).

¹⁶⁵ Die Q-Fassung (Lk 12,11 par. Mt 10,17–19) nach HOFFMANN, P./ HEIL, C. (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, Darmstadt 32009, 78f.

Zl.	Mk 13,11	Q 12,11f.	Joh 14,26
1	Und wenn sie euch abführen	Wenn sie euch vor die Synagogengerichte führen,	
2	(euch) ausliefernd,		
3	<i>sorgt euch nicht</i> vorher,	<i>sorgt euch nicht,</i>	
4		wie und	
5	<i>was ihr sagen sollt</i> (λαλήσητε);	<i>was ihr sagen sollt;</i>	
6	sondern was auch immer euch <i>in jener Stunde</i> gegeben wird,	[vgl. Z. 9]	
7	das sagt (λαλεῖτε).		
8	Denn nicht ihr seid es, die reden (οἱ λαλοῦντες),		
9	sondern <i>der heilige Geist</i> .	denn [[<i>der heilige Geist</i>]] <i>wird euch in jener Stunde</i> [[<i>lehren</i>]],	<i>der heilige Geist</i> [...] <i>jener wird euch alles lehren</i> [...],
10	[vgl. Z. 5]	<i>was ihr sagen sollt.</i>	was ich euch gesagt habe.

Pointe der Doppelüberlieferung aus Markus und Q ist Jesu Zuspruch an die Jünger, sich nicht zu sorgen, wenn sie um seinetwillen vor Gericht gestellt werden. In „jener Stunde“ wird ihnen der „heilige Geist“ sagen, wie sie sich verteidigen sollen. Während die Markus-Fassung dies eher inspiratorisch-prophetisch versteht – „nicht ihr seid es, die reden, sondern

der heilige Geist“¹⁶⁶ –, spricht die Q-Fassung vom „Lehren“ des „heiligen Geistes“. Das berührt sich mit Joh 14,26.¹⁶⁷

Vor allem fällt ins Gewicht, dass nur hier in den „Parakletsprüchen“ die Wendung „heiliger Geist“ (πνεῦμα ἅγιον) begegnet. Die Synopse erlaubt für diesen Befund nur eine Erklärung: Der Motivzusammenhang vom „lehrenden heiligen Geist“ war dem Evangelisten vorgegeben; seine Kenntnis der alten Doppelüberlieferung (in der Fassung der Logienquelle) gewinnt durch diese terminologische Besonderheit an Wahrscheinlichkeit.

Eine Gegenprobe liefern die anderen Belege für „heiliger Geist“ im Johannesevangelium, nämlich 1,33 und 20,22. Schon dass die frühchristlich so weit verbreitete Verbindung¹⁶⁸ nur dreimal im Corpus Iohanneum begegnet,¹⁶⁹ fällt auf; für den johanneischen Soziolekt war sie offenkundig untypisch. Joh 1,33 ist Überlieferung, denn Jesu Bezeichnung als „Täufer mit heiligem Geist“ (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) deckt sich mit Mk 1,8 par. Mt 3,11; Lk 3,16. Auch Joh 20,22 wird traditionellem Sprachgebrauch folgen. Berücksichtigt man die kompositionelle Platzierung der beiden Belege am Anfang und Ende des Buches, ist auch denkbar, dass Joh 20,22 gezielt auf Joh 1,33 abgestimmt ist: Dass Jesus „mit heiligem Geist tauft“, verwirklicht sich an Ostern, wenn er die Jünger „anhaucht“ und zu ihnen sagt: „Empfangt heiligen Geist!“

Dass das Motiv vom „lehrenden Geist“ traditionell ist, belegt für die johanneische Gemeinde auch 1 Joh 2,26f., wo freilich nicht ausdrücklich vom Geist, sondern in symbolischer Verschlüsselung von der „Salbung [= Chrisma]“ (mit dem Geist) die Rede ist, was die Leser aber verstanden haben dürften:

¹⁶⁶ Vgl. auch Mk 12,36: „David selbst sprach *im heiligen Geist* (ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ)“. – Matthäus verstärkt dies noch, wenn er hinzufügt: τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (Mt 10,20).

¹⁶⁷ Es gibt eine ganze Reihe von Berührungen zwischen Johannes und der Logienquelle; zum Verhältnis beider vgl. umfassend THEOBALD, M., Das sog. „johanneische Logion“ in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie, in: ders., Studien (s. Anm. 52) 165–189.

¹⁶⁸ Vgl. etwa Mt 1,18.20; 3,11; 12,32; 28,19; Mk 1,8; 3,29; 12,36; 13,11; Lk 1,15.35.41.67; 2,25f.; 3,16.22; 4,1 etc.; Röm 5,5; 15,16; 1Kor 6,19; 12,3; 1Thess 4,8; Eph 4,30 etc.

¹⁶⁹ In den Johannesbriefen fehlt sie überhaupt.

1 Joh 2,26f.	Joh 14,16f.25f. (1. und 2. Paraklet- spruch)
26 a Das habe ich euch geschrieben über die,	
b die euch in die Irre führen.	
27 a Und ihr –	
die „Salbung“ (χρῖσμα),	
die ihr von ihm empfangen habt (ἐλάβετε),	
b bleibt in euch (μένει ἐν ὑμῖν).	„bleibt bei euch und wird <i>in euch</i> sein“ (17f.g)
c Und ihr habt es nicht nötig,	
d dass irgend jemand <i>euch belehrt</i> (διδάσκει ὑμᾶς),	
e sondern wie seine „Salbung“ euch <i>belehrt über alles</i> (διδάσκει ὑμᾶς περὶ ὑμᾶς),	„jener wird <i>euch alles lehren</i> “ (26d)
f und <i>wahr</i> (ἀληθές) ist,	„der Geist der <i>Wahrheit</i> “ (17a)
g und keine Lüge (ψεῦδος) ist –,	
h und so, wie sie [sc. die Salbung] euch <i>belehrt hat</i> (ἐδίδαξεν ὑμᾶς),	
i bleibt in ihm (μένετε ἐν αὐτῷ)!	

Niemand soll die Adressaten in die Irre führen, niemand muss sie belehren. Sie selbst sind in der Lage, die Dinge zu beurteilen, denn „sie wissen um die Wahrheit“ (1 Joh 2,21). Der Geist, mit dem sie bei der Taufe gesalbt wurden, „belehrt“ sie „über alles“ (V. 27e), ja er hat sie nicht nur einmal in ihrer Anfangsunterweisung, die ihrer Taufe vorausging, grundlegend „belehrt“ (V. 27h: Vergangenheitsform!), sondern er hält sie seitdem bleibend in der „Wahrheit“. Anders gesagt: „Die bleibende Geistbegabung der Getauften ist der Ermöglichungsgrund für ihr Festhalten am

Taufbekenntnis“¹⁷⁰. Wie „die Salbung [...] in euch bleibt“, erklärt der Autor, so sollt auch ihr „in ihm bleiben“, und das heißt in Christus.

Beachtlich sind die Parallelen zwischen diesem Text und den beiden „Parakletsprüchen“ der ersten Abschiedsrede: Was Joh 14 vom „Parakleten“ sagt, überträgt 1 Joh auf den Chrisma-Geist. Abgesehen davon, dass der erste Johannesbrief auf den Bahnen alter johanneischer Tradition die „Paraklet“-Vorstellung für den soteriologischen Dienst des erhöhten „Jesus Christus“ reserviert (1 Joh 2,1), wird die Bevorzugung der Chrisma-Symbolik in 1 Joh mit dem Taufbekenntnis „Jesus ist der Christus [= der Gesalbte]“ zusammenhängen, um dessen rechte Deutung es ja dem Schreiben geht.¹⁷¹ So sichert der Autor seinen Adressaten zu, dass das Chrisma, das sie „von ihm“ – das heißt von Christus – empfangen haben, sie auch das rechte Verständnis dieses Bekenntnisses im Streit mit den Gegnern – heterodoxen johanneischen Christen – lehren werde.

3.3 Der Geist und die Jünger als Zeugen (Joh 15,26f.)

Auch der dritte „Parakletspruch“ Joh 15,26f. am Ende der zweiten Abschiedsrede unterhält Bezüge zur synoptischen Tradition,¹⁷² wobei vor allem Verbindungen zum lukanischen Doppelwerk zu registrieren sind:

Zl.	Joh 15,26f.	Mk 13,9+11	Apg 5,32
1	Wenn der <i>Paraklet</i> kommt,		
2	den <i>ich</i> (ἐγώ) euch senden werde vom <i>Vater</i> (παρὰ τοῦ πατρός),		[vgl. Apg 2,33]
3	der Geist der Wahrheit,		

¹⁷⁰ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 127) 168.

¹⁷¹ Vgl. THEOBALD, Streit (s. Anm. 134) 605–617.

¹⁷² Vgl. bereits WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 118: „Von allen Parakletsprüchen kommt dieser dritte dem synoptischen Spruch vom Pneuma (Mk 13,11, Matth 10,19f., Lk 12,11f.) am nächsten“.

4	der vom Vater (παρὰ τοῦ πατρὸς) herkommt,		
5	(dann) wird jener <u>Zeugnis</u> für mich <u>ablegen</u> :		[vgl. Z. 7]
6		(9a) Ihr aber seht euch vor!	
		(9b) Denn sie werden euch an die Gerichte ausliefern	
		(9c) und in den Synagogen werdet ihr gezeißelt werden,	
		(9d) und vor Statthalter und Könige werdet ihr gestellt werden –	
	und auch ihr legt <u>Zeugnis</u> ab.	(9e) ihnen zum <u>Zeugnis</u> .	(32a) und wir sind <u>Zeugen</u> dieser Geschehnisse
7	[vgl. Z. 5]	(11) Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der heilige Geist.	(32b) und der heilige Geist, den Gott denen gegeben hat, die ihm gehorchen.
8	denn von Anfang an seid ihr mit mir.		[Vgl. Lk 1,2] ¹⁷³

Schon bei der überlieferungskritischen Analyse von Joh 14,26 begegnete uns mit dem Logion Mk 13,11 par. Lk 12,11f. eine der in Mk 13,9–13 par.

¹⁷³ Lk 1,1f.: „Da ja schon viele sich daran gemacht haben, einen Bericht zu verfassen von den Ereignissen, die (von Gott) unter uns zur Erfüllung gebracht worden sind, so wie sie uns die überliefert haben, die *Augenzeugen von Anfang her* waren und die zu *Dienern des Wortes* wurden (οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου) [...]“.

enthaltenen Verfolgungstraditionen, die auch in der zweiten Abschiedsrede, konkret in Joh 15,18–25, ihre Spuren hinterlassen haben. Vom anschließenden dritten „Parakletspruch“ Joh 15,26f. nimmt R. Schnackenburg an, dass es sich „traditionsgeschichtlich“ bei ihm um eine „joh. Neuprägung“ des aus den Versen Mk 13,9+11 bestehenden Logions handelt, das seiner Meinung nach schon vor Markus eine Überlieferungseinheit bildete: „Vor Gericht treten die Jünger auf εἰς μαρτύριον für ihre Richter (Mk 13,9). In jener Stunde wird ihnen ‚gegeben werden‘, was sie reden sollen, weil der Geist durch ihren Mund redet (13,11)“¹⁷⁴. Nun stellt aber V. 11, wie die Q-Parallele zeigt, ursprünglich ein eigenständiges Wort dar,¹⁷⁵ doch kann es natürlich sein, dass dieses Wort in der markinischen Tradition sekundär um den voranstehenden V. 9 zu einer neuen Einheit erweitert wurde. Der eingesprengte V. 10 geht auf jeden Fall auf Markus zurück.

Wer Joh 15,26f. mit Mk 13,9+11 vergleicht, wird allerdings etwas vorsichtiger urteilen, als es R. Schnackenburg tut. Die einzige Stichwortverbindung ist die des „Zeugnisses“ bzw. des „Zeugnis-Ablegens“. Außerdem ist Apg 5,31 zu berücksichtigen, der Abschluss der kurzen Verteidigungsrede des Petrus und der Apostel vor dem Hohen Rat im Kontext einer Szene, die einlöst, was Jesu Wort ankündigt: „Wenn sie euch aber führen werden in die Synagogen und vor die Herrscher und Machthaber, dann sorgt euch nicht, wie oder womit ihr euch verteidigen sollt; denn der heilige Geist wird euch in dieser Stunde lehren, was ihr sagen sollt“ (Lk 12,11f.). Was Lukas und Joh 15,26f. miteinander verbindet, ist die Vorliebe, derartige Gerichtssituationen mit der Zeugnis-Terminologie zu verbinden¹⁷⁶ – und zwar sowohl mit Blick auf die Verteidigung der Christen selbst wie auf das darin wirksam werdende Zeugnis des Geistes.

Kurzum: Joh 15,26f. wird wohl nicht unmittelbar an die Überlieferung Mk 13,9 anknüpfen, sondern eher in einer Tradition stehen, in der die Geistzusage vor Gericht als „Zeugnis“ vor den Machthabern interpretiert wurde.

¹⁷⁴ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 161; der Geist tritt im synoptischen Logion „in forensischer Funktion wie ein Paraklet auf [...], ohne dass bei den Syn[optikern] der Ausdruck ‚Paraklet‘ fällt. Diese traditionsgeschichtliche ‚Kontaktstelle‘ verdient besondere Beachtung“.

¹⁷⁵ Siehe oben unter 3.2!

¹⁷⁶ Zu Lukas vgl. auch noch die Verbindung von Zeugnis und „heiligem Geist“ in Lk 24,48f.; Apg 1,8. – Aus dem Corpus Iohanneum vgl. noch 1 Joh 5,6: „der Geist ist es, der Zeugnis ablegt“.

3.4 „Der Geist der Wahrheit“ – die johanneische Geistterminologie

Dass der Terminus „Geist der Wahrheit“ nicht nur in den Abschiedsreden des Evangeliums, sondern auch im ersten Johannesbrief begegnet,¹⁷⁷ erweist seine Geläufigkeit im johanneischen Soziolekt. Wie die Opposition „Geist der Wahrheit“ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) und „Geist des Irrtums“ (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης) in 1 Joh 4,6 zeigt¹⁷⁸, ist er auf eine „dualistische“ Verwendung hin angelegt bzw. mindestens offen für eine solche: Die Gemeinde ist der Raum, in dem der „Geist der Wahrheit“ wirkt, wenn die Getauften dem rechten Christusbekenntnis gegenüber treu bleiben¹⁷⁹, während der „Geist des Irrtums“ bei all denen sein Unwesen treibt, die ihr Taufbekenntnis verraten. Setzt der Autor des ersten Johannesbriefs den konventionellen Gegensatz polemisch ein, um zu sagen, worum es im *inneregemeindlichen* Glaubensstreit letztlich geht¹⁸⁰, so wird die Terminologie ursprünglich auf das Gegenüber von eschatologischer Heilsgemeinde und Welt bezogen gewesen sein¹⁸¹. Auch der apokalyptische Topos von „Verwirrung“ und „Trug“ (πλάνη) als Merkmal der auf ihr Ende zulaufenden Zeit wirkt ein.¹⁸² Die Rede vom „Geist der Wahrheit“ fügt sich dem-

¹⁷⁷ Vgl. oben Anm. 41.

¹⁷⁸ Vgl. auch 1 Joh 4,4: „Ihr aber seid aus Gott, Kinder, und habt jene besiegt, denn *Er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist*“. - Anders FREY, J., Licht aus den Höhlen? Der „johanneische Dualismus“ und die Texte von Qumran, in: ders./Schnelle, U. (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 117–203, 180: „Der Kontext der johanneischen Rede vom ‚Geist der Wahrheit‘ ist also – im Gegensatz zu Qumran – nicht dualistisch“; 1 Joh 4,4,6 lässt er beiseite mit der Begründung, die beiden „Geister“ in 1 Joh wären (im Unterschied zu 1QS) „nicht personal“ verstanden, vielmehr würden hier „v.a. dämonologische Züge mit(schwingen)“; es ginge um „die Bewertung prophetischer Geistäußerungen“. Das ändert aber nichts am „Dualismus“ des Sprachmodells, vgl. auch unten Anm. 196

¹⁷⁹ Vgl. 1 Joh 2,21.27.

¹⁸⁰ πλανάω: 1 Joh 1,8; 2,26 („dieses schreibe ich euch über diejenigen, die euch in die Irre führen“); 3,7 („Kinder, niemand führe euch in die Irre“); πλάνος; nur in 2Joh 7.

¹⁸¹ In den Abschiedsreden fehlen zwar die Gegensätze „Lüge“ und „Unwahrheit“, aber in Joh 15,26 (vgl. auch 16,13 mit V. 8–11) ist die Opposition „Welt“ doch präsent. AUNE, Dualism (s. Anm. 36) 301: „Passages in which the Spirit of Truth is mentioned, have only an tenuous connection with the dualistic theology of the Fourth Gospel, though in John 16:7–11, the Paraclete is implicitly juxtaposed to ‚the ruler of this world‘ while in John 14:16–17, the Paraclete, or spirit of Truth, is set over against ‚the world‘“.

¹⁸² Das Wortfeld kann, abgesehen von der einfachen Bedeutung „Betrug“, auch eschatologisch konnotiert sein; die letzten Zeiten sind Zeiten der πλάνη; vgl. Mk 13,6; 2Thess 2,11; Offb 2,20; 12,9; 13,14; 18,23; 19,20; 20,3.8.10. Zur Opposition Wahrheit – Lüge vgl. Joh 8,7

nach gut in die johanneische Traditionslinie ein: Sie entspricht nicht nur dem johanneischen „Dualismus“, der sich bereits im Vorfeld des Evangeliums zeitig ausgebildet hat,¹⁸³ sie passt auch zu dem völlig *unekstatischen* Charakter johanneischer Pneumatologie, die sich an Taufe, Lehre und Vermittlung wahren Lebens im Glauben orientiert, also am Geist als dem Prinzip der die Getauften verwandelnden Offenbarungswahrheit, nicht aber an charismatischen Phänomenen¹⁸⁴.

Dass der Terminus „Geist der Wahrheit“ nur im Corpus Iohanneum begegnet, signalisiert dessen besondere Stellung im Neuen Testament. Zugleich bildet der Terminus eine Brücke zu frühjüdischen Schriften wie der sog. „Gemeinderegel“ aus Qumran und den „Testamenten der Patriarchen“, die ihn auch benutzen und gleichfalls „dualistisches“ Denken mit ihm verbinden.

Aus der sog. „Zwei-Geister-Lehre“ der „Gemeinderegel“ (1QS III,13–IV,26)¹⁸⁵ seien die beiden wichtigsten Passagen angeführt¹⁸⁶:

III,17–21:

¹⁸³ Vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 537.

¹⁸⁴ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 566: „Ekstatische Phänomene, Wundertätigkeit und Charismen im Sinne der korinthischen Gemeinde (1Kor 12–14) werden dem der Gemeinde gegebenen Geist nirgends direkt zugesprochen“; vgl. DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 164f.

¹⁸⁵ Der Dualismus von 1QS III,13–IV,26 steht im Schrifttum aus den Qumran-Höhlen relativ allein; das gilt schon für die Textüberlieferung der für die essenische Gemeinschaft hochbedeutsamen „Gemeinderegel“, einer Sammelhandschrift, von der sich Kopien unterschiedlichen Formats und unterschiedlicher Länge in nicht weniger als 11 weiteren Handschriften belegen lassen; vgl. A. LANGE, Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (STDJ 18), Leiden 1995, 121–126, der die These vertritt, „die Zwei-Geister-Lehre sei ein voressenisches Werk, das in das Textkorpus des *yahad* inkorporiert worden ist“ (128); vgl. AUNE, Dualism (s. Anm. 36) 292–295; FREY, Licht (s. Anm. 178) 166: „Die spezifische Gestalt ihres Dualismus, die Verbindung kosmischer, ethischer und psychologischer Dimensionen und das Wissen um eine tiefgehende innere Ambivalenz des Menschen, der zeitlebens in der Spannung zwischen gut und böse steht, findet sich nirgendwo sonst in den Texten der Qumran-Bibliothek“.

¹⁸⁶ Übersetzung nach MAIER, J., Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. I (UTB 1862), München 1995, 173–177; eine gründliche Auslegung des ganzen Textes bei LANGE, Weisheit (s. Anm. 185) 140–170. – ZUMSTEIN, Jean II (s. Anm. 14) 73 Anm. 45, meint aus johanneischer Perspektive zur benutzten Terminologie: „Le parallèle est trompeur“!

- Z. 1 Er hat den Menschen geschaffen zur Beherrschung (18) der Welt
- Z. 2 und bestellte für ihn *zwei Geister*,
- Z. 3 um in ihnen zu wandeln bis zum Termin Seiner Heimsuchung.
- Z. 4 Es sind *die Geister (19) der Wahrheit und des Unrechts*.
- Z. 5 In einem *Licht-Quellort* (ist) der Ursprung der Wahrheit
- Z. 6 und aus einer *Finsternis-Quelle* (kommt) der Ursprung des Unrechts.
- Z. 7 (20) In der Hand eines *Lichterfürsten* (liegt) die Herrschaft aller Gerechtigkeitssöhne,
- Z. 8 auf Lichtwegen wandeln sie,
- Z. 9 und in der Hand eines *Finsternis- (21) Engels* (liegt) alle Herrschaft der Unrechtssöhne
- Z. 10 und auf Finsterniswegen wandeln sie.

IV,23–25:

- Z. 1 Bis dahin streiten *Geister von Wahrheit und Unrecht* im Herz eines Mannes,
- Z. 2 (24) sie handeln in Weisheit und Unverstand,
- Z. 3 und wie es dem Erbteil eines Mannes an Wahrheit und Recht entspricht,
- Z. 4 demgemäß hasst er Unrecht,
- Z. 5 und entsprechend seinem Erbe im Unrechtslos handelt er darin frevlerisch,
- Z. 6 und dementsprechend (25) verwirft er Wahrheit.
- Z. 7 Denn nebeneinander hat Gott sie gesetzt bis zu bestimmter Zeit und (bis zum) Schaffen von Neuem.

Dem „Geist der Wahrheit“ steht hier „der Geist des Unrechts“ diametral gegenüber. Das Wirken beider gründet indes nicht auf einem ontologischen Dualismus, denn es wird von der Allwirksamkeit des einen Gottes Israels überwölbt, von dem es ausdrücklich heißt, er habe die beiden Geister „geschaffen“ (1. Zeile des ersten Textabschnitts). Ihr Kampfplatz ist

des Menschen Herz (1. Zeile des zweiten Abschnitts), wobei dessen „Wandel“ zeigt (3. Zeile des ersten Abschnitts), wes Geistes Kind er ist. Der Dualismus ist also ethischer Natur. Zugleich verbindet sich mit ihm die Opposition von „Licht“ und „Finsternis“, über welche die beiden Geister regieren – „Engelfürsten“, wie es im ersten Abschnitt heißt (Zeile 7 und 9).¹⁸⁷ Ihr Wirken wird von Gott bestimmt, der sie nicht nur geschaffen, sondern auch nur begrenzt gewähren lässt – bis zur Zeit der Neuschöpfung (7. Zeile des zweiten Abschnitts; vgl. auch 3. Zeile des ersten Abschnitts).

In TestJud 20,1–5, vielleicht einem „Nachhall“ der qumranischen „Zwei-Geister-Lehre“¹⁸⁸, heißt es¹⁸⁹:

- 1 a Erkennt nun, meine Kinder,
b dass sich *zwei Geister* (δύο πνεύματα) mit den Menschen abgeben,
c *der der Wahrheit und der der Verirrung* (τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης)¹⁹⁰.
- 2 a Und in der Mitte ist der (Geist) der Einsicht (das heißt) des Verstandes.
b Wohin er will, neigt er sich.
- 3 a Und das sich auf *die Wahrheit* und das sich auf *die Verirrung* Erstreckende
ist auf die Brust des Menschen geschrieben¹⁹¹.

¹⁸⁷ Vgl. auch 1QS III,24 und 1QM XVII,5–8: „(5) [...] Heute ist seine Zeit, um zu demütigen und zu erniedrigen den Fürsten der Herrschaft (6) des Frevels. Und er schickt ewige Hilfe dem Lose seiner [Er]lösung durch die Kraft des herrlichen Engels für die Herrschaft Michaels im ewigen Licht; (7) um zu erleuchten durch Freude den B[und I]sraels, Frieden und Segen für das Los Gottes; um unter den Göttlichen die Herrschaft Michaels zu erhöhen und die Herrschaft (8) Israels unter allem Fleisch“ (Übersetzung E. Lohse).

¹⁸⁸ FREY, Licht (s. Anm. 178) 166.

¹⁸⁹ Übersetzung nach BECKER, J. in: JSRZ III, 74; griechischer Text: DE JONGE, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG 1/2), Leiden 1978.

¹⁹⁰ „Geist der Verirrung (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης)“ des Öfteren in den *Testamenten*, so in TestRub 3,2; TestJud 14,8; TestSeb 9,8; auch im Plural: TestRub 2,1; TestSim 3,1; 6,6; TestLevi 3,3; TestSeb 9,7; TestDan 5,5; TestNaph 3,3; TesAs 6,2; vgl. auch 1Tim 4,1.

¹⁹¹ Vgl. Jer 31,33; Spr 3,3 LXX.

- b Und jedes von ihnen kennt der Herr.
- 4 a Und es gibt keine Zeit,
b in der die Werke des Menschen verborgen sein können,
c denn auf seinem Brustknochen ist (alles) eingeschrieben vor dem Herrn.
- 5 a Und der *Geist der Wahrheit* (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) bezeugt alles (μαρτυρεῖ πάντα) und verklagt alle (κατηγορεῖ πάντων).
b Und der Sünder wird aus seinem eigenen Herzen heraus entflammt
c und vermag sein Angesicht nicht zum Richter zu erheben.

Auch diesem Text zufolge tragen die beiden Geister ihren Kampf im Menschen aus; sie ringen um ihn (1b), er muss sich zwischen ihnen entscheiden (2b). Über allem aber steht „der Herr“ (3b.4c), dem nichts verborgen bleibt. Bemerkenswert ist, dass „der Geist der Wahrheit“ – wie im Vierten Evangelium – die Rolle eines Zeugen und Klägers gegen die Sünder einnimmt: „Er bezeugt alles“, womit gemeint ist: Er deckt alles auf und stellt es ins Licht der Wahrheit und „verklagt alle“ Sünder (5a). Der Bezug ist zwar eher anthropologisch (5b)¹⁹², aber es geht doch um das Gericht Gottes (5c)¹⁹³.

Vergleichen wir die beiden Texte miteinander, dann ergibt sich: In beiden Texten sind die einander widerstrebenden Geister dem einzigen Gott unterstellt; der Dualismus ist jeweils ethischer Natur – in IQS mit starkem prädestinatianischem Einschlag, in den „Testamenten der Patriarchen“ eher auf die Entscheidungsfreiheit des Menschen hin abgestellt. Vor dem Hintergrund der angelologischen Sicht des Qumran-Textes ist nicht auszuschließen, dass auch hinter der Personifizierung des „Geistes der Wahrheit“ in TestJud 5a mehr als nur Metaphorik steht.

¹⁹² So HOLLANDER, H. W. /DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (SVTP 8), Leiden 1985, 220: „Here, however, there is a very close link with man's conscience“; BECKER, J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGJU VIII), Leiden 1970, 315, spricht von „stark psychologischem Interesse“ in diesem Stück.

¹⁹³ Dass beides zusammengeht, zeigt auch sehr schön Röm 2,15f.; mit TestJud 20,1–5 vgl. auch Gal 5,16f., wo die widerstrebenden Mächte „Fleisch“ und „Geist“ sind.

Vergleichen wir die beiden Texte mit dem Corpus Johanneum, dann zeigen sich zunächst deutlich die Unterschiede: Von einem Kampf der beiden Geister im Menschen lassen die johanneischen Texte nichts verlauten, ihre Rede vom „Geist der Wahrheit“ ist nicht ethisch, sondern offenbarungstheologisch. Mit Angelologie hat die Personifizierung des „Geistes der Wahrheit“, das heißt des „Parakleten“, wohl nichts zu tun.¹⁹⁴ Wenn das Evangelium dem nachösterlich wirksam werdenden „Geist der Wahrheit“ keinen „Geist des Trugs“ gegenüberstellt, dann liegt das an seinem satanologischen Konzept, dem zufolge es nur den *einen* „Herrscher dieser Welt“ geben kann, den Jesus aber schon in seinem Tod entmachtet hat.¹⁹⁵ Dass beim johanneischen „Geist der Wahrheit“ dennoch der Gegensatz zum „Geist des Trugs“ als dunklem auf der „Welt“ liegendem Schatten mitgesetzt ist, zeigt nicht nur 1 Joh 4,6, sondern auch die Opposition zur „Welt“, wie sie in den „Parakletsprüchen“ mitklingt.¹⁹⁶ So lässt sich zwar keine Abhängigkeit der johanneischen Sicht von der frühjüdischen „Zwei-geisterlehre“ behaupten,¹⁹⁷ aber doch ihre Zugehörigkeit zu dieser dualistischen Sprachtradition, die unterschiedlich eingesetzt werden konnte, wie auch Joh 14–16 einerseits und 1 Joh 4,6 andererseits belegen.

¹⁹⁴ Anders BETZ, Paraklet (s. Anm. 10); siehe unten 5.1.

¹⁹⁵ Vgl. Joh 12,31; zum satanologischen Konzept des Evangeliums vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 388 (Anm. 254).481 (Anm. 15). 521 (Anm. 182); WEIDEMANN, Tod (s. Anm. 15) 423–450.

¹⁹⁶ Vgl. dazu auch oben die Auslegung zu Joh 14,16–17 unter Punkt (4c) sowie die Auslegung zu Joh 16,8–11 mit Anm. 79.

¹⁹⁷ So entgegen früheren Darstellungen AUNE, Dualism (s. Anm. 36) 300–302, dem sich FREY, Licht (s. Anm. 178) 181 Anm. 281, anschließt; er schlägt vor, von gemeinsamen „Sprachtraditionen“ statt von Abhängigkeiten zu reden.

4 Theologische Grundzüge der „Parakletsprüche“

Nach unserem grundlegenden synchronen Durchgang durch die Texte (unter 1.), dem sich Beobachtungen zur literarischen Genese der „Parakletsprüche“ sowie zu den Hintergründen der Terminologie anschlossen (unter 2. und 3.), legt sich als letzter Interpretationsschritt die Frage nach der *theologischen Funktion der Sprüche* in ihren jeweiligen Kontexten nahe: Was leisten sie für die christologische und ekklesiologische Aussage, die von den Abschiedsreden jeweils intendiert wird, und welche Rolle spielen sie für das literarische Wachstum des Buches? Welches pneumatologische Konzept zeichnet sich jeweils ab?

Dabei ist wieder auf das je unterschiedliche Profil der Abschiedsreden zu achten, ohne die sich durchhaltenden Gemeinsamkeiten zu übersehen. Zu diesen gehört auch die personifizierende Rede vom „Parakleten“, die im Kontext neutestamentlicher Pneumatologien einmalig ist.¹⁹⁸ Wirkungs- und rezeptionsgeschichtlich war und ist sie von allergrößter Bedeutung – nicht nur deswegen, weil erst sie den Weg ebnete, um spätere prophetische Gestalten der Religionsgeschichte mit diesem „Parakleten“ zu identifizieren (wie geschehen im Fall von Montanus, Mani und Muhammad), sondern vor allem deswegen, weil so die Texte zu einer trinitätstheologischen Reflexion über das „Person“-Sein des Heiligen Geistes geradezu einladen. Im Folgenden soll es nur um die Erhebung der spezifischen Art der personifizierenden Rede vom Geist gehen, ohne das Recht der an sie anknüpfenden trinitätstheologischen Denkform selbst diskutieren zu können. Das würde die eng gezogenen Grenzen dieser Studie bei weitem sprengen.

4.1 Der „Paraklet“ als Person Zur Metaphorisierung der Geist-Rede

Zunächst soll der sprachliche Befund dargestellt, dann eine Erklärung für ihn versucht werden.

¹⁹⁸ Vgl. aber Mk 13,11: hierzu BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 163.

(1) O. Betz spricht von der „Doppelnatur“ des „Parakleten“¹⁹⁹ und meint damit, dass dieser einerseits als „Person“, andererseits als „geistige Kraft“ auftritt. Schon der grundlegende erste Spruch Joh 14,16–17 oszilliert zwischen beiden Aspekten: „Geben“ (16b) und „empfangen“ (17b) scheinen eher die Vorstellung einer verwandelnden Kraft nahezulegen,²⁰⁰ während die Präpositionen „mit“ und „bei“ personale Gemeinschaft assoziieren²⁰¹. Aber auch schon die Eröffnung des Spruchs („[...] der Vater wird euch einen anderen Parakleten geben“) lässt im johanneischen Sprachduktus an die „Sendung“ des Parakleten in personalen Kategorien denken.²⁰² Am Ende geht der Spruch dann gezielt zum Denkmodell der „Interiorität“ über: „Der Paraklet“ wird nicht nur „bei euch bleiben“, er wird euch sogar innerlich sein.²⁰³ Der zweite Spruch (14,26) knüpft daran an, wenn er einerseits erklärt, der Vater würde den Parakleten „senden“, und andererseits ankündigt, dass dieser die Jünger „lehren“ und „erinnern“ wird, was auf den ihnen innerlich gewordenen „Geist der Wahrheit“ verweist.

In den Kapiteln 15 und 16 verschiebt sich das Bild. So fällt auf, dass die „Parakletsprüche“ jetzt das Sendungsmodell entfalten. Es heißt nicht nur lapidar, dass der Vater den Parakleten „sendet“ (vgl. 15,26b; 16,7), wir hören auch, dass „er vom Vater ausgeht“ (15,26)²⁰⁴ und zu den Menschen „kommt“ (15,26; 16,7.8)²⁰⁵, um bei ihnen eine Reihe von Aktivitäten auszuüben: „Er legt Zeugnis ab“ (15,26), „er überführt“ (16,8), „er leitet“²⁰⁶

¹⁹⁹ BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 159; er macht diese „Doppelnatur“ bereits an seinem kompakten religionsgeschichtlichen Konstrukt des Parakleten fest (vgl. weiter unten), weshalb er Verschiebungen bei der jeweiligen Akzentsetzung im Textverlauf der Abschiedsreden selbst ausblendet.

²⁰⁰ Allerdings werden nach Joh 5,43; 19,27 auch Personen „angenommen“; doch ist das die Ausnahme: vgl. Joh 1,16; 3,11.32.33; 5,41.44; 10,17.18; 12,48; 20,22 (der heilige Geist).

²⁰¹ Engel Gottes kommen zu den Menschen, um „mit ihnen“ zu sein (vgl. Tob 5,5.6.9; 12,12f.; Dan 3,49f. etc.), ebenso die Weisheit (Weish 9,10).

²⁰² Vgl. oben Anm. 33!

²⁰³ „Die auf engem Raum wiederholten präpositionalen Wendungen gelten der schützenden und bewahrenden Macht des Parakleten, der den scheidenden pater familias ersetzen soll“, so BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 159f.; die eigentliche Pointe des Interioritätsmodells übersieht er aber, weil er alles auf die Paraklet-Figur als solche abstellt.

²⁰⁴ ἐκπορεύεσθαι vom Wort, das aus dem Mund hervorkommt: Mk 7,15.23par.; Lk 4,22.37; Eph 4,29.

²⁰⁵ ἔρχεσθαι auch vom Licht: Joh 3,19 (mit dem sich offenbarenden Logos im Hintergrund: Hinweis von BETZ, Paraklet [s. Anm. 10] 159 Anm. 4).

²⁰⁶ Sein „Hineinführen in alle Wahrheit“ lehnt sich an die entsprechende „Funktion der jüdischen Weisheit (vgl. Weish 9,11; 10,10.17) oder des heiligen Geistes (Ps 142,10) [an], der auch mit der Weisheit in eins gesehen ist (Weish 9,17)“ (BECKER, Joh II [s. Anm. 10] 499).

(16,13), „er hört“ (16,13), „er spricht“ (16,13) und „er verkündet“ (16,13–15). Der Eindruck entsteht, dass in der zweiten und dritten Abschiedsrede die personale Kontur des „Parakleten“ als des bevollmächtigten Boten Gottes gegenüber der ersten Abschiedsrede eine erstaunliche Zuschärfung erfährt. Eines hält sich aber in allen drei Reden durch:

Sowohl die erste als auch die zweite Abschiedsrede sprechen von der *Liebe* des Vaters und des Sohnes zu den Glaubenden wie umgekehrt von deren *Liebe* zum Sohn (und zum Vater).²⁰⁷ Dieses Sprachspiel nimmt die dritte Abschiedsrede zwar zurück, macht zugleich aber dem verwandten Sprachspiel der Freude Platz, das schon in 14,28 eng mit dem der Liebe verquickt war (15,11; 16,22.24). Dass die Glaubenden über Jesu Worte, die sie in ihrem Herzen bewahren, Liebe²⁰⁸ erfahren (14,21.23), entspricht zutiefst dem Wesen des lebendigen Wortes, das Ausdruck der persönlichen Selbstmitteilung dessen ist, der es spricht. Bezeichnenderweise fallen aber nun die personalen Kategorien sowohl der Liebe als auch der mit ihr verbundenen Freude, die auf Seiten der Jünger aus der Begegnung mit Jesus erwächst (16,22), in der Rede vom Parakleten aus. Offenkundig gibt es den Vorbehalt, dass die Sprache der Liebe allein der Beziehung Jesu und des Vaters zu den Glaubenden eignet, nicht aber derjenigen, welche der Paraklet zu den Glaubenden unterhält. Er besitzt nicht (wie der Vater und der Sohn) personales *Sein*, er ist kein mit einer geistigen Natur ausgestattetes Einzelwesen, von dem Liebe ausgesagt werden könnte (oder wie immer man den Begriff der Person fassen möchte). Vielmehr zeigt sich hier eine Grenze zwischen den pneumatologischen Aussagen einerseits und den christologisch-theologischen Aussagen andererseits, eine Grenze, welche die Texte respektieren, aber nicht eigens begründen. Für eine Bestimmung der personifizierenden Rede vom Geist-Parakleten folgt daraus, dass sie rhetorischer bzw. metaphorischer Natur ist. Wie jede gute Metapher zu denken aufgibt (P. Ricoeur), so auch die personifizierende Rede vom Geist. Sie will nicht nur genetisch erklärt werden, sie wirft auch die Frage auf, was sie im ekklesiologischen Umfeld zu bedeuten hat.

(2a) Die *angelologische* Erklärung – der Paraklet ist als Engelgestalt zu denken, deswegen wird er personifiziert – hat heute kaum noch Anhänger.

²⁰⁷ Joh 14,15a: „Wenn ihr mich liebt, [...]“; Joh 14,21.23.24.28; 14,31: „ich liebe den Vater“ (nur hier diese Relation!); vgl. auch Joh 13,34f. – Joh 15,9.10.12 (+Liebe untereinander).13.17 (untereinander).

²⁰⁸ Dabei ist die Liebe des Vaters der des Sohnes immer *vorgeordnet*: Joh 14,21b.23.

In der Tat ist es schwierig, die personifizierende Rede von hierher zu erklären. Die johanneischen Texte selbst weisen in eine andere Richtung, obwohl die Zuschärfung der personalen Kontur der Gestalt in der zweiten und dritten Abschiedsrede den Einfluss frühjüdischer Angelologie nicht verleugnen muss. Aber sie steht nicht am Ursprung der johanneischen Metaphorisierung.

Von „den Engeln Gottes, die über dem Menschensohn auf- und niedersteigen“, spricht Joh 1,54 (vgl. Gen 28,12). Die Stimme, die auf Jesu Gebetsruf „Vater, verherrliche deinen Namen!“ hin vom Himmel her erschallt, deuten einige der Umstehenden so: „Ein Engel hat zu ihm geredet“ (Joh 12,29). Nach Joh 20,22 sitzen am Ostermorgen in Jesu leerem Grab zwei „Engel in weißen Gewändern“. Darüber hinaus verlautet nichts von Boten zwischen Himmel und Erde,²⁰⁹ wobei der Grund für die sich hier meldende Zurückhaltung klar ist: Der Einzige, der zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln vermag, ist Jesus, „der Sohn“ und „Menschensohn“. Die Engel, sofern sie überhaupt auftreten, sind ihm als dienende Geister zu- und untergeordnet.

Was den „Parakleten“ betrifft, so bieten die Texte keine Signale, die auf ihn als Engel hindeuten. Auch beinhaltet seine Zuordnung zum Menschensohn nicht Unterordnung, sondern Nachfolge, und das heißt, seine Position ist wesentlich höher als die von Engeln. Trotzdem erklärt O. Betz, der johanneische Paraklet sei „nach dem Bilde des spätjüdischen Fürbiters Michael geschaffen und mit dem ‚Geist der Wahrheit‘ gleichgesetzt worden“²¹⁰. Ja, er geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, der „Paraklet“ sei ursprünglich ein „himmlisches Wesen“, also schon „vor seiner Sendung zur Erde eine Person“ gewesen, nämlich „der Erzengel Michael“, während er „unter den Menschen als Geist“ wirkt.²¹¹ O. Betz versteht das πέμπειν (= senden) von 14,26 und 15,26 also im Sinne realer himmlischer Sendung.²¹² Er räumt zwar ein, dass Michaels „Person, sein Name, seine führende Rolle unter den Engeln“ im Text „nun verdeckt“ seien, aber „der Titel ὁ παράκλητος“ weise „den Weg zu der ursprünglich

²⁰⁹ Joh 5,4 ist sekundäre Glosse; vgl. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 8) 376.

²¹⁰ BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 159; zur Kritik seiner Erklärung vgl. auch MÜLLER, Parakletenvorstellung (s. Anm. 43) 33f.

²¹¹ Ebd. 164.

²¹² Zur Formulierung τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμπει ὁ πατήρ vgl. Weish 9,17b: καὶ ἐπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων.

gemeinten Gestalt“²¹³. Gegen diese Konstruktion spricht nicht nur, dass nach frühjüdischen Texten der Erzengel Michael seine Fürsprecherrolle im Himmel und nicht auf Erden ausübt und dass auch andere Gestalten als nur Michael eine solche ausfüllen, sondern vor allem, dass die johanneische Paraklet-Vorstellung ursprünglich auf den erhöhten Christus bezogen war und von ihm her – über den „Umweg“ des irdischen Jesus als „Paraklet“ – auf den „Geist der Wahrheit“ projiziert wurde. Der Weg war also nicht der, dass eine fertige pneumatologische Engelgestalt nach dem Vorbild Michaels mit dem „Geist der Wahrheit“ identifiziert wurde, sondern umgekehrt diese johanneische Vorstellung in metaphorischer Rede mit personalen Konnotationen versehen wurde – mittels der Rede vom „Parakleten“ als Beistand.

Dessen unbeschadet kann es natürlich sein, dass die zweite und dritte Abschiedsrede, die beide das personale Moment des Geistes aufwerten, ohne das seiner „Interiorität“ zu stärken,²¹⁴ sich in ihrer Rede vom „Parakleten“ von der Vorstellung eines himmlischen Boten (ἄγγελος) leiten lassen. Macht es das Wesen solcher Boten aus, himmlische Nachricht zu überbringen, so heißt es entsprechend vom „Parakleten“ zweimal: ἀν-αγγελεῖ ὑμῖν – „er wird euch Kunde bringen“. Nichts anderes tun die himmlischen Boten, die Engel.

(2b) Von den bisherigen Ausführungen zur Genese der Vorstellung vom „Parakleten“ her empfiehlt sich eine *innerjohanneische* Erklärung der personifizierenden Redeweise, wie sie schon R. Schnackenburg vorgelegt hat: „Der Evangelist hat aus besonderen Gründen den Paraklet-Titel aufgenommen und mit dem ‚Geist der Wahrheit‘ verknüpft. Der Hauptgrund dürfte darin zu suchen sein, dass der wie eine Person erscheinende ‚Paraklet‘ (welche Vorstellungen auch immer dahinter liegen) sich gut dazu eignete, den heiligen Geist als ‚Nachfolger‘ Jesu und Fortsetzer seines Werkes zu bezeichnen“²¹⁵. Demnach hat „der Geist der Wahrheit“ seine personale Metaphorisierung von seiner Funktion als „Nachfolger“

²¹³ BETZ, Paraklet (s. Anm. 10) 164; er bewundert die „originale und ordnende Kraft“ des Evangelisten. „Er hat Jesus zum ersten Parakleten gemacht und Michael in die Rolle des Stellvertreters geschoben“; Jesus = der Logos (als Paraklet), der Geist der zweite Paraklet (als Erzengel Michael); beide seien „himmlische Wesen“.

²¹⁴ Vgl. in Joh 15,26f. sprachlich das Nebeneinander der beiden Zeugnis-Abgaben! Interessant auch das *Gegenüber* von Paraklet als kundtuendem Boten und „ihr“ im letzten Spruch!

²¹⁵ SCHNACKENBURG, Gemeinde (s. Anm. 46) 47 (Hervorhebung von mir); WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 129, spricht vom „Parakleten“ als „Doppelgänger“ Jesu.

Jesu her erlangt. Dahinter steht die Intention, Kontinuität und Identität des Werks Jesu auch in nachösterlicher Zeit zu sichern.

(2c) Es gibt aber noch eine weitere Erklärung für die Personifizierung, die zur gerade genannten nicht im Widerspruch stehen muss, sondern sie ergänzt. Hierfür sei noch einmal an einen Sachverhalt erinnert, der für das ekklesiologische Selbstverständnis der johanneischen Gemeinden weithin als charakteristisch gelten kann und zum Bild vom „Parakleten“ als Lehrer das Gegenstück liefert: Der heilige Geist ist laut 1 Joh 2,26f. „der einzige Lehrer der Gemeinde, neben dem es keinen anderen gibt“²¹⁶. Das betrifft, so H.-J. Klauck, nicht nur esoterische Geheimlehren, auf welche die Gemeinden gut und gern verzichten können, sondern auch rechtgläubiges Lehren, das nach dem Verständnis des Autors des ersten Johannesbriefs eigentlich nur darin besteht, den Christen bekannte und von ihnen auch anerkannte Wahrheiten in Erinnerung zu rufen (vgl. 1 Joh 2,21). Ganz ähnlich heißt es (mit Zitat aus Jes 54,13) bereits im Evangelium: „Und sie werden alle Gelehrte Gottes sein“ (Joh 6,45).²¹⁷ Für das Judentum bedeutete Jes 54,13, dass Gott selbst in der Endzeit ganz Israel die Tora lehrt, weshalb auch die einfachen Gläubigen keine Fachgelehrten mehr dazu brauchen. Die johanneischen Gemeinden nehmen das ernst: Ein „Lehrmonopol in Menschenhand“ ist für sie „inakzeptabel“. Es entspricht nicht ihrem Selbstverständnis.²¹⁸

Vor diesem Hintergrund gewinnt das Bild vom „Parakleten“ als Lehrer in der Nachfolge Jesu noch einmal eine besondere Note. Es erinnert daran, dass sich alle in den Gemeinden ihm, dem „Geist der Wahrheit“, zu unterstellen haben und niemand sich eine Rolle anmaßen darf, die ihm nicht zusteht. So lässt sich die Personalisierung des Geistes auch als Projektion der Lehrer-Rolle²¹⁹ auf eine „transzendente“ Wirklichkeit lesen, über die zu verfügen der Gemeinde nicht zusteht. Damit kommen Fragen ins Spiel, die uns am Ende des Beitrags noch einmal beschäftigen werden, wenn es darum geht, ob nach dem Verständnis des Buchs der Evangelist bzw. die (literarische) Figur des Lieblingsjüngers nicht doch auch als „Verkörperung“ des „Parakleten“ zu denken ist.

²¹⁶ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 127) 168. Vgl. oben unter 3.2.

²¹⁷ Vgl. hierzu THEOBALD, M., „Gottes-Gelehrtheit“ (1Thess 4,9; Joh 6,45) – Kennzeichen des Neuen Bundes? (2007), in: ders., Studien (s. Anm. 52) 405–415.

²¹⁸ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 127) 168f.

²¹⁹ Wenn der zweite Spruch Joh 14,26 vom „Parakleten“ sagt, dass er „lehre“, indem er „erinnere“, dann ist genau dies auch Aufgabe frühchristlicher Lehrer: vgl. Röm 15,14f.

4.2 *Der Geist als produktive Kraft der „Er-innerung“ Zu den „Parakletsprüchen“ der ersten Abschiedsrede*

Während der erste Spruch, Joh 14,16f., den „Parakleten“ stilgerecht als neue Figur einführt, sagt der zweite *inhaltlich*, worin sein Tun besteht. Dabei gibt die Klimax seiner ersten Präsentation in V. 17g die Richtung vor: „Und er wird *in euch* (*ἐν ὑμῖν*) sein“²²⁰. Was einem Menschen innerlich sein wird, ist derart, dass es ihn – metaphorisch gesprochen – von seinem Herzen her verändert. Von einer solchen Veränderung – und zwar einer grundlegenden – spricht Ez 36,26–29 in einer wirkungsgeschichtlich weittragenden Weise:

- 26 a Und *ich werde* euch ein neues Herz geben
 b und *einen neuen Geist in euer Inneres geben* (πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν);
 c und ich werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen
 d und euch ein fleischartiges Herz geben.
- 27 a Und *ich werde meinen Geist in euer Inneres geben* (τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν)
 b und ich werde machen, dass ihr in meinen Ordnungen (*ἐν τοῖς δικαιώμασίν μου*) lebt
 c und meine Rechtsbestimmungen (*τὰ κρίματά μου*) bewahrt (*φυλάξησθε*) und tut (*ποιήσητε*).
- 28 a Und ihr werdet in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gegeben habe,
 b und ihr werdet mir zum Volk,
 c und ich werde euch zum Gott sein.
- 29 a Und ich werde euch befreien von all euren Unreinheiten [...]

²²⁰ WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 115: „Sehr fein wird das intime Verhältnis des Geistes zu den Jüngern mit den drei Präpositionen angedeutet: μεθ' ὑμῶν, παρ' ὑμῶν, ἐν ὑμῖν“.

Ohne Zweifel steht Joh 14,17f in der Wirkungsgeschichte dieses Textes. Die Basisrede mit ihm zu vergleichen eröffnet deshalb die Möglichkeit, das johanneische Profil vor seinem Hintergrund zu schärfen. Entscheidend ist der folgende Punkt:

Für die Ezechiel-Verheißung ist die ins Innere des Menschen gelegte Gabe des Geistes unlösbar mit dem durch sie möglich werdenden neuen Lebenswandel des Menschen in Gottes „Ordnungen“ verbunden. Nirgends sonst wird sich die verheißene Neuschöpfung des Menschen erweisen als in seinem „Tun“ und „Bewahren“ der „Rechtsbestimmungen“ Gottes, das heißt in seinem ungeteilten Tora-Gehorsam.

Auch die johanneische Basisrede verquickt die Rede vom Geist als der die Glaubenden inwendig bewohnenden Wirkkraft Gottes mit der vom „Bewahren“ der „Weisungen“ (Joh 14,21) bzw. des „Wortes“ (Joh 14,23.24). Aber ihr geht es nicht um die Tora als Gottes Lebensordnung, sondern um die Weisungen Jesu, obwohl dieser auch erklärt: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht meines, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat“ (Joh 14,24). Hier zeigt sich der eigentliche Differenzpunkt zwischen den „Rechtsbestimmungen (τὰ κρίματά μου)“ des Ezechiel-Textes und den Weisungen bzw. Worten Jesu: Diese sind nicht ethisch auf ein „*Tun*“ des Menschen gerichtet, sondern beinhalten den heilsentscheidenden Anspruch Jesu, der eschatologische Gesandte Gottes zu sein, der *Glauben* an ihn erwartet (vgl. Joh 14,1.10f.). Fragen wir nach dem sachlichen Zusammenhang zwischen der Rede vom Geist als der die Glaubenden *inwendig* bewohnenden Wirkkraft Gottes und der Rede vom „Haben“ und „Bewahren“ der Worte Jesu, erteilt der zweite „Parakletspruch“ Antwort.

Wir sind gewohnt, zwischen den Worten des historischen Jesus und seinen in den Evangelien überlieferten Worten oder denen des irdischen Jesus und denen des gegenwärtigen Herrn zu unterscheiden. Auch der zweite „Parakletspruch“ trifft eine Unterscheidung, die mit den genannten vergleichbar, aber nicht einfach identisch ist. Einerseits spricht er von „allem, was *Jesus* euch (sc. den Jüngern) gesagt hat“, andererseits von seinen Worten, die der „*heilige Geist*“ nachösterlich lehrt und an die er erinnert. Die Pointe des Spruchs ist die, dass er beides für identisch erklärt. Nichts anderes lehrt der „heilige Geist“, als was auch Jesus gelehrt hat. Besteht dann überhaupt ein Unterschied zwischen beiden und welcher Art ist er?

Darauf lässt sich zunächst so antworten: Was Jesus gesagt hat, bleibt vor Ostern unverstanden und den „Jüngern“ *äußerlich*. Erst nach Ostern *verinnerlicht* der „heilige Geist“ die Worte Jesu, indem er an sie erinnert,

was nichts anderes heißt, als dass sie jetzt von den Jüngern *verstanden* werden. „Sich-Erinnern“ und „Verstehen“ sind eins. So ist der Geist die produktive Kraft der „Er-innerung“ an die Worte Jesu, das sie vergegenwärtigende Gedächtnis der Gemeinde, das den Abstand zwischen einst und jetzt, zwischen den überlieferten Worten und ihrem Hören im Glauben aufhebt. Er ist die Kraft des vermittelnden Verstehens und trägt somit seine Bezeichnung „Geist der Wahrheit“ zu Recht. Ein zweiter Gesichtspunkt kommt hinzu.

Wie oben dargestellt,²²¹ kreist die Basis-Abschiedsrede ab 14,18 um das (österliche) Kommen Jesu zu den Seinen: „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch“ (Joh 14,18). Dabei verbindet der Evangelist dieses Thema mit dem von den „Weisungen“ und „Worten“ Jesu genauso, wie er dieses Thema mit dem vom „heiligen Geist“ verbindet. Umklammert er mit der Rede vom „Geist-Parakleten“ den ganzen Abschnitt (Joh 14,15–17/25f.), so verknüpft er die Rede vom „Bewahren“ der „Weisungen“ und „Worte“ Jesu (V. 21a.23a und 24) mit der vom „Kommen“ Jesu (wie dem seines Vaters) (V. 18.20.21b.23b) nach Art von zwei ineinander verschlungenen Fäden.²²² Für V. 21 lässt sich das so veranschaulichen:

Zl.	A. Bewahren der Weisungen	B. Hinwendung Jesu (und seines Vaters) zu den Jüngern
1	Wer meine Weisungen hat	
2	und sie bewahrt,	
3/4	jener ist es, der mich liebt;	wer mich aber liebt,
5		wird von meinem Vater geliebt werden,
6		und ich werde ihn lieben
7		und mich ihm zeigen.

²²¹ Vgl. oben unter 1.2.1.

²²² Vgl. auch das Schaubild zur Gliederung des zweiten Hauptteils des Rede-Corpus bei WEIDEMANN, Tod (s. Anm. 15) 84f.

Bei V. 23 zeigt sich folgendes Bild:

Zl.	A. Bewahren der Worte Jesu	B. Kommen Jesu und des Vaters zu den Jüngern
1	Wenn jemand mich liebt,	
2	wird er mein Wort bewahren,	
3		und mein Vater wird ihn lieben,
4		und wir werden zu ihm kommen
5		und Wohnung bei ihm nehmen.

Beachtlich ist, wie die Verschränkung der beiden gegenläufigen Bewegungen – der Mensch bewahrt Jesu Wort und öffnet sich ihm, und Jesus zeigt sich ihm bzw. kommt (mit seinem Vater) zu ihm – durch die Sprache der reziproken Liebe noch verstärkt wird. Der Sinn dieser Verschränkung, bei der sich die beiden Hälften gegenseitig erhellen und interpretieren, dürfte folgender sein: In den „Weisungen“ und „Worten“, welche die Jünger von Jesus zur Verwahrung erhalten, werden sie nachösterlich seiner bleibenden Gegenwart inne. Es sind „Worte“, in denen Jesus selbst zu ihnen kommt, auch wenn er nicht mehr leibhaftig unter ihnen weilt. In jenen „Worten“ spricht er ständig sein „Ich“ und erklärt den „Jüngern“ – das heißt allen, die an ihn glauben – seine Liebe, die sich in Gegenseitigkeit erfüllt. So sind die „Worte“ mehr als nur Vermächtnis des irdischen Jesus; sie sind die Weise, in der er nach seiner Erhöhung als der österliche Herr zu den Seinen „kommt“ und bei ihnen gegenwärtig bleibt.²²³

Eine letzte Beobachtung ist wichtig: Von Jesus (wie von seinem Vater) sagt die erste Abschiedsrede, dass er (bzw. beide) „kommen“ werde(n), beim „Parakleten“ vermeidet sie diesen Terminus und wählt stattdessen die Sprache der „Immanenz“²²⁴, die, wie oben schon deutlich wurde, ab V. 17g in den Vordergrund tritt²²⁵: Das πνεῦμα wird „in euch“ sein²²⁶. Der

²²³ Vgl. DIETZFELBINGER, CH., Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985) 389–408.

²²⁴ Sie entspricht auch der traditionellen Terminologie vom „Geben“ bzw. „Empfangen“ des Geistes; vgl. oben Anm. 46!

²²⁵ Dabei ist auch zu beachten, dass in V. 17 der durchgängige syntaktische Bezugspunkt τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist, nicht „der Paraklet“ von V. 16b.c: Neben dem Relativpronomen

Grund, weshalb beim „Geist“ nicht von seinem „Kommen“ gesprochen wird, obwohl das der Linie der personifizierenden Rede vom Parakleten entsprochen hätte,²²⁷ ist wohl der, dass diese Kategorie in der Neuinterpretation der traditionellen Parusie-Vorstellung durch die erste Abschiedsrede bewusst Jesus vorbehalten wird: *Er*, der seine Jünger nicht verwaist zurücklässt, wird kommen (14,18), aber nicht am Ende der Tage, wie die frühe Christenheit fast durchweg annahm, sondern an Ostern, wenn die Seinen ihn im Glauben „schauen“ werden (14,19)²²⁸.

Fassen wir zusammen: *Kommen* Vater und Sohn nach der ersten Abschiedsrede zu den Seinen, um Wohnung bei ihnen zu nehmen,²²⁹ dann ist der „heilige Geist“ Inbegriff der *Verinnerlichung* dieses Geschehens, womit sein Wirken streng an die „Worte“ Jesu und ihre Vergegenwärtigung in der Gemeinde gebunden bleibt. Mit Charismen, Wunder- oder Heilkräften, wie wir sie von der korinthischen Gemeinde her kennen, hat das nichts zu tun. Als Inspirationsquelle privilegierter Lehrer in der Gemeinde wird der „heilige Geist“ hier auch nicht in Anspruch genommen, jedenfalls nicht ausdrücklich. Zu bedenken bleibt aber, ob Joh 14,26 nicht das Evangelium selbst als autoritativen Niederschlag geistgewirkter „Erinnerung“ der Worte Jesu in der Gemeinde legitimieren möchte²³⁰ – das Evan-

δ in V. 17b vgl. das zweimalige anaphorische Pronomen αὐτό in V. 17c.e (vgl. oben Anm. 34).

²²⁶ Zu ἐν ὑμῖν vgl. Röm 8,9; 1Kor 3,16; Ez 36,26f. (πνεῦμα καὶ τὸν δώσω ἐν ὑμῖν); Ez 37,14 (δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς).

²²⁷ Sprachlich ungenau deshalb RISSI, „Juden“ (s. Anm. 50) 2114: „Diese Wiederkunft Jesu ereignet sich im *Kommen* des Geist-Parakleten“; zutreffend ist dann aber seine weitere Erklärung: „Darin besteht der Trost für die Jünger, von denen Jesus nun Abschied nehmen muss, dass *Er* im Parakleten wiederkommen wird, um bei den Seinen zu bleiben, so dass sie Ihm ‚nachfolgen‘ können“ (Kursive von mir).

²²⁸ Dieses „österliche“ Schauen und Erkennen (vgl. die Wendung „an jenem Tag“ V. 20) ist freilich im Kontext nichts Punktueller – die nur wenigen Jüngern vorbehaltenen Visionen des Auferstandenen (Joh 20f.) sind nicht gemeint –, sondern bezeichnet einen Grundzug des nachösterlichen Glaubens *überhaupt*: der Wahrheit des Christus innewerden, dem wahres, auch durch den Tod nicht zu besiegendes Leben eignet (vgl. das aus der Perspektive des scheidenden Jesus im Präsens gesprochene ζῶ V. 19 – im Unterschied zum auf die Jünger bezogenen Futur ζήσατε!).

²²⁹ Damit wird dann auch die Perspektive der Eröffnung der Rede von 14,2f., nach der die „Wohnungen“ (μοναί) des Lebens in der jenseitigen Welt Gottes liegen, umgekehrt: Die Glaubenden wandern nicht aus, sondern Vater und Sohn kommen zu ihnen, um bei ihnen „Wohnung“ (μονή, vgl. 14,17: μένειν) zu nehmen.

²³⁰ Vgl. WEIDEMANN, Tod (s. Anm. 15) 190f. („Das vierte Evangelium als Werk des Parakleten“).

gelium verstanden als „Gemeindebuch“, nicht als das Werk eines einzelnen frühchristlichen Lehrers.

4.3 Zeugen „von Anfang an“ Zum Finale der zweiten Abschiedsrede (Joh 15,26f.)

Insgesamt bietet der dritte „Parakletspruch“ der Auslegung weniger Probleme als die ersten beiden. Aber weil sein Wortlaut so klar scheint, besteht auch die Gefahr, dass die Neuauswertungen, die er gegenüber Kapitel 14 vornimmt, übersehen werden. Neu ist vor allem die Legitimationsfunktion, die der „Geist-Paraklet“ jetzt mit Blick auf das Zeugnis derer einnimmt, die „von Anfang an“ dabei waren. Sein Wirken ist nun nicht mehr einfach *synchron* auf die ganze gegenwärtige Gemeinde bezogen (wie noch in der Basisrede), sondern eher *diachron* mit dem Ursprungszeugnis derer verknüpft, die „von Anfang an mit Jesus waren“, das heißt, die dieser vor Beginn seines Wirkens berufen hat (Joh 1,35–51).

Beachtlich sind die oben notierten Parallelen zum lukanischen Doppelwerk. Diesem geht es um den Dienst der von Jesus berufenen „Apostel“, der durch die ihnen zukommende Augenzeugenschaft, aber auch ihre spezifische Ostererfahrung qualifiziert ist und der sie vor allen Nachgeborenen auszeichnet. Das Joh 15,27 mit dem Lukasevangelium verbindende Signal lautet in diesem Zusammenhang: ἀπ’ ἀρχῆς – „von Anfang an“²³¹. Doch bestehen auch Unterschiede zwischen dem „Parakletspruch“ und Lk, die gewichtig sind. Nirgends nennt das Johannesevangelium die ersten Jünger „Apostel“, um sie von den späteren Generationen abzuheben. Auch werden sie hier „nicht als Amtsträger“ angesprochen, sondern als Erstzeugen, von denen der Text wohl annimmt, dass ihr Zeugnis in dem der späteren Gemeinde fortlebt.²³²

²³¹ Vgl. oben Anm. 173!

²³² SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 137. Ebd. 137f. bietet er eine differenzierte Sicht der johanneischen Position auch gegenüber der Konzeption der Pastoralbriefe: „Eine Sicherung durch Amt und amtliche Sukzession [...] wird im joh. Christentum – anders als in den Pastoralbriefen – nicht erkennbar“. Der heilige Geist „bringt durch die ersten und die mit ihnen verbundenen späteren Verkündiger, aber auch durch die Existenz und das Wirken der ganzen Gemeinde die Worte und Taten Jesu zur Sprache und übt so seine Zeugenfunktion (V. 26) aus. Ein Amtsverständnis, das in dieser Weise den Verkündigern ihren Platz in der Gemeinde zuweist, ist durch die joh. Sicht nicht ausgeschlossen, ja sogar angelegt; aber es hält sich von institutionellen Vorstellungen fern. Der Geist der Wahrheit als der eigentliche Zeuge und Anwalt Christi beherrscht das Blickfeld“. Hierzu passt seine Auslegung von Joh 20,21: „Joh geht es um die Weitergabe von Vollmacht

Eine Parallele besitzt der Spruch auch im ersten Johannesbrief, in dessen Proömium es heißt: „Was von Anfang an (ἀπ’ ἀρχῆς) war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben [...] – und wir haben gesehen und bezeugen (μαρτυροῦμεν) [...]“ (1 Joh 1,1f.). Das klingt so, als seien hier die Worte des Abschied nehmenden Jesus: „Und auch ihr werdet Zeugnis ablegen (μαρτυρεῖτε), denn ihr seid von Anfang an mit mir“ in ein persönliches Zeugnis dieser „Jünger“ umgesetzt worden. Es dient hier konkret der Legitimation des Bekenntnisses zu dem „ins Fleisch gekommenen Jesus“ durch diejenigen, die ihn auch gesehen, ja betastet haben und damit gegenüber andersgläubigen johanneischen Christen für seine leibhaftige, irdische Existenz einstehen können. Im Vergleich dazu gibt der „Parakletspruch“ Joh 15,26f. eine derart zugespitzte christologische Legitimationsfigur nicht zu erkennen, zumal das von ihm gemeinte Zeugnis auch nicht die Nachgeborenen, sondern die Welt zum Adressaten hat. Das schließt indes nicht aus, dass er eine Autorisierung des Evangelienbuchs durch Zeugen auf den Weg bringen will, die alles „von Anfang an“ miterlebt haben und auf deren Zeugnis deshalb Verlass ist.

Beachtenswert ist auch, dass – über die Basisrede hinaus und gegen sie – von einem „Kommen“ des „Geist-Parakleten“ zu den Jüngern gesprochen wird. Der Erhöhte wird ihn „senden“ – vom Vater her, „von dem er ausgeht“²³³ –, aber er selbst wird an Ostern nicht zu ihnen „kommen“. Dieses Sprachspiel scheint hier mit Blick auf Jesus bewusst vermieden zu sein. Öffnet sich damit der Text – über die Eschatologie der Basisrede hinaus – wieder einer futurisch-eschatologischen Erwartung, die es bei der Überzeugung des Evangelisten, die österliche Präsenz Jesu bei den Seinen sei schon seine Parusie, nicht bewenden lassen will? Die dritte Abschiedsrede wird diese Frage bestätigen.

und Auftrag Jesu schlechthin; die Jüngergemeinde soll ihn in der Welt präsent machen und sein Heilswirken fortsetzen. Eine Einschränkung auf die anwesenden Jünger ist nicht erkennbar und schwerlich beabsichtigt; ‚Apostel‘ im spezifischen Sinn nennt sie Joh nirgends. Sie repräsentieren für ihn die ganze Glaubensgemeinde“ (ebd. 385).

²³³ Die auch lukanisch belegte Vorstellung vom Erhöhten als Spender des Geistes (vgl. Lk 21,15; 24,49; Apg 2,33: παρὰ τοῦ πατρὸς) verdrängt hier als Gemeindeüberlieferung die ursprünglichen Intentionen des Evangelisten (vgl. auch 20,22 als Teil der alten Passions- und Osterüberlieferung des Evangelisten). Die in Kap. 15f. selten gewordene Sendungs-terminologie hat fast schon stereotypen Charakter: Joh 15,21; 16,5.

4.4 Der „Paraklet“ als „Prophet“ Das Rätsel von Joh 16,13–15

Auch nach Joh 16,8 ist es der „Geist-Paraklet“, der auf die Erde „kommt“ – „gesandt“ von Jesus, der hierzu aber erst „gegangen“ sein muss (Joh 16,7).²³⁴ Als in den Himmel Erhöhter ist er für die Seinen wie für die Welt „unsichtbar“²³⁵: „Ihr seht mich nicht mehr“, heißt es Joh 16,10, und nach 16,22 werden sie ihn zwar an Ostern „sehen“, aber ein (Wieder-)Kommen ist das – entgegen der Basisrede – nicht.

Auf Erden vertreten lässt sich der Erhöhte durch den „Geist-Parakleten“, seinen himmlischen Boten, dessen Wirken Joh 16,8–15 zufolge zweiseitig ist – mit Blick auf die Welt (Joh 16,8–11) und mit Blick auf die Gemeinde (Joh 16,12–15). Jener gegenüber spielt er die forensische Rolle eines „Anwalts“ oder „Richters“, der die unheilvolle Wirklichkeit der „Welt“ „aufdeckt“; in der Gemeinde wirkt er wie ein Prophet, der „das Kommende“ kundtut. Weil das Joh 16,12f. zufolge über die Verkündigung Jesu inhaltlich hinausgeht und auch mehr und anderes ist als nur die Erinnerung an das, was jener selbst in seiner *irdischen* Wirksamkeit gesagt hat (vgl. Joh 14,26), bedarf seine „Prophetie“ besonderer Absicherung und Rechtfertigung. Sie erfährt sie durch Rückbindung an den *erhöhten* Jesus, der der Auftraggeber des „Parakleten“ ist, wobei nachdrücklich behauptet wird, dass dieser nichts anderes kundtun wird als das, was jener ihm aufträgt. Seine Legitimierung ist also christologischer Natur, aber doch derart, dass sie nicht ausweisbar ist.

Wenn wir auf den dritten „Parakletspruch“ am Ende der zweiten Abschiedsrede zurückblicken, dann war es dort so, dass mit Hilfe der Rede vom „Geist-Parakleten“ das Zeugnis der ersten Jünger Jesu legitimiert werden sollte, wohingegen der Rekurs auf den „Geist-Parakleten“ an sich unproblematisch schien. Hier, im letzten „Parakletspruch“, stellt sich die Situation umgekehrt dar: Angesichts der vom Text selbst herausgestellten Neuartigkeit der Verkündigung des „Geist-Parakleten“ bedarf *sie* jetzt der Legitimation. Da sie auf den „unsichtbaren“ erhöhten Jesus rekurriert, bleibt sie letztlich unausweisbar.

²³⁴ WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 119: „Es schimmert hier etwas durch von der Folge zweier Reiche oder zweier Weltalter: das Reich Christi geht zu Ende, damit das Reich des Parakleten kommen kann“. Hat hier Joachim von Fiore (vgl. unten Anm. 317) dem Exegeten des 20. Jahrhunderts die Feder geführt?

²³⁵ Vgl. oben in Anm. 76 das Zitat von R. Bultmann!

Beim „Parakletspruch“ am Ende der zweiten Abschiedsrede kam schon die Vermutung auf, dass es bei der Legitimierung des Zeugnisses der ersten Jünger durch den „Parakleten“ im Klartext um das Evangelienbuch selbst geht – dieses jetzt als Niederschlag des Zeugnisses eben der Jünger, die „von Anfang an mit Jesus waren“. Eine analoge Vermutung drängt sich auch beim letzten „Parakletspruch“ auf.

Zunächst ist aber im Anschluss an A. Kragerud zu bedenken, ob nicht der „Paraklet“ „die kommenden Dinge“ auf die Weise „kundtut“, dass er sich Lehrer und Propheten, die von ihm inspiriert sind, als Sprachrohr bedient.²³⁶ Das würde zu der Beobachtung passen, dass das Moment der „Interiorität“ des Geistes, das ja alle Christen betrifft, in der dritten Rede zugunsten der „prophetischen“ Tätigkeit des „Parakleten“ zurücktritt.²³⁷ Dass er „in die ganze Wahrheit einführt“, zielt Joh 16,13–15 zufolge zwar auf alle – die „Jünger“ bzw. die ganze hörende Gemeinde –, doch scheint der Spruch mit dem Wirken einzelner Lehrer oder auch Propheten in der Gemeinde zu rechnen, die der „Paraklet“ für sein Leiten und Führen der Gemeinde einsetzt.

Unter der Voraussetzung, dass es bei den „zukünftigen Dingen“ von Joh 16,13g tatsächlich um eschatologische Inhalte, die „Auferstehung der Toten“ und das postmortale „Gericht“, geht, welche erst der „Paraklet“ nach Ostern kundtun wird,²³⁸ bleibt aber – wie oben in Kapitel 1.2.3 schon angedeutet – der Anstoß, dass der johanneische Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit von beidem selbst schon gesprochen hat (Joh 5,29; 6,39.40.44; 12,48). Allerdings hat er das nur beiläufig getan, und wer die Stellen genauer analysiert, wird feststellen, dass diese punktuellen Ausblicke auf den „letzten Tag“ der Geschichte im Gesamt der johanneischen

²³⁶ KRAGERUD, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959, 91f., weist auf die „Korrespondenz“ zwischen Paraklet und (frühchristlichem) „Prophetentum“ hin, indem er „die prophetische Komponente in der Parakletgestalt“ herausarbeitet; diese sieht er vor allem in dem Gedanken, „dass der Paraklet gleichsam die geschichtliche Offenbarung ergänzen soll (16:12), dass er [...] die Gläubigen in ‚alle‘ Wahrheit hineinführen soll (16:13) und dass er die Zukunft entschleiern soll (16:13), und das alles nicht aus sich selber, sondern indem er aus Christus schöpft (16:14) [...]“.

²³⁷ Vgl. oben in 4.1 Punkt (1)!

²³⁸ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 499, generalisiert deshalb die Wendung m. E. ungebührlich, wenn er erklärt, dass jetzt der Paraklet „quantifizierbare Lehre des Erhöhten“ präsentiert bzw. „kirchliche Offenbarungslehre“ in „geschichtlicher Fortentwicklung“ „sanktioniert“ (vgl. hierzu auch unten Kap. 6.3 unter Punkt [2]).

Eschatologie Fremdkörper sind.²³⁹ Was den Hauptstrom des Buches angeht, so zeigt sich sein Autor überzeugt davon, dass schon im Auftreten Jesu, in seinem Wirken und Sterben „der letzte Tag“ da ist, das „Gericht“ sich über den „Herrscher dieser Welt“ in Jesu Tod vollzogen hat und eine „Parusie“ (im Unterschied zur sonstigen frühchristlichen Eschatologie, insoweit sie mit einer wirklichen Herabkunft des Herrn auf diese Erde rechnet) nicht mehr zu erwarten ist. Wie schon R. Bultmann erkannt hat, sprechen gute Gründe dafür, dass die futurisch-eschatologischen Verse Nachträge von redaktioneller Hand sind, die freilich nicht, wie er dachte, den Zweck erfüllen, die futurische Dimension als solche in die präsentische Eschatologie des Evangelisten einzuzeichnen, sondern anthropologische Anliegen in Erinnerung rufen, die im *ursprünglichen* Konzept des Evangelisten noch nicht berücksichtigt waren: die Frage nach einer leiblichen Auferstehung und die nach einem sich auch ethisch [„Werke“] äußernden Glauben im Angesicht des „Gerichts“.

Wer vor diesem Hintergrund den fünften „Paraklet“-Spruch liest, kann zu der Annahme kommen, dass auch er wieder der pneumatologischen Legitimation eines literarischen Prozesses dient. Freilich würde das voraussetzen, dass die Leserschaft um die Vorgänge der Relecture und Réécriture des Buches wusste, ja selbst in sie involviert war. Wenn die redaktionelle Passage Joh 5,28f. eine zukünftige Auferstehung der Toten und ein Gericht nach den Werken ankündigt und Joh 6,39f. gleichfalls redaktionell von einem „letzten Tag“ dieser Weltzeit handelt, an dem Jesus die an ihn Glaubenden „erwecken“ wird (vgl. auch 6,44.54; 12,48), dann wären genau dies „die kommenden Dinge“ (τὰ ἐρχόμενα), die durch den Rekurs auf die Verkündigung des „Geist-Parakleten“ in Joh 16,13–15 in Erinnerung gebracht würden.

Dabei zeigt sich dann auch, dass die „Kundgabe“ dieser „zukünftigen Dinge“ durch den „Parakleten“, welche die „Jünger“ „in die ganze Wahrheit führt“, die Gemeinde stärken und in ihrer „Trauer“ aufrichten wird: Dass Jesus die an ihn Glaubenden „am letzten Tag erwecken wird“, ist Heilsbotschaft. Es ist mit dem Tod nicht alles aus, sondern die Gemeinschaft mit Jesus erfährt in der Erweckung der Leiber aus den Gräbern erst ihre vollendete Gestalt. Diese Zukunft erhellt jetzt schon die Gegenwart der Glaubenden.

²³⁹ Zum Folgenden vgl. THEOBALD, M., Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion, in: ders., Studien (s. Anm. 52) 534–573.

Trifft diese Erklärung des „Parakletspruchs“ zu, dann bedeutete dies auch, dass er beim Wirken des „Geist-Parakleten“ tatsächlich an Lehrer in der Gemeinde denkt, deren Verkündigung und Wirken er – bis hin zu ihrer literarischen Tätigkeit – durch pneumatologischen Rekurs legitimiert.²⁴⁰ Ähnlich wird schon die Basisrede der pneumatologischen Rechtfertigung des Evangeliums (ohne seine spätere redaktionelle Überarbeitung) gedient haben. Damit zeichnet sich in allen Varianten eine Konstante ab: Die Rede vom „Geist-Parakleten“ ist in keinem literarischen Stadium interesselos, sondern verfolgt durchweg legitimatorische Absichten, mit anderen Worten: Sie ist selbstreferentiell.

4.5 Die fünf „Parakletsprüche“ im Überblick – Thema mit Variationen

Die bisherigen Ausführungen lassen sich in dreifacher Hinsicht bündeln. Der erste Aspekt betrifft das „trinitarische“ Gefüge der Sprüche (1), der zweite die Rolle der „Jünger“ (2) und der dritte die legitimatorische Funktion der Sprüche mit Blick auf die johanneische Gemeinde und ihre literarische Produktion (3). Daraus ergeben sich schließlich Folgerungen zur Rezeption der Sprüche (4).

(1) Die fünf „Parakletsprüche“ gehören zu den Texten des Evangeliums, welche die „trinitarischen“ Bezüge zwischen *Gott*, *Jesus* und dem *Geist*

²⁴⁰ SCHNACKENBURG, *Gemeinde* (s. Anm. 46) 56–58 („Prophetie und Propheten“), meint, „dass die johanneische Gemeinde von ‚Propheten‘ in ihren Reihen nichts wusste und nichts wissen wollte. Offenbar ist ‚Prophetie‘ (weder in der Art der Apokalypse noch in der Art der in der Didache gekennzeichneten Propheten) nicht die Weise, in der sie das Wirken des Geistes erfuh“ (57). Seine drei Argumente: (1) Das Corpus Iohanneum vermeidet den Ausdruck „Propheten“; (2) nur die negative Redeweise von den „Pseudopropheten“ begegnet (1 Joh 4,1); (3) es sei gewagt, in Joh 16,13 eine „Zukunftsprophetie zu finden, wie sie etwa in der Johannes-Apokalypse vorliegt, oder sogar einen Hinweis auf dieses Buch zu vermuten“; nicht „apokalyptische Enthüllung“, sondern das je und je auf die Jünger „Zukommende“ sei gemeint. – Immerhin spricht kein Evangelium derart dezidiert von Jesus als „(dem) Propheten“ wie gerade Joh (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17). Und 1 Joh 4,1 zeigt zumindest die Möglichkeit einer eigenen positiven Verwendung der Begrifflichkeit, wobei es entscheidend ist, was man unter „Prophet“/„Prophetie“ versteht. Das dritte Argument überzeugt dann nicht, wenn man – wie hier vorgeschlagen – τὰ ἐρχόμενα beim Wort nimmt; τὰ ἐρχόμενα können freilich auch Gegenstand von „Lehre“ sein (vgl. Joh 5,28f.), dann aber besonders autorisierte, geist-geleitete; vgl. auch unten Anm. 312.

am eindringlichsten reflektieren.²⁴¹ Sie tun es nicht abstrakt, sondern streng bezogen auf Tod und „Auferstehung“ Jesu, also (in dogmatischer Terminologie gesprochen) nicht „innertrinitarisch“, sondern „heilsökonomisch“²⁴². Dabei wandelt sich die Perspektive von der Basisrede hin zur zweiten und dritten Rede: Mit der Basisrede tritt der Leser, der Erzählwelt des Buches entsprechend, in Jesu Abschiedsstunde ein, die den Blick auf seinen bevorstehenden Tod lenkt. Die zweite Rede nimmt dagegen verstärkt die österliche Perspektive ein, wohingegen die dritte – nun auf neuer Reflexionsstufe – noch einmal zum Standort der Basisrede zurückkehrt. Die Bezüge zwischen Jesus, seinem Vater und dem Geist unterliegen dabei gleichfalls einem Wandel.

(a) Bemerkenswert ist die *Theozentrik* der Basisrede, die nicht nur den Botenweg Jesu auf Erden, sondern auch die Gegenwart des „Geistes“ bestimmt: Jesus ist ganz auf den Vater hin ausgerichtet, er bittet ihn, er möge an Ostern den Geist spenden (Joh 14,16). Wie Jesu Worte nichts anderes sind als die Worte dessen, der ihn gesandt hat (Joh 14,24), so gilt auch vom „heiligen Geist“, dass der Vater ihn „sendet“ (Joh 14,26).²⁴³ Alles läuft auf diesen zu: „Der Vater ist größer“ als der Sohn (Joh 14,28).

In den beiden nachfolgenden Reden verschiebt sich das Tableau: Jetzt steht der erhöhte Jesus in großer Hoheit *neben* dem Vater. Die Freundschaftsmetaphorik bestimmt das Bild: „Alles, was der Vater hat, das ist mein“ (Joh 16,15a; vgl. auch 15,15e). Und gegen Ende der Abschiedsreden, in Joh 16,27, versichert Jesus den Seinen, dass seine Freundschaft zu ihnen sich zur unmittelbaren Gottesfreundschaft für sie erweitern wird.²⁴⁴ Es heißt zwar, dass der Geist „vom Vater ausgeht“, aber jetzt ist es der Sohn, der ihn „sendet“ (Joh 15,26; 16,7). Die Eigenständigkeit, in welcher der Erhöhte als Inspirationsquelle für den „Geist-Parakleten“ an der Seite des Vaters steht (Joh 16,13–15), überrascht.

²⁴¹ Weil die Bezüge zwischen diesen drei „Größen“ ihnen nicht *äußerlich* sind, sondern sie jeweils selbst konstituieren, reicht ihre Qualifizierung als „triadisch“ nicht aus; der Terminus „trinitarisch“ wird darüber hinaus hier aber noch ganz unspezifisch benutzt; zur Thematik insgesamt vgl. THEOBALD, M., Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: ders., Studien (s. Anm. 52) 348–388.

²⁴² Vgl. bereits WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 127) 135: „Die johann. Trinität ist [...] wesentlich ökonomisch orientiert, und ihre Voraussetzung ist – das ist wichtig – das Zurücktreten des Parusiegläubens und das Fehlen der Erfahrung von einer mystischen Einwohnung Christi selbst“.

²⁴³ Der Relativsatz ὃ πέμπει ὁ πατήρ V. 26 nimmt bewusst V. 24 τοῦ πέμψαντός με πατρός auf.

²⁴⁴ Vgl. oben Kap. 1.2.4!

(b) Die Basisrede betont die *Immanenz* von Vater und Sohn in den Glaubenden als Merkmal der nachösterlichen Situation; sie spricht vom „Kommen“ Jesu zu den Seinen und davon, dass Vater und Sohn in ihnen Wohnung nehmen (Joh 14,23). Ihre „Liebe“ zu den Jüngern, die diese mit ihrer „Liebe“ beantworten (Joh 14,21.23), ist dabei die inhaltliche Füllung jener Immanenz-Erfahrung. Ihr entspricht, dass der zweite Aspekt in der dialektischen Rede vom „Geist-Parakleten“ („Person“/„innerliche Kraft“) in den Vordergrund tritt: Der Geist ist die produktive Kraft der Jesus-Erinnerung, die sein Wort im Verstehensprozess in die Gegenwart holt.

Die „Parakletsprüche“ der zweiten und dritten Rede setzen neue Akzente: Jesus ist jetzt der *Erhöhte* an der Seite des Vaters, der „Paraklet“ sein Bote auf Erden. Jesu Gegenwart auf Erden ist vielfach *vermittelt*: durch die „gegenseitige Liebe“ in der Gemeinde, durch welche die Wirklichkeit der sich hingebenden Liebe Jesu erfahrbar wird (Joh 15,12f.); durch das Zeugnis der ersten Jünger, das weiter wirkt (Joh 15,26f.); durch die „Prophetie“ des „Parakleten“ (Joh 16,13). Der Aufbruch in die *Unmittelbarkeit* österlicher Erfahrung ist immer wieder möglich – im Umschlag von der Trauer über die Abwesenheit Jesu in das Geschenk der Freude über seine Gegenwart (Joh 16,20.22). Aber er selbst ist noch nicht da; von seinem Kommen zu den Seinen in solch österlicher Erfahrung der Freude kann nicht die Rede sein. Es gibt noch τὰ ἐρχόμενα, die kommenden Geschehnisse, wirkliche Zukunft.

(2) Dass die „trinitarische“ Rede der Abschiedsreden nicht abgehoben von den Menschen ist, dürfte hinreichend deutlich sein, sollte mit Blick auf die in den Reden gleichfalls sich verändernde *Erzählfigur der „Jünger“* aber eigens entfaltet werden. In Joh 14 vertritt ihre Gruppe alle Glaubenden, das heißt die nachösterliche Gemeinde bzw. die, welche das Buch in der gottesdienstlichen Versammlung hören oder lesen. Vater und Sohn nehmen Wohnung in ihnen kraft des Geistes. Ihre „Liebe“ bekommt ihren irdischen Ort und wird erfahrbar.

Im „Parakletspruch“ der zweiten Rede tritt die „Erzählfigur“ der „Jünger“ den Lesern des Buches *gegenüber*, denn jetzt stehen sie für die ersten Zeugen, deren Zeugnis von dem des „Geist-Parakleten“ umfassen wird. Die Konsequenz daraus müsste lauten: Die Hineinnahme der Glaubenden in das „trinitarische“ Geheimnis geschieht im Gehorsam ihrem Zeugnis gegenüber.

Beim letzten „Parakletspruch“ möchte man bei den „Jüngern“, die jetzt noch nicht alles tragen können, aber nach Ostern vom „Geist-Parakleten“ in alle Wahrheit geführt werden, wieder an die ganze Gemeinde denken. Sie ist die Empfängerin einer innovativen „Verkündigung“ des „Geist-Parakleten“ (Joh 16,13–15: ἀναγγελεῖ), die über die ursprüngliche Jesus-Offenbarung hinausreicht. Die „Kundgabe“ oder „Prophetie“ des „Kommanden“ durch den „Parakleten“ schließt das Wirken von Lehrern in den johanneischen Gemeinden ein.

(3) Erst unter Berücksichtigung des ganzen Corpus Iohanneum lässt sich die Annahme plausibel machen, dass die Äußerungen zum „Geist-Parakleten“ nicht frei im Raum schweben, sondern anzubinden sind an die in der johanneischen Gemeinde stattgehabten Erkenntnisprozesse, die sich auch literarisch niedergeschlagen haben. Mit anderen Worten: *Die „Parakletsprüche“ besitzen Legitimationsfunktion.*²⁴⁵ Dabei werden – entsprechend der sukzessiven Erweiterung der Basis-Abschiedsrede durch weitere literarische Schichten – *unterschiedliche* Legitimationsmuster erkennbar.

(a) Die beiden „Sprüche“ der Basis-Rede mit ihrer „Theorie“ von der geistgewirkten nachösterlichen Jesus-„Erinnerung“ (Joh 14,26) haben, wie oben ausgeführt, ihren Bezugspunkt in der Gemeinde als ganzer; *sie* ist es, die sich von der Erzählfigur der „Jünger“ mitvertreten wissen darf.

Nun hat ihre Jesus-„Erinnerung“ aber auch eine konkrete Form, und die kann nur das *Evangelium* selbst als deren literarischer Niederschlag sein.²⁴⁶ So ist das Evangelium seinem ursprünglichen Selbstverständnis nach auch nicht das Werk eines Einzelnen, sondern „Gemeindebuch“. Der

²⁴⁵ Schon SASSE, Paraklet (s. Anm. 2) 273, postulierte im Anschluss an W. Heitmüller (1907) einen „Zusammenhang zwischen den Parakletverheißungen und der Entstehung des vierten Evangeliums“. „Vielleicht ist das Johannesevangelium selbst die Botschaft des Parakleten, die hier angekündigt wird!“ Und zu Joh 16,12f. erklärt er: „Es wird der Fall gesetzt, dass einmal die Verkündigung Jesu fortgesetzt wird, dass in seinem Namen und Auftrag Dinge mit dem Anspruch auf Wahrheit verkündet werden, die er bei seinen Lebzeiten nicht ausgesprochen hat. Dieser Fall ist eingetreten im Johannesevangelium. Es enthält ja in der Tat eine andere μαρτυρία von Jesus als die μαρτυρία der Augenzeugen, die in den synoptischen Evangelien niedergelegt ist: eben die des Parakleten“. Daraus ergibt sich ihm dann auch (ebd. 275), „dass sich hinter der rätselhaften Gestalt des Parakleten eine prophetische Persönlichkeit verbirgt: der große unbekannte Christusprophet, auf den das Johannesevangelium zurückgeht“.

²⁴⁶ Vgl. bereits WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 117 (mit Hinweis auf A. Loisy), dem zufolge hier gesagt sei, „dass diese Niederschrift [der „johanneischen Christusreden“] absolut vollständig und dass sie, weil vom Geiste geleitet, absolut zuverlässig ist“.

„Parakletspruch“ Joh 14,25f. dient, so gesehen, seiner Legitimation, derer es mit seiner innovativen Jesus-Darstellung, die aus der spezifischen Glaubenserfahrung der johanneischen Christen erwachsen ist, auch bedarf.

(b) Der „dritte“ Parakletspruch Joh 15,26f. ist auf dem Weg zu einer besonderen Geist-Qualifikation der *Erstzeugen*, ohne dass ein direkter Bezug zum sonstigen Corpus Iohanneum hergestellt wird. Denkbar wäre ein solcher zu den Eröffnungstexten der beiden wichtigsten Schriften im Corpus, zu Joh 1,14b.c und 1 Joh 1,1–4, wo jeweils ein „Wir“ sein Jesus-Zeugnis ablegt und die Hörer und Leser einlädt, in es einzustimmen.²⁴⁷ Die Legitimationsfigur, die sich hier möglicherweise abzeichnet, ist die der *Augenzeugenschaft*.²⁴⁸ Eine Empfehlung des Buchs auf dieser Grundlage spricht Joh 15,26f. aber noch nicht aus.²⁴⁹

(c) Der letzte „Parakletspruch“ hat vielleicht die Erweiterung der präsentischen Eschatologie des Evangelisten durch die futurisch-eschatologischen Redaktionsnachträge im Blick, deren anthropologisches Interesse einerseits um die Erwartung einer leiblichen Auferstehung, andererseits um das ethische Thema *Glauben und Werke, Gericht nach den Werken* kreist. Hier findet die Arbeit theologischer Lehrer in der Gemeinde ihren Niederschlag.²⁵⁰

(4) Sind die literarischen und gemeindlichen Hintergründe der „Parakletsprüche“ damit im Prinzip zutreffend beschrieben, ergeben sich daraus natürlich auch Konsequenzen für die Beurteilung ihrer späteren Rezeption. Mit Blick auf die hier leitende Fragestellung ist der folgende Punkt entscheidend: Die Sprüche sträuben sich dagegen, als „Rätsel“ gelesen zu werden, das erst spätere Generationen lösen sollen.²⁵¹ Sie wollen

²⁴⁷ Die Unterschiede zu diesen Texten, insbesondere 1 Joh 1,1–4, sind aber nicht zu übersehen (vgl. oben Kap. 4.3).

²⁴⁸ So auch WINDISCH, Parakletsprüche (s. Anm. 129) 118.

²⁴⁹ Zur Erzählfigur des „Geliebten Jüngers“, die ganz gezielt vom Modell der Augenzeugenschaft her konzipiert ist und die zur letzten Redaktionsstufe des Buches gehört, vgl. unten Kap. 6.1.

²⁵⁰ Nur exegetischgeschichtliche Bedeutung hat die auch noch von SASSE, Paraklet (s. Anm. 2) 274, vertretene Meinung, die Rede von den „kommenden Dingen“ würde sich, weil die Johannesapokalypse zum Corpus Iohanneum gehöre, konkret auf dieses Buch beziehen.

²⁵¹ SPENGLER, Untergang (s. Anm. 2) 859, meint im Sinne späterer „Arkandisziplin“, „dass Johannes auf die Lehre vom Paraklet nur anspielt [...]. Der Eingeweihte verstand, was gemeint war, und der Ungläubige sollte es nicht wissen“. – Zur Frage, was „Rätsel“ im Johannesevangelium wirklich sind, vgl. zuletzt THATCHER, T., *The Riddles of Jesus in the Johannine Dialogues*, in: Fortna, R. T./ Thatcher, T. (Hg.), *Jesus in Johannine Tradition*, London 2001, 263–277.

auch nicht als angeblich in sich stehende „Prophetien“ aus ihren Kontexten herausgebrochen werden, so dass der von ihnen angekündigte „Nachfolger“ oder „Überbieter“ Jesu mit irgendeiner späteren prophetischen Gestalt der Religionsgeschichte, mag diese noch so hervorragend sein, identifiziert werden kann. Die rezeptionsgeschichtlichen Beobachtungen im Anschluss mögen zeigen, dass die frühe Kirche tatsächlich schon bald mit derartigen Versuchen konfrontiert war.

5 Die Rede vom „Geist-Parakleten“ als rezeptions- und kanongeschichtliches Problem Zur Rolle des Montanismus

K. Aland machte vor Jahren auf eine möglicherweise unterschiedliche Rezeption von Johannesevangelium und erstem Johannesbrief im 2. Jahrhundert aufmerksam. Er verband dies mit der alten These, dass das Evangelium „dem Abendland“ – gemeint ist Rom²⁵² – deswegen lange „verdächtig“ gewesen wäre, weil es in starkem Maße „von ketzerischen Bewegungen in Anspruch genommen“ worden sei.²⁵³ Tatsächlich erfreute sich das Vierte Evangelium bei Gnostikern wie Ptolemaeus und Herakleon – den ersten Kommentatoren des Buches – wie beim Syrer Tatian, der es zum Rahmen seiner Evangelienharmonie machte, größter Wertschätzung. Dass es von der Kirche im 2. Jahrhundert vor Irenäus insgesamt nur sehr zurückhaltend benutzt worden sei,²⁵⁴ weil es für eine gnostische Lektüre zumindest anfällig gewesen war – dieses Bild hat die Forschung der letzten Jahrzehnte aufgrund erneuter umfassender Analyse der Quellen korri-

²⁵² Im Anschluss an BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 210: „Verhören wir die Quellen ohne vorgefasste Meinung, so ist, scheint mir, dieses das Ergebnis: durch das kirchliche *Rom*, diesen Mittelpunkt der Rechtgläubigkeit, läuft bis fast an die Grenze des 2. Jahrhunderts ununterbrochen ein Strom der Zurückhaltung gegenüber dem Johannesevangelium, eine Stimmung, die sich in Schweigen und ausdrücklicher Ablehnung äußert“.

²⁵³ ALAND, *Bemerkungen* (s. Anm. 9) 141.

²⁵⁴ ALAND, ebd. 140f., nennt drei Befunde, deren Gewichtung und Bewertung im Einzelnen aber bis heute umstritten sind: (1) Die *Apostolischen Väter* bieten kein Zitat aus dem Johannesevangelium. – (2) Papias (KLAUCK, 1 Joh [s. Anm. 125] 17: „Die Datierungsvorschläge für Papias reichen von ca. 100/110 bis 140“; CH. E. HILL, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford 2004, 395, schlägt die Spanne zwischen 120 und 135 n. Chr. vor) erwähnt nicht das Johannesevangelium (auch nicht das des Lk), kennt aber den ersten Johannesbrief (vgl. EUSEBIUS, HE 3,39,17). – (3) *Ignatius von Antiochien* zitiert nicht aus dem Evangelium, aber einmal aus 1 Joh. – Was Punkt 2 betrifft, so bietet allerdings die mit Joh 1,40/21,2 partiell übereinstimmende Apostelliste des Papias (bei EUSEBIUS, HE 3,39,4) ein Indiz dafür, dass er Joh doch gekannt und (wegen seiner Anordnung des Evangelienstoffs) auch geschätzt haben wird; vgl. HILL, *Corpus* 386 (dort weitere Lit.; ebd. 386–388, identifiziert HILL den Abschnitt EUSEBIUS, HE 3,24,5–13, in dem es um das Problem der Evangelien-Anfänge geht, das durch die Divergenzen Joh und Synoptiker aufgeworfen wurde, als Paraphrase eines Papias-Textes); HENGEL, M., *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993, 80–95. – Zur Benutzung der Offb vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 30,1, außerdem HILL, *Corpus* 394f.

gieren können.²⁵⁵ Die Hinweise von K. Aland auf die vom Evangelium zu unterscheidende Rezeption des ersten Johannesbriefs im 2. Jahrhundert²⁵⁶ und die Bedeutung des Montanismus wie seiner Gegner bei diesen Vorgängen sind aber nach wie vor wegweisend. Weil sich der Montanismus in seiner Rede vom „Parakleten“ auf das Johannesevangelium gestützt habe, sei dieses (mitsamt der Apokalypse) in bestimmten großkirchlichen Kreisen geächtet worden.²⁵⁷ „Dass 1 Joh nicht unter dieses Verdikt fällt, obwohl in 2,1 doch auch der Paraklet genannt wird, erklärt sich leicht“, stellt K. Aland fest; „hier ist eindeutig Christus als der Paraklet bezeichnet, also eine Inanspruchnahme durch den Montanismus ausgeschlossen, ja sogar ein Gegenargument gegen die Ansprüche der Montanisten gegeben“²⁵⁸. Diese Feststellung gibt uns Gelegenheit, einen kurzen Blick auf Montanus und den auf ihn sich berufenden Montanismus zu werfen.

²⁵⁵ Vgl. vor allem NAGEL, T., Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur (ABG 2), Leipzig 2000, der zeigen kann, dass „das JohEv um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. sowohl im Osten als auch im Westen rezipiert wurde, was einen zeitlichen Vorlauf seiner Verbreitung voraussetzt“ (475). Während „die Verwendung des JohEv in der christlichen vorirenäischen Literatur selten mit hoher Wortlautgenauigkeit und noch seltener unter nachdrücklichem Hinweis auf die Quelle erfolgt“ (477) – das einzige gekennzeichnete Zitat findet sich bei Theophilus von Antiochien –, bietet die von den Kirchenvätern zitierte christlich-agnostische Literatur in Bezug auf Häufigkeit, Wortlautgenauigkeit und Kennzeichnung des johanneischen Materials ein anderes Bild, was erklärlich wird, „wenn beachtet wird, dass die in einem Text vorfindlichen Rezeptionsformen in Zusammenhang stehen mit der literarischen Gattung, der der Text des Rezipienten zuzurechnen ist“; die Kirchenväter interessieren sich aber vor allem für exegetische Aufnahmen des Evangeliums. Eine Bestätigung hierfür sieht NAGEL in der Beobachtung, dass „die primär überlieferten gnostischen Schriften“, wie die in Nag Hammadi gefundenen, ein „Rezeptionsverhalten“ aufweisen, „das zu weiten Teilen dem der (von ihm) untersuchten christlichen Schriften vergleichbar ist“ (478); vgl. auch HENGEL, Frage (s. Anm. 254) partim; HILL, Corpus (s. Anm. 254), partim.

²⁵⁶ Die ältesten eindeutigen Bezüge auf 1 Joh sind: (a) Polyk 7,1: Bezug auf 1 Joh 4,2–3 (bzw. 2Joh 7) – ansonsten zeigt Polykarp (156 oder 167 Martyrertod) keine Spuren johanneischen Denkens. – (b) Justin, Dial. 123,9 (zwischen 150 und 160), spielt deutlich auf 1 Joh 3,1–2 an (KLAUCK, 1 Joh [s. Anm. 127] 17), aber das Evangelium kennt er wohl nicht; jedenfalls benutzt er es nicht. – (c) Papias. – Um 180 bringt Irenäus „ausführliche, wörtliche und kenntlich gemachte Zitate“ aus 1 Joh (KLAUCK, 1 Joh ebd.). Der CANON MURATORI (um 200) bezieht sich auf Joh + 1 Joh; zu Origenes vgl. EUSEBIUS, HE 6,25,10.

²⁵⁷ ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 141 meint die sog. „Aloger“; zu dieser ominösen Gruppe vgl. gegen Ende dieses Kapitels. – Die Textgeschichte von Joh 16,13 (vgl. oben Anm. 87 und 88) zeigt aber auch andere Reaktionen auf den Montanismus, nämlich Versuche, den letzten Parakletspruch gegen seine montanistische Auslegung zu immunisieren; vgl. auch unten Anm. 284.

²⁵⁸ ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 141.

Nun ist die Quellenlage zum Montanismus leider äußerst fragmentarisch.²⁵⁹ Als die prophetische Bewegung von der Großkirche ausgegrenzt, dann als Häresie gebrandmarkt und schließlich verfolgt und vernichtet wurde, ging man nicht nur gegen montanistische Kleriker vor und konfiszierte die Gebäude ihrer Gemeinden, sondern verbrannte auch ihre Bücher. Deshalb blieben – abgesehen von den montanistischen Traktaten des Tertullian, des bekanntesten Konvertiten zum Montanismus – aus der Anfangszeit der Bewegung, die sich später im Zuge ihrer Ausgrenzung selbst kirchliche Strukturen gab, nur spärliche, oft zusammenhangslose Fragmente übrig: „Orakel“ des Montanus und der beiden Prophetinnen in seinem Gefolge, Priszilla und Maximilla.²⁶⁰ Hinzu kommen Berichte von Zeugen, die einige Jahre nach dem Tod des Montanus verfasst wurden.²⁶¹ Die „Orakel“ (oder besser Prophetensprüche) haben Kirchenschriftsteller überliefert, die sie zugleich zu widerlegen trachteten. In manchen Fällen ist die Echtheit der zitierten Worte zweifelhaft.²⁶² Eine derartige Quellenlage²⁶³ erlaubt es nur sehr eingeschränkt, gesicherte Aussagen zur „Prophetie“ des Montanus und der Frauen in seinem Gefolge zu machen. Davon ist auch das Thema des „Parakleten“ betroffen.

Fest steht, dass Montanus in der Tradition des kleinasiatischen Chiliasmus das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt ankündigte und damit die Erwartung verband, dass das „neue Jerusalem“ von Offb 21 sich

²⁵⁹ HAHN/KLEIN, Prophetie (s. Anm. 4) 181–184, listen die unterschiedlichen Quellen übersichtlich auf. – MARKSCHIES zufolge wissen wir „herzlich wenig“ über den phrygischen Montanismus; wir kennen „von der kleinasiatischen ‚montanistischen Theologie‘ nicht einmal zwanzig Originalfragmente von jeweils wenig mehr als zwei bis drei Zeilen“: MARKSCHIES, C., Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus, in: JbAC 37 (1994) 7–28, 9.

²⁶⁰ Eine Zusammenstellung dieser „Orakel“ bei ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 143–148, sowie HEINE, R. E., The Montanist Oracles and Testimonia (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series 14), Macon GA 1989, 2–9. – MARKSCHIES, Pepuza (s. Anm. 259) 9: „ein zuverlässiger philologischer und theologischer Kommentar fehlt“; zu den Frauen vgl. DERS., Art. Maximilla, Priszilla, Quintilla, in: RGG⁴ V 934.

²⁶¹ HEINE, Oracles (s. Anm. 260) 12–105, bietet alle *Testimonia* aus dem 2. und 3. Jahrhundert ihrem Wortlaut nach.

²⁶² Vgl. die Auflistung der „questionable Oracles“ bei HEINE, ebd. 6–9.

²⁶³ Einen Überblick bietet HEINE, R. E., The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome, in: Studia Patristica Vol. XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987 (Edited by E. A. Livingstone), Leuven 1989, 9–100 (eine ausführlichere Fassung des Aufsatzes: HEINE, R. E., The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, in: The Second Century 6 [1987/88] 1–19) sowie HIRSCHMANN, V.-E., Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens (Hist. ES 179), Stuttgart 2005, 23–30.

auf die beiden phrygischen Städte Tymion und Pepouza – also auf den Landstrich, in dem er und die beiden genannten Prophetinnen wirkten – herabsenken werde.²⁶⁴ Er forderte seine Zuhörer auf, sich durch rigoroses Fasten, Askese, sexuelle Enthaltsamkeit, Buße und Bereitschaft zum Martyrium darauf vorzubereiten.

Kennzeichen seiner prophetischen Rede wie der von Priszilla und Maximilla waren wohl „Verzückung und Ekstase“²⁶⁵, ein Zustand, aus dem heraus sie ihre Logien bildeten – nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes bzw. in dem des sie inspirierenden Geistes. So sind einige ihrer Sprüche auch Ich-Worte Gottes bzw. Ich-bin-Worte (ἐγώ εἰμι), wie wir sie vom Vierten Evangelium, aber auch von der Offenbarung des Johannes her kennen.²⁶⁶ Einige Beispiele mögen das veranschaulichen:

²⁶⁴ EUSEBIUS, HE 5,18,2; EPIPHANIUS, Pan. haer. 49,1; vgl. LAMPE, P., Das Neue Jerusalem der Montanisten in Phrygien, in: Theißen, G. u. a. (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie (FS M. Küchler) (NTOA.StUNT 70), Göttingen 2009, 253. Er resümiert: „Montanisten hielten die eschatologische Erwartung eines himmlischen Jerusalems, das in Phrygien auf die Landstädte Pepouza und Tymion herabkommen würde, vom 2. bis mindestens ins 4. Jh. n. Chr. hinein lebendig und ließen sich von ihr zu Wallfahrten nach Pepouza locken“. Zu der von ihm und seinem Grabungsteam jüngst vorgenommenen Lokalisierung von Pepouza und Tymion in der Nähe der türkischen Provinzhauptstadt Uşak vgl. auch DERS., Die montanistischen Tymion und Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift, in: ZAC 7 (2005) 498–512; DERS./TABBERNEE, W., Pepouza and Thymion. The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate, Berlin 2007; kritisch noch MARKSCHIES, Pepouza (s. Anm. 259) 14: „Die gewöhnliche Ansicht, die Bewegung habe bei ‚Pepouza und Tymion das Herabsteigen des himmlischen Jerusalem und des 1000jährigen Reiches erwartet‘ [K. Aland], systematisiert und interpretiert einen disparaten literarischen Befund“.

²⁶⁵ So der *Anonymus* bei EUSEBIUS, HE 5,16,7, über Montanus, der „von Geistern beeinflusst, plötzlich in Verzückung und Ekstase geraten sei, so dass er anfing, Laute auszustößen und seltsame Dinge zu reden und in einer Weise zu prophezeien, die offenkundig der Überlieferung und der überkommenen Lehre der Kirche widersprach (παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος)“; HIRSCHMANN, Secta (s. Anm. 263) 52, kommentiert: „Dem Leser wird klar, dass der anonyme Autor deutlich die christliche, traditionsgemäße Prophetie von der phrygischen Gruppe distanzieren will“; vgl. NASRALLAH, L., An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity, Harvard 2003.

²⁶⁶ Allerdings gibt es nirgends Bezüge zu den Ich-bin-Worten des Corpus Iohanneum, aber ihre Form lebt weiter; PAULSEN, Bedeutung (s. Anm. 7) (1978) 319 Anm. 60: „Eine form- und traditionsgeschichtliche Analyse der montanistischen Worte ist noch immer ein Desiderat der Forschung“. Knappe Hinweise bietet AUNE, Prophecy (s. Anm. 1) 313–316.

„Ich, der Herr Gott, der Allmächtige,
wohnend im Menschen“
(bei EPIPHANIUS, Pan. haer. 48,11,1).

Oder:

„Weder ein Engel noch ein Gesandter,
sondern ich, der Herr, der Gott (und) Vater bin gekommen“
(bei EPIPHANIUS, Pan. haer. 48,11,9).

Verräterisch ist, wie Epiphanius diesen Spruch einführt: „Dann sagt dieses elende Menschlein (τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον) Montanus wieder“, womit er dessen angeblichen Größenwahn, sich mit dem Herrgott zu identifizieren, bloßstellen will. Doch er versteht (oder will) die Redeform nicht mehr (verstehen), die doch anzeigt, dass der Prophet sich hier (in der Ekstase) zum *Mund Gottes* macht. Zu den Ich-bin-Worten Jesu im Johannesevangelium – ursprünglich (nachösterliche) Worte im Mund von christlichen Propheten – stellt dies eine wichtige Analogie dar, die Licht auch auf die neutestamentliche Formgeschichte solcher Worte wirft.²⁶⁷

Ein anderer typischer Spruch lautet:

„Siehe (ἰδοῦ), der Mensch ist wie eine Lyra,
und ich (κἀγώ) fliege darüber wie ein Plektron;
der Mensch schläft,
und ich (κἀγώ) wecke ihn auf (γρηγορῶ)²⁶⁸.
Siehe (ἰδοῦ), der Herr ist es,
der die Herzen der Menschen außer sich macht (ὁ ἐξίστάνων)²⁶⁹
und den Menschen ein Herz gibt“
(bei EPIPHANIUS, Pan. haer. 48,4,1)²⁷⁰.

²⁶⁷ Vgl. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 22) 329–333; auch HAHN/KLEIN, Prophetie (s. Anm. 4) 189.

²⁶⁸ Zu diesem zweiten Zweizeiler vgl. Eph 5,14: „Wach auf, der du schläfst (ἐγερε ὁ καθεύδων), und steh auf von den Toten, so wird Christus über dir aufleuchten“.

²⁶⁹ EURIPIDES, Bac 850; vgl. auch Paulus in 2Kor 5,13: „Denn wenn wir außer uns waren (ἐξέστημεν), dann für Gott, wenn wir aber besonnen sind (σωφρονούμεν), dann für euch“.

²⁷⁰ Kolometrisch geschrieben, zeigt das „Orakel“ eine kunstvolle Form (2+2+1/2): Dem Bild vom Menschen als einer vom Geist Gottes gespielten Lyra tritt interpretierend das von dem aus seinem Schlaf geweckten Menschen zur Seite; spricht in den beiden ersten Doppelzeilern der göttliche Geist selbst (ἐγώ), so wird seine Rede im dritten Teil besprochen.

Im „Dialog eines Montanisten mit einem Rechtgläubigen“ (Anfang 4. Jahrhundert)²⁷¹ wird folgendes Wort des Montanus überliefert:

„Ich bin (ἐγώ εἰμι) der Vater
und ich bin (ἐγώ εἰμι) der Sohn
und ich (ἐγώ) der Paraklet (ὁ παράκλητος)“²⁷².

K. Aland und R. E. Heine führen den Spruch unter der Rubrik der „zweifelhaften Orakel“ auf. Tatsächlich ist er „an einen häresiologischen Kontext der trinitarischen Debatte des 3./4. Jh.“ gebunden, in den er „wie maßgeschneidert hinein[passt]“²⁷³. Damit fällt aber der einzige Beleg für eine Verwendung des Terminus „Paraklet“ durch Montanus aus.

Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: Der johanneische Terminus begegnet zwar in keinem einzigen der als echt eingestuften „Orakel“, dafür aber in Sprucheinleitungen²⁷⁴ oder Metatexten. In den Quellen etwa, die Eusebius zitiert, fehlt der Terminus, in seinen kommentierenden Bemerkungen aber benutzt er ihn. So nennt er die Anhänger des Montanus Menschen, die „gleich giftigen Schlangen in Asien und Phrygien umherschlichen und Montanus als *Parakleten* und seine Anhängerinnen Priscilla und Maximilla als die Prophetinnen des Montanus priesen“²⁷⁵. K. Aland erklärt die „Intensität der Enderwartung“ des Montanus damit, „dass

²⁷¹ HEINE, Oracles (s. Anm. 260) 112–127, bietet den ungekürzten griechischen Text samt englischer Übersetzung (nach FICKER, G., Wiederlegung eines Montanisten, in: ZKG 26 [1905] 445–463).

²⁷² Vgl. HEINE, Oracles (s. Anm. 260) 6f. (Nr. 15).116; der Spruch auch bei DIDYMUS, Trin. III 41,1, der aber vom „Dialog“ literarisch abhängig sein dürfte; vgl. NAGEL, Rezeption (s. Anm. 255) 260 mit Anm. 779. – Der „Dialog“ bietet an zwei anderen Stellen eine Form des Spruchs mit „heiliger Geist“ statt „der Paraklet“ (vgl. HEINE, Oracles [s. Anm. 260] 6f.120.122), doch schlägt sich hier wohl die Terminologie des „rechtgläubigen“ Theologen nieder.

²⁷³ So NAGEL, Rezeption (s. Anm. 255) 261f., mit einem detaillierten Nachweis vom Kontext des „Dialogs“ her. „Seine [sc. des Spruchs] Entstehung passt bestens in die Zeit seines Auftauchens in der Literatur“.

²⁷⁴ So in den Nr. 9 und 14 der Liste bei HEINE, Oracles (s. Anm. 260) 4.6; vgl. auch die nächste Anm.

²⁷⁵ EUSEBIUS, HE 5,14 (man beachte, dass die Anhänger des Montanus ihn mit dem Parakleten identifizieren); vgl. auch TERTULLIAN, De pudic. 21,7, wo er ein Wort der montanistischen Propheten so einführt: „ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: ‚Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant‘“. TH. BAUMEISTER, Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian, in: RQ 101 (2006) 157–172, 160, nimmt an, dass „die theologische Zurückführung menschlicher Aussagen auf das Wirken des Gottesgeistes oder des Parakleten aus dem Johannesevangelium eher Werk des zitierenden Schriftstellers“ ist, „der auch sonst weniger an den phrygischen Ursprüngen der Neuen Prophetie interessiert war“.

Montanus als Paraklet oder der Paraklet in Montanus auf die Erde gekommen sei“²⁷⁶, wobei er anmerkt, dass die „zahlreiche[n] Belegstellen“ für diese Identifikation anzuführen „sich wohl erübrigt“²⁷⁷. Die heute gängigen Handbücher und Lexikonartikel sind vorsichtiger, wenn sie formulieren, Montanus habe sich als „Werkzeug des Parakleten“²⁷⁸ bzw. als sein „Sprachrohr“ verstanden²⁷⁹. Die überlieferten Sprüche mahnen aber überhaupt zur Vorsicht bei der Behauptung, Montanus könne den Terminus selbst im Mund geführt haben.²⁸⁰

Zutreffend ist in jedem Fall, dass Montanus sich nicht als „irgendein Geistbegabter“ verstand, sondern den Heiligen Geist für sich und seine Bewegung „exklusiv“ beanspruchte.²⁸¹ Darauf deutet auch der folgende von Epiphanius der Maximilla zugeschriebene Ausspruch hin: „Nach mir wird es keine(n) Prophet(e)i(n) mehr geben, sondern das Ende (συντέλεια) (wird da sein)“²⁸². Die Verknüpfung des sich in solchen Sprüchen äußern-

²⁷⁶ ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 125; er fährt fort: „Die Zeiten des Parakleten sind eben die allerletzten. Die höchste Offenbarungsstufe ist erreicht, die Welt neigt sich ihrem Ende zu [...], dem Ende, das den Triumph der Montanisten als der wahren Christen bringen sollte, die dann die verdiente reiche Belohnung finden würden für alle Mühsal, die sie hier auf Erden erduldet hatten“.

²⁷⁷ ALAND, ebd. 125 Anm. 135. – 131: „Die Beziehung zum Johannesevangelium liegt auch auf der Hand. Sie ist allein schon darin gegeben, dass Montanus sich als Paraklet bezeichnet. Wo in den Quellen die Aufgabe des Paraklet geschildert wird, wird stets das Johannesevangelium zitiert und auf johanneische Formeln zurückgegriffen“.

²⁷⁸ So FRENZ, W. H. C., Art. Montanismus, in: TRE 23, 271–279, 273.

²⁷⁹ So HAUSAMMANN, S., Schriftsteller I (s. Anm. 4) 95f. – NAGEL, Rezeption (s. Anm. 255) 261, zitiert SCHEPELERN, W., der schon 1929 erklärte, dass der frühe Montanismus „zwischen dem Geist und seinen Werkzeugen scharf unterschied“ (Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1929); vgl. jetzt auch HAHN/KLEIN, Prophetie (s. Anm. 4) 187: „Ob Montanus sich selbst als der verheißene Paraklet angesehen hat, wie behauptet wurde, ist nicht eindeutig“.

²⁸⁰ HEINE, Gospel (s. Anm. 263) 95: „The earliest sources that discuss the beginnings of the movement in Phrygia give no indication that the Montanists appealed to the Paraclete passages, or the Gospel of John in general“; ebd. 97 auch zu Eusebius und Epiphanius. Der früheste Gebrauch der johanneischen Paraklet-Stellen findet sich in den montanistischen Traktaten des Tertullian, der die montanistische Prophetie des Öfteren mit dem Parakleten in Verbindung bringt: vgl. die Belege bei ZAHN, T., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Bd. I, Leipzig 1888, 17 Anm. 3; MARKSCHIES, Art. Montanismus (s. Anm. 4) 1472f. schließt sich HEINE an.

²⁸¹ HAUSAMMANN, Schriftsteller I (s. Anm. 4) 96f.: Als „Ego-eimi-Worte“ („Ich-bin-Worte“) erheben die Orakel den Anspruch, „Montanus sei die über Jesus Christus hinausgehende, letztgültige Offenbarung der göttlichen Trinität“.

²⁸² Bei HEINE, Oracles (s. Anm. 260) 2 (EPIPHANIUS, Pan. haer. 48,2.4). Allerdings ist dieser Spruch zunächst einmal Ausdruck akuter Naherwartung, vgl. die Diskussion bei BAUMEISTER, TH., Die prophetische Bewegung des Montanismus als Minderheit im Christentum, in: Herz, P./ Kobes, J. (Hg.), Ethnische und religiöse Minderheiten in

den Anspruchs mit dem johanneischen „Parakleten“ dürfte indes nicht schon auf Montanus selbst zurückgehen, sondern wird aus einer Phase stammen, in der die Montanisten mit ihrer „neuen Prophetie“ zunehmend auf Widerstand stießen und sich verteidigen mussten.

R. E. Heine vertritt die These, dass dies zuerst in Rom geschah, und verweist auf eine dort gegen Ende des 2. Jahrhunderts nachweisbare feindliche Stimmung gegenüber Behauptungen „neuer Offenbarung“, die über die anerkannten apostolischen Zeugnisse hinausreichen würde.²⁸³ Um in einer solchen Situation Gehör zu finden, mussten die Montanisten die von ihnen behauptete Gültigkeit von „post-apostolischer Prophetie“ begründen. Sie taten es, indem sie auf die „Paraklet“-Passagen des Johannesevangeliums verwiesen, deren semantische Offenheit sie zu ihrer Auslegung direkt einlud. „On the basis of these same passages, primarily John 16:12–13, they could also [...] claim that what was revealed by the Paraclete through their prophets superseded what Christ had revealed in the Gospel“²⁸⁴. Zwei montanistische Gruppierungen, die behaupteten, die Apostel hätten den Heiligen Geist, die montanistischen Propheten aber den „Parakleten“, sind belegt: die Gefolgsleute des Proclus und die des Aeschinus²⁸⁵, wobei Eusebius Proclus ausdrücklich mit Rom verbindet (HE VI 20,3). Von Rom aus verbreitete sich die Idee der Verknüpfung der montanistischen „neuen Prophetie“ mit dem johanneischen „Parakleten“²⁸⁶ dann einerseits nach Nordafrika (Tertullian), andererseits nach Gallien.

In diesem Kontext ist der von Eusebius (HE 5,1–3) überlieferte Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne an die „Brüder in Asien und Phrygien“ zu den jüngst in ihren Gemeinden zu beklagenden Martyrien (177 n. Chr.) interessant. Über einen gewissen Vettius Epagathus, der die angeklagten Christen vor dem Statthalter verteidigen wollte, heißt es dort:

Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 2), Wiesbaden 1998, 99–112, 105f.

²⁸³ Vgl. die Belege für diese These unten in Kap. 6.3, Punkt (1).

²⁸⁴ HEINE, Gospel (s. Anm. 263) 100; DERS., Role (s. Anm. 263) 13: Die frühesten Belege dafür, dass die Montanisten die Paraklet-Passagen heranzogen, finden sich bei PSEUDO-TERTULLIAN und HIPPOLYT, Ref. 7.

²⁸⁵ Sie behaupteten, dass der „Paraklet“ mehr offenbare als Christus im Evangelium – ein Anspruch auf neue, zusätzliche Offenbarung (bei HIPPOLYT, Ref. 8,19); vgl. HEINE, Gospel (s. Anm. 263) 99f.; DERS., Role (s. Anm. 263) 13.

²⁸⁶ Ihr Ursprung ist also eher schriftgelehrter Natur und auch von daher ein sekundäres Phänomen.

„Die Leute, welche um den Richterstuhl versammelt waren, schrien ihn, den angesehenen Mann, nieder, und der Statthalter duldete seine gerechte Forderung nicht, sondern fragte ihn nur, ob auch er Christ sei. Da er die Frage mit lauter Stimme bejahte, wurde auch er in die erwählte Schar der Märtyrer aufgenommen, er, der *Beistand der Christen* hieß (παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας), *ja den Parakleten in sich habend* (ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ)²⁸⁷, den Geist des Zacharias, was er durch die Fülle der Liebe (διὰ πληρώματος τῆς ἀγάπης) zu erkennen gab, gerne bereit, für die Verteidigung der Brüder (ὕπερ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας) sogar das eigene Leben einzusetzen (καὶ τὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ψυχὴν)²⁸⁸; denn er war und ist ein echter Jünger Christi, der dem Lamm folgt, wohin es geht (ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ)²⁸⁹“ (V 10).

In seinem weiteren Verlauf bietet der Brief verschiedene Hinweise darauf, dass es in den gallischen Städten an der Rhone montanistische Sympathisanten gab.²⁹⁰ Deshalb ist anzunehmen, dass auch der hier lobend erwähnte Vettius Epagathus zu diesen Kreisen gehörte, obwohl der Text das nicht ausdrücklich sagt. Aber der Hinweis auf den „Parakleten“ dürfte deutlich genug sein: Dieser Christ ist nicht nur in Person „Paraklet“ – Beistand für andere vor Gericht –, sondern, was viel mehr ist, er hat den „Parakleten“ „in sich“. Das heißt, er wird in seinem Tun und Reden von ihm gelenkt und versteht sich von ihm her. Das ist montanistische Traditi-

²⁸⁷ Die Übersetzung von P. Haeuser (durchgesehen von H. A. Gärtner) verschleiert die wahre Bedeutung dieser Wendungen: „er, der Tröster der Christen, der den Tröster, den Geist des Zacharias in sich hatte [...]“ (EUSEBIUS VON CAESAREA, Kirchengeschichte, München ²1981, 235); da es sich hier um einen Rechtskontext handelt – Vettius Epagathus will die Christen vor dem Statthalter *verteidigen* – ist παράκλητος mit „Beistand“ zu übersetzen, nicht mit „Tröster“.

²⁸⁸ 1 Joh 3,16.

²⁸⁹ Apk 14,4. – Interessant, dass die Anspielungen alle aus dem traditionellen Corpus Iohanneum stammen.

²⁹⁰ HIRSCHMANN, *Secta* (s. Anm. 263) 29, verweist (1) auf V 1, 49, wo ein aus Phrygien stammender Arzt mit Namen Alexander erwähnt wird, der „fast überall wegen seiner Liebe zu Gott und seiner Offenheit im Reden bekannt war; er besaß nämlich apostolische Gaben. Da er die Christen durch Zuwinken zum Bekenntnis ermunterte, kam er denen, die den Richterstuhl umstanden, wie eine gebärende Mutter vor“. Martyriumsbegeisterung galt als Kennzeichen der Montanisten (BAUMEISTER, *Martyriumssprüche* [s. Anm. 275] 172, warnt allerdings vor einem „Pauschalurteil“). (2) verweist sie auf den Zusammenhang, der am Ende des Briefs zwischen einem der Märtyrer, Alcibiades, bzw. seinen Anhängern und denen des Montanus in Phrygien hergestellt wird (V 3,4). All dies deutet nach ihr auf „die Akzeptanz zumindest der gallischen Montanisten“ hin, wofür sie auch noch Irenäus, der während der Christenprozesse in Lyon Presbyter war, als Zeugen anführen kann (ebd.).

on, die hier in aktualisierter Gestalt begegnet, ohne heterodox zu wirken.²⁹¹

Der Widerstand gegen neue Offenbarungen war zwiespältig. Er konnte zu vertiefter Besinnung auf die grundlegende Bedeutung der apostolischen Zeugnisse führen und deren Kanonisierung vorantreiben, konnte aber auch zu Reaktionen führen, die das Kind gleich mit dem Bade ausschütteten. So gab es Leute, die nicht der Johannesexegese der Montanisten als solcher widersprachen, sondern das Evangelium selbst nicht mehr gelten lassen wollten, weil sie dessen Ankündigung des „Parakleten“ tatsächlich für dubios und gefährlich hielten.²⁹² Darauf reagiert wiederum Irenäus, dem Teile der Forschung Sympathien für den Montanismus nachsagen, und erklärt:

„Um das *Geschenk des Geistes* (donum spiritus) zurückzuweisen, der in den jüngsten Zeiten, weil Gott es so wollte, auf das Menschengeschlecht ausgegossen wurde (vgl. Apg 2,16f.; Joel 3,1), lassen andere die Gestalt des Evangeliums nach Johannes nicht gelten, in dem der Herr versprach, den *Parakleten* (paracletum) zu senden (vgl. Joh 15,26), aber zusammen mit dem Evangelium verwerfen sie auch den *prophetischen Geist* (propheticum spiritum).

Das sind weiß Gott unglückliche Leute. Sie behaupten, dass es (in der Kirche) *falsche Propheten* (pseudoprophetas) gibt, bestreiten daraufhin der Kirche aber (grundsätzlich und total) das *Charisma der Prophetie* (propheticam gratiam). Damit verhalten sie sich wie die, die sich wegen solcher (sc. Christen), die (bloß) aus Heuchelei (zur Gemeinde) kommen, sogar von der Gemeinschaft der Brüder fernhalten.

Man muss sich klarmachen, dass solche Leute auch den Apostel Paulus nicht akzeptieren. Im Brief an die Korinther hat er nämlich eingehend von den *prophetischen Gaben* (de prophetis charismatibus) gesprochen (vgl. 1Kor 14,1–40) und kennt Männer und Frauen in der Kirche, die prophetisch reden (prophetantes) (vgl. 1Kor 11,4f.). Mit alldem sündigen sie gegen Gottes Geist (spiritum dei) und verfallen der Sün-

²⁹¹ HIRSCHMANN, ebd. 28, notiert zur Stelle: „Der Paraklet war nach der Auffassung der orthodoxen Christen noch zu erwarten, während die Montanisten ihn bereits in der Welt glaubten“. Ersteres scheint mir aber so nicht zuzutreffen.

²⁹² Zur „Gegnerschaft gegen das JohEv“ vgl. zuletzt NAGEL, Rezeption (s. Anm. 253) 263–265; die klassische Arbeit hierzu ist die von BLUDAU, A., Die ersten Gegner der Johannesschriften (BSSt[F] 22/1–2), Freiburg 1925.

de, die nicht vergeben werden kann (vgl. Mk 3,28f. par.)“ (Adv.Haer. III 11,9).²⁹³

Möglicherweise handelt es sich bei den hier von Irenäus attackierten Anti-Montanisten um die sog. „Alogoi“, von denen später Epiphanius (Pan. haer. 51) spricht. In Reaktion auf die Montanisten hätten sie sowohl das Evangelium als auch die Offenbarung des Johannes verworfen und dem Ketzer Kerinth zugeschrieben (die Offb wohl wegen ihres Chiliasmus, der in Kleinasien große Wirkung zeigte, aber auch wegen der von ihr so hoch geschätzten „Prophetie“²⁹⁴). Sollte die Gruppe in Rom zu lokalisieren sein,²⁹⁵ könnte Irenäus ihr Gedankengut bei seinem Besuch in der Hauptstadt 177 n. Chr. kennengelernt haben.²⁹⁶

Nun kennen wir *einen* derartigen Johannesgegner namentlich, einen gewissen Gaius, der, ebenfalls in Rom beheimatet, laut Eusebius zur Zeit des Bischofs Zephyrinus einen Dialog gegen den schon erwähnten Montanisten Proclus geschrieben hat, in dem er – wie der Bischof von Cäsarea sagt – „die Gegner wegen ihrer kühnen, verwegenen Aufstellung neuer Schriften zum Schweigen bringt“²⁹⁷. Von ihm ist überliefert, dass er die Verfasserschaft des Zebedaiden Johannes für das Evangelium und die Offenbarung abgestritten und beide Werke dem Häretiker Kerinth zugeschrieben habe. Auch wenn diese Nachricht erst aus dem 12. Jahrhundert stammt,²⁹⁸ hält sie die Forschung, zumindest was die Infragestellung der johanneischen Autorschaft durch Gaius betrifft, für glaubwürdig und ten-

²⁹³ Übersetzung des hier erhaltenen lateinischen Textes nach BROX, N., *Gegen die Häresien*, Bd. III (FC 8/3), Freiburg 1995, 117; vgl. auch IRENÄUS, *Demonstratio* 99.

²⁹⁴ KLAUCK, 1 Joh (s. Anm. 127) 19: „Ob davon (sc. der Ablehnung von Joh und Offb) auch der erste Johannesbrief betroffen war oder ob er im Gegenteil ausdrücklich verschont wurde, geht aus den Texten nicht eindeutig hervor und ist auch in der Forschung umstritten. Im Mittelpunkt der Kontroverse hat 1 Joh jedenfalls nicht gestanden“; vgl. auch BLUDAU, *Gegner* (s. Anm. 292) 129–131: „§ 9 Die Aloger und die Johannesbriefe“.

²⁹⁵ Sie werden oft in Asien lokalisiert; nach HEINE, *Gospel* (s. Anm. 263) 99 ist das aber nicht evident. Nach DE LABRIOLLE, P., *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913, ist EPIPHANIUS von HIPPOLYTS Attacke auf Gaius' Verwerfung des JohEv in Rom abhängig. Wenn das zutrifft, sitzen die „Alogoi“ in Rom.

²⁹⁶ 177 n. Chr., während des Episkopats von Eleutherus, besuchte er Rom und überbrachte Briefe, die Probleme mit den Montanisten behandelten, vgl. EUSEBIUS, HE 5,3,4; 5,4,1–2.

²⁹⁷ EUSEBIUS, HE 6,20,3: er nennt ihn „sehr gelehrt“.

²⁹⁸ Es geht um Fragmente einer Verteidigung des Johannesevangeliums durch HIPPOLYT gegen Gaius, die uns BAR SALIBI, ein syrischer Exeget des 12. Jahrhunderts, aufbewahrt hat (LABRIOLLE, *Sources* [s. Anm. 295], LXXIII); diese Fragmente passen zu dem, was EUSEBIUS, HE 3,28,1–2, über Gaius und dessen Polemik gegen den von ihm mit Kerinth verbundenen Chiliasmus schreibt.

diert inzwischen auf Grund neuer Durchsicht der Quellen auch dahin, dass sich „sämtliche überlieferten Hinweise auf Angriffe gegen die joh. Schriften historisch allein auf den römischen Presbyter Gaius zurückführen lassen“²⁹⁹. Er wird also eine prominente Rolle gespielt haben.

Die wenigen Schlaglichter, die uns die Quellen auf die Rezeptionsgeschichte des Corpus Iohanneum im weitesten Sinne (Joh – Offb – 1–3Joh) im Umkreis des Montanismus erlauben, zeigen, dass es bei alledem um grundlegende, für die frühe Kirche fundamentale Fragen ging, von deren Beantwortung nichts weniger als ihr Überleben abhing: Wie sollte sie mit prophetischen Neuaufbrüchen in ihrer Mitte umgehen? Woran sind solche zu messen? Welche Rolle spielt hierbei das apostolische Erbe? Welche Schriften sind es, die dieses Erbe authentisch bewahren? Welche Rolle spielt schließlich der werdende Kanon des Neuen Testaments? Die abschließenden Bemerkungen im folgenden Kapitel möchten die Provokation, die prophetische Neuaufbrüche inmitten oder am Rande der Kirche immer bedeuten, kurz thematisieren und das mit einer abermaligen Rückbesinnung auf den johanneischen „Parakleten“ verbinden.

²⁹⁹ So NAGEL, *Rezeption* (s. Anm. 255) 264, der sich auf SCHWARZ, E., *Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums* (1904), in: ders., *Gesammelte Schriften V*, Berlin 1963, 48–123, und die Dissertation von SMITH, J. D., *Gaius and the Controversy over the Johannine Literature*, Yale 1979, beruft; im selben Sinne jetzt auch HILL, *Corpus* (s. Anm. 259) 172–204 („Gaius of Rome and the Johannine Controversy“), insbesondere 173–183. – Zu dem gegen das Johannesevangelium vorgebrachten Punkt, dass es nicht mit den Synoptikern im Einklang steht, vgl. EPIPHANIUS, *Pan. haer.* 51,4,5.

6. Die Provokation der drei großen „M“ der Spätantike: Montanus, Mani und Muhammad Die rezeptionsoffene Rede vom Parakleten als systematisches Problem

R. Schnackenburg fällt ein harsches Urteil über den Montanismus. Er nannte es „ein fundamentales Missverständnis der Texte und ein(en) eklatante(n) Widerspruch zur Auffassung der joh. Gemeinde“, dass sich die „neue Prophetie“ im Gefolge des Montanus „auf den Parakleten berief, der angeblich aus den ekstatisch-erregten Prophetinnen oder Propheten sprach“³⁰⁰. Doch lässt sich ein solches Urteil so unbedingt und ausschließlich durchhalten? Schon die Zeitgenossen taten sich mit dem Montanismus schwer, zumal er mit seiner an paulinische Tradition anschließenden Praxis, Frauen am kirchlichen Amt zu beteiligen, der werdenden Großkirche ein Dorn im Auge war.³⁰¹ Ist denn das „Charisma der Prophetie“, von dem Irenäus spricht, schon als solches fragwürdig? Oder sind es Ekstase und Verzückung, die gegen wahre Prophetie sprechen, wie die ersten Gegner des Montanismus meinten? Woran sind „Falschpropheten“ zu erkennen – ein altes biblisches Problem, das hier in neuer Form wieder aufbricht?

Jedoch widerstreitet es den johanneischen Sprüchen, die Gestalt des „Parakleten“, die doch transzendent erscheint, derart in die irdische Wirklichkeit hinabzuziehen, dass man sie sogar mit einer menschlichen Person *identifizieren* zu können meint – und dies auch noch unter Abblendung der Christologie.³⁰² Wie weit allerdings die Anhänger des Montanus dabei

³⁰⁰ SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 171.

³⁰¹ Vgl. 1 Kor 11,5: „Jede Frau aber, die betet oder prophetisch redet (προφητεύουσα) [...]“; Apg 21,9: „dieser [sc. Philippus] hatte vier Töchter, Jungfrauen, die prophetisch redeten (προφητεύουσαι)“; als ihre Begräbnisstätte galt Hierapolis (EUSEBIUS, HE 5,26,2; 17,3); FRIEND, Art. Montanismus (s. Anm. 278) 272; umfassend zum Thema „Montanism and women“ siehe TREVETT, CH., Montanism. Gender, Authority, and the New Prophecy, Cambridge 1996, 151–197. – HAUSAMMANN, Schriftsteller I (s. Anm. 4) 97: „Man kann sich fragen, ob die Existenz weiblicher Gottesdienstvorsteherinnen und Altardienerinnen im Montanismus es nicht unmöglich gemacht hat, dass in der Großkirche – wenigstens außerhalb des syrisch-palästinensischen Raumes – auch Frauen zu diesem Dienst geholt wurden, da diese Praxis fortan den Stempel der Häresie trug?“

³⁰² ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 132: „[I]n den Zeugnissen der montanistischen Eschatologie [ist] nie von der Person Christi die Rede, ohne welche die neutestamentli-

tatsächlich gegangen sind oder wie weit sie nicht doch eher an *Inspiration* ihres „Propheten“ bzw. der ihm folgenden „Prophetinnen“ durch den „Parakleten“ gedacht haben, ist im Einzelnen schwer zu sagen. Möglicherweise entsprang die *Identifikation* (des Montanus mit dem „Parakleten“) der Polemik seiner Gegner, die ihn damit des Größenwahns zeihen konnten.

Der kritische Punkt liegt eher an einer anderen Stelle, nämlich bei der Frage, wie weit neue Offenbarung oder neue Prophetie möglich und denkbar ist unter dem Vorzeichen, dass mit Christus alles gesagt ist, dass Gott sich in seinem Sohn vollgültig offenbart hat. Der Johannesprolog formuliert es so: „Gott hat niemand je geschaut; (der) Einziggeborene, (der) Gott (ist), der zur Brust des Vaters hin Seiende, jener tat kund/offenbarte“ (Joh 1,17). Und der johanneische Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Keiner kommt zum Vater, es sei denn durch mich“ (Joh 14,6). Daneben steht freilich Joh 16,13–15, ein Text, dessen Rezeptionsoffenheit sich nicht bestreiten lässt und der in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus auch offenkundig als Problemtext wahrgenommen wurde: Wie soll das sein, dass erst der „Paraklet“ nach Jesus die Jünger in die ganze Wahrheit der Offenbarung führen wird, wenn doch schon Jesus selbst alle Kunde vom Vater gebracht hat (Joh 1,18)?

Was das Vierte Evangelium selbst betrifft, lässt sich an dieser Stelle nochmals daran erinnern, dass den unterschiedlichen Ausprägungen der Gestalt des „Parakleten“ in der Welt des Textes wahrscheinlich reale Vorgänge in den Gemeinden entsprachen, zum Beispiel der „Lehrerfunktion“ des „Parakleten“ das innovative Wirken von „Lehrern“ in der Gemeinde. Auch an eine Parallelität von „Paraklet“ und Geliebtem Jünger hat man gedacht.³⁰³ A. Kragerud ging dabei so weit, im Jünger eine „Verkörperung“ des Parakleten zu sehen.³⁰⁴ Trifft seine These zu, dann wäre die

che Enderwartung nicht denkbar ist“; ebd. 133: „[S]chon in der Gestalt des Parakleten als solcher [ist] eine Fortbildung der neutestamentlichen Enderwartung gegeben [...]. Er repräsentiert die höchste Offenbarungsstufe, höher als die Evangelien und die Apostel, hat also auch die Vollmacht, die überkommenen eschatologischen Vorstellungen zu verändern, ja von Grund aus umzugestalten“.

³⁰³ Vgl. etwa BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 522: „Die Funktionen von L [= Lieblingsjünger] sind nach 14,26; 15,26 teilweise parallel zum Parakleten. Auch dieser hält Jesustradition wach, ist Zeuge für die Wahrheit und leitet zum Schriftverständnis an (vgl. 2,22; 12,16)“.

³⁰⁴ KRAGERUD, Lieblingsjünger (s. Anm. 236) 82: Der Lieblingsjünger „repräsentiert“ den Parakleten, ja ist „irgendwie die Verkörperung desselben“.

spätere Inanspruchnahme des „Parakleten“ für Montanus, Mani und Muhammed wenigstens *formal* gar nicht so weit entfernt vom Johannesevangelium. Doch es gibt ernsthafte Bedenken, die gegen die These von Kragerud sprechen.

6.1 Der „Geliebte Jünger“. Die erste historische „Verkörperung“ des „Parakleten“?

A. Kragerud spricht von einer „inneren Verwandtschaft“ von „Paraklet“ und „Geliebtem Jünger“ und meint, dass „eine deutliche Konformität in konstitutiven Grundzügen zwischen den beiden Gestalten“ bestünde.³⁰⁵ Für ihn ist der Geliebte Jünger deshalb auch ein „Organ“ des „Parakleten“: „Wie der Paraklet εἰς τὸν αἰῶνα [in Ewigkeit] in der Kirche bleiben wird, so wird dementsprechend sein Organ, der johanneische Prophetismus ἕως ἔρχωμαι [bis ich komme] bleiben“. Damit bezieht er sich auf Joh 21,22, wo Jesus über den Geliebten Jünger zu Petrus sagt: „Wenn ich will, dass er bleibt, was geht das dich an?“ Nun ist der Geliebte Jünger Kragerud zufolge keine historische Gestalt aus der Anfangszeit des johanneischen Kreises, sondern dessen symbolische „Personifikation“: die „Personifikation“ des johanneischen „Prophetismus“ oder „pneumatischen Wortdienst(es)“, dem Jesus in dem Rätselwort Joh 21,22 „bleibenden“ Bestand zusagt.³⁰⁶ Insofern wäre ein Kollektiv – die johanneische Gemeinde – das irdische „Organ“ des Parakleten, nicht eine tatsächliche historische Figur, weil der Geliebte Jünger eben nur literarische und symbolische Figur ist.

Allerdings scheitert diese These daran, dass die Abschiedsreden selbst den Zusammenhang zwischen „Paraklet“ und Geliebtem Jünger nicht herstellen, so dass auch in dem Fall, dass hinter seiner repräsentativen Gestalt eine historische Figur stünde, eine Präformation späterer Inan-

³⁰⁵ KRAGERUD, ebd. 71. Diese sieht er in drei Motiven, im „Successor-Motiv“, im „Hirtenmotiv“ (vgl. das „Führen“ bzw. „Leiten“ in Joh 16,13 mit Joh 10,3f.16) und im „Parallelitätsmotiv“: „Der Gedanke in diesem ist der, dass der Paraklet gleichsam eine ‚Christus-parallele‘ ist, indem er sich zu Christus verhält wie Christus zu Gott [...]“.

³⁰⁶ KRAGERUD, ebd. 129; für die These, dass es sich um eine symbolische Figur handle, spreche, dass sie „innerhalb des Rahmens der evangelischen Geschichte keinen richtigen Sinn“ ergebe. Mit einer tatsächlichen, sonst unbekanntenen Figur des frühen Christentums rechnen etwa SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 458–463 (ein unbekannter Jerusalemer), und BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 522: „Die personelle Identität von L [= Lieblingsjünger] ist [...] ins Dunkel der Geschichte gesunken“.

spruchnahme des „Parakleten“ für eine religiöse Gründergestalt, wie sie auch der „Geliebte Jünger“ ist, nicht gegeben wäre.

Eine erste Beobachtung betrifft die Lieblingsjüngertexte selbst. Nirgendwo bieten sie einen Hinweis auf den „Parakleten“. Die Gesamtvorstellung, die sie leitet, ist auch nicht pneumatologischer Natur,³⁰⁷ sondern hat eher mit einem literarischen „Geschichtsbeweis“ zu tun. Ganz am Ende des Buches heißt es nämlich vom Jünger, der von Anfang an dabei gewesen sein soll, dass er auch das Buch zu verantworten habe: „Dieser ist der Jünger, der dies bezeugt und der dieses geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“ (Joh 21,24). Die Pointe der Erzählfigur ist also die, dass er für die Authentizität des Jesus-Buches, das er verfasst haben soll, deshalb einstehen kann, weil er als Augen- und Ohrenzeuge auch alles (= „dies“) von Anfang an „bezeugen“ kann.³⁰⁸

Demgegenüber rekurren die „Paraklet“-Texte der Basis-Abschiedsrede auf die Vergegenwärtigung der Jesus-Worte und Jesus-Taten im Evangelium, ohne die Legitimationsfigur der Augenzeugenschaft zu beanspruchen. Erst die zweite Rede scheint in Joh 15,27 auf diese Figur zu rekurren, wenn sie vom Dabei-Sein der Jünger „von Anfang an“ spricht. Aber vom „Geliebten Jünger“ ist hier nicht die Rede, wie er auch sonst in den „Paraklet“-Texten abwesend ist.³⁰⁹

Zu behaupten, der Geliebte Jünger sei eine „Verkörperung“ des „Parakleten“, ist damit schon von den literarischen Befunden her ausgeschlossen. *Das Corpus Iohanneum erlaubt keine Identifizierung des „Parakleten“ mit einer Figur der Geschichte*, weder mit dem tatsächlichen uns unbekanntem Autor des Buches – genannt der Evangelist –, dessen Verständnis vom Wirken des „Parakleten“ in der Basis-Abschiedsrede zum Ausdruck kommt, noch mit späteren Lehrern der Gemeinde, deren

³⁰⁷ Das heißt, die „Wahrheit des „Zeugnisses“ des Geliebten Jüngers (Joh 21,24) wird nicht mit seiner Inspiration durch den Geist begründet, sondern damit, dass er „gesehen“ hat (vgl. Joh 19,35; 20,8).

³⁰⁸ THEOBALD, M., Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: ders., Studien (s. Anm. 52) 493–529, 514–516 („Der geliebte Jünger als pseudepigraphes Argument“).

³⁰⁹ BECKER, Joh II (s. Anm. 10) 568, erklärt dies plausibel mit den unterschiedlichen literarischen Schichten im Evangelium. – „Die Abschiedsrede 15,18–16,15, die über E [= den Evangelisten] hinaus Parakletaussagen macht, geht auf den Lieblingsjünger, der offenbar einer anderen Schicht der KR [= kirchlichen Redaktion] angehört, gar nicht ein; dasselbe gilt umgekehrt von den Lieblingsjüngertexten. Viel eher stehen beide Gestalten in Konkurrenz“. Nach meinem Dafürhalten gehört der Geliebte Jünger auf die letzte Stufe der Redaktion.

literarische Tätigkeit sich in der „Redaktion“ und Fortschreibung der Basis-Abschiedsrede niedergeschlagen hat. Auch wenn das Wirken des „Parakleten“ entweder auf die ganze Gemeinde bezogen wird oder auf die in ihr wirkenden Propheten und Lehrer, so steht er selbst doch für den unverfügbaren Geist Gottes. Er inspiriert und leitet, wird aber von den Menschen nicht in Regie genommen.

6.2 *Das Wirken des „Parakleten“ und die Buch- und „Schrift“-Werdung des johanneischen Zeugnisses Vom definitiven Ende der literarischen Fortschreibungsprozesse*

C. Dietzfelbinger deutet den letzten „Paraklet“-Spruch Joh 16,12–15 als Niederschlag von „Konflikten“ in der Gemeinde.³¹⁰ Der Spruch selbst spiegle noch das Hin und Her der Argumente wider. Dieses Hin und Her beschreibt er so:

„Vermutlich hat man jenem Einzelnen, der das Wort des Parakleten zu verkündigen behauptete, zwar nicht den Charakter des Geistträgers abgesprochen. Aber offenbar zweifelte die Gemeinde oder ein Teil der Gemeinde daran, dass es der Geist *Christi* ist, der sich hier zu Wort meldet. Mit erwünschter Eindeutigkeit lässt sich aus dem ‚nicht von sich selbst‘ von V. 13 der Vorwurf herauslesen: Du sprichst ‚von dir selbst her‘; du nimmst, was du sagst, nicht aus dem Bereich Christi, sondern aus deinem eigenen Urteil; deine Deutung unserer Gegenwart rührt von dir her, nicht von Christus; in dem, was aus deinem Mund kommt, geschieht nicht die Verherrlichung Christi. Wir erhalten damit einen Einblick in einen innergemeindlichen Konflikt [...].

In den Beteuerungen von V. 13b.15b haben wir die Reaktion des Sprechers auf die erfahrene Kritik seitens der Gemeinde vor uns. In ihr erklärt er: Dass ich euch Neues, bisher nicht Gesagtes zumute, ist kein Grund, jener Zumutung die Christusgemäßheit abzusprechen. Das neu zu Bedenkende und zu Sagende lässt sich nicht dadurch diskreditieren, dass es neu und unerwartet ist und in der früheren Christusverkündigung nicht vorkam. Bewährt sich der Paraklet nicht gerade darin als

³¹⁰ So die Zwischenüberschrift zu seiner theologischen Zusammenfassung, aus der im Folgenden zitiert wird: DIETZFELBINGER, Joh II (s. Anm. 21) 154f.

Geist der Wahrheit, als die Stimme Christi in der Gegenwart, dass er das Neue und Unerwartete als den Raum interpretiert, in dem Christus der Gemeinde neu und unerwartet entgegentritt? Die Verfolgung, die die Gemeinde in den Schrecken einer scheinbar christuslosen Existenz versetzt und an sich selbst zweifeln lässt, stellt sie in Wirklichkeit vor die Aufgabe, ihre Zugehörigkeit zu Christus und ihr Sein als Gemeinde zu erleben und zu bewähren, und darin begegnet sie der von ihr zu begreifenden Wahrheit. Indem ich, der Sprecher, diese von Christus früher nicht verkündigte Wahrheit jetzt verkündige, ergänze ich die bisher verkündigte Wahrheit und vollziehe an meinem Platz die Verherrlichung Christi“.

„Der Autor unseres Stückes“, so C. Dietzfelbinger, sei einer der „urchristlichen Propheten“ gewesen, dessen Aufgabe „speziell darin“ bestanden habe, „frühere Offenbarung nicht einfach zu wiederholen, sondern neue Christusworte für die neue Situation zu finden“³¹¹. Letzteres scheint in der Tat für die johanneische Gemeinde und ihre theologische Kreativität im Umgang mit Jesus-Überlieferung charakteristisch und seit langem auch Praxis gewesen zu sein,³¹² weshalb man sich fragt, warum darüber ein so dramatischer Konflikt ausbrechen sollte, wie er hier beschrieben wird. Die Frage, wie wahre von falscher Prophetie unterschieden werden kann, war der johanneischen Gemeinde nicht fremd (vgl. 1 Joh 4,1–6). Betrachtet man das literarische Werden des Johannesevangeliums in dieser Hinsicht – wie es im Folgenden geschehen soll –, zeigt sich eine beachtliche Tendenz.

Stimmt die These, dass das Buch Erweiterungen oder Fortschreibungen erfahren hat, dann verrät solche literarische Aktivität nicht nur die Kreativität und Lebendigkeit der hinter dem Buch stehenden johanneischen Gemeinde, sondern auch, wie ernst sie neue Herausforderungen und die darauf gefundenen Antworten genommen hat, in denen sie die Wirklichkeit des lebendigen Geistes erkannte. Geistes-Gegenwart oder Christi lebendige Gegenwart in den Gemeinden – das prägte ihre Sicht der Wirklichkeit!

³¹¹ Ebd. 155; zur Frage von „Propheten“ in den johanneischen Gemeinden vgl. oben Anm. 238 sowie die folgende Anm.

³¹² Vgl. jetzt auch HAHN/KLEIN, Prophetie (s. Anm. 4) 82–86 („Prophetische Tradition im Johannesevangelium“), wo auf den „Zusammenhang der johanneischen Überlieferung mit prophetischer Rede“ hingewiesen und die dem Evangelium zugrunde liegenden „Kernlogien“ als geistinspirierte Propheten-Worte gedeutet werden (vgl. THEOBALD, Herrenworte [s. Anm. 22]).

Nun war aber der literarische Fortschreibungsprozess nicht endlos, sondern fand mit der Schlussredaktion des Buches einen definitiven Abschluss. Die Gemeinde stattete ihr Buch zudem mit höchster Autorität aus, indem sie es einem Zeugen unterstellte – dem Geliebten Jünger –, von dem die Redaktion erklärt, dass der sterbende Jesus selbst ihn vom Kreuz herab als seinen „Stellvertreter“ eingesetzt habe (Joh 19,26f.).³¹³ Für die „Unterscheidung der Geister“ bzw. den Umgang mit neu aufbrechender Prophetie und ihrer Beurteilung hatte der literarische Abschluss des Buches die Konsequenz, dass fortan alles an *ihm* zu messen sein würde. Lebendige Glaubenserkenntnis und Geistes-Gegenwart wurden an das Lesen des Buches und seine Interpretation im Raum der Gemeinschaft gebunden. Es erhielt „Schrift“-Qualität.³¹⁴

Diesem neuen Paradigma folgten die Johannesbriefe, die sich mit ihrem christologischen Kriterium der „Unterscheidung der Geister“ – dem Glauben an den „ins Fleisch gekommenen Jesus“ – auf das Evangelium stützen. Dabei liefert der erste Brief an vielen Punkten dessen authentische Deutung und kann deshalb als sein Begleitschreiben verstanden werden.³¹⁵ Es nimmt die Leser an die Hand, um sie zum rechten Verständnis des Evangeliums anzuleiten. Hinzu kommt, dass laut 1 Joh 2,18f. ein Konflikt in den johanneischen Gemeinden ausgebrochen war, der sie spaltete. In

³¹³ ZUMSTEIN, J., Joh 19,25–27, in: ders., Erinnerung (s. Anm. 19) 253–275, 262: „Die Stunde der Erhöhung ist die Geburtsstunde der Kirche, die von nun an der Verantwortung des Lieblingsjüngers unterstellt ist. Dieser wiederum ist dazu aufgefordert, seinen Herrn zu vertreten“. WINTER, Vermächtnis (s. Anm. 8) 306f., benutzt für den Lieblingsjünger von seiner gattungsgeschichtlichen Perspektive her (vgl. oben Anm. 131) die Kategorie des „Nachfolgers“, um sie sogleich zu problematisieren. „Kann es überhaupt einen Menschen geben und sei es auch die für die joh. Gemeinde außerordentlich bedeutende Person des Lieblingsjüngers, den man sich als *amtlichen Nachfolger* Jesu, des göttlichen Offenbarers, vorstellen konnte? Kann es einen Menschen geben, der Jesu göttlichen Auftrag nach seinem Weggang übernimmt und weiterführt? Angesichts solcher Fragen verwundert es nicht, dass sich der Evangelist und die späteren Redaktoren der joh. Schule die Vorstellung von einem amtlichen Nachfolger nur in modifizierter Form zu eigen machen konnten. Deshalb berichtet Joh nicht von einer regelrechten ‚Amtseinssetzung‘ (mit Ermutigungswort, Auftragserteilung und Beistandsverheißung) [...]“.

³¹⁴ Vgl. bereits MUSSNER, F., Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition (1961), in: ders., Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments (KBANT), Düsseldorf 1967, 146–158, 156f.; aus jüngerer Zeit: HENGEL, Frage (s. Anm. 252) 271; T. SÖDING, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f., in: Backhaus, K./Untergaßmair F. G. (Hg.), Schrift und Tradition (FS J. Ernst), Paderborn 1996, 343–371; ZUMSTEIN, J., Die Entstehung des Schriftbegriffs in der johanneischen Literatur, in: ders., Erinnerung (s. Anm. 19) 317–340.

³¹⁵ Vgl. bereits oben Kap. 3.2!

dieser kritischen Situation sollte nach Meinung des Autors von 1 Joh die Orientierung am Gemeindebuch in seiner Endfassung der Weg sein, die wahren von den falschen Geistern zu unterscheiden.³¹⁶

Die folgende Übersichtstafel führt die verschiedenen Phasen im literarischen Werden des Gemeindebuchs noch einmal anschaulich vor Augen. Der „Paraklet“ und die Figur des „Jüngers, den Jesus liebte“, scheinen Konkurrenten zu sein. Doch dürfte die Einflechtung dieser Erzählfigur ins Buch zu seinem letzten Stadium gehören und damit Teil der gezielten Buchwerdung sein, welche die bis dahin möglichen Fortschreibungsprozesse definitiv beendet. Insofern lässt sich sagen, dass der „Geliebte Jünger“ die Erzählfigur ist, die der konkurrierenden Figur des „Parakleten“ am Ende einen Bezugsrahmen gibt oder einen Platz anweist, der für sie maßgeblich ist: Das Buch als die authentische Kunde von Jesus Christus wird zur „Schrift“, die in den Konflikten und Krisen der Gegenwart die maßgebliche Orientierung bietet.

Die literarischen Schichten	Korrespondierende redaktionelle Passagen	Literarische Figuren
Das (vorredaktionelle) Buch mit der Basis-Abschiedsrede		<i>Paraklet</i> als Lehrer
Zweite Abschiedsrede		<i>Paraklet</i> als Zeuge
Dritte Abschiedsrede	Futurisch-eschatologische Zusätze	<i>Paraklet</i> als Prophet
Joh 21 als Schlussstein der Redaktion samt den übrigen (redaktionell nachgetragenen) Lieblingsjüngertexten im Evangelium		<i>Geliebter Jünger</i> als Verfasser des Buches – dieses als der authentische Niederschlag des johanneischen Zeugnisses

³¹⁶ Vielleicht war dieser Konflikt auch ein „Konflikt der Interpretation“, sofern sich beide Seiten auf das „Gemeindebuch“ beriefen, die einen in seiner unredigierten Form, die anderen – die Gruppe um den Autor von 1 Joh – in seiner redigierten Endfassung, in der es schließlich auf uns gekommen ist.

6.3 Abschluss und Fortgang der Offenbarung? Systematische Überhangsprobleme

Für den christlichen Glauben ist die Inanspruchnahme des „Parakleten“ für Montanus, Mani und Muhammad bzw. auch durch diese selbst eine Provokation, welche die Theologie nicht zu verdrängen, sondern ernsthaft aufzugreifen hat. Die Frage, die ihr gestellt wird, lautet: Was bedeuten dem christlichen Glauben Neuaufbrüche prophetischen Geistes, in deren Folge die Offenbarung Jesu auf einmal ins vorletzte Glied zu rücken und damit ihrer eschatologischen Bedeutung verlustig zu gehen droht, und wie sollte die Theologie damit umgehen? Fragen von solcher Art werden ihr nicht nur von den drei großen „M“ der Spätantike gestellt, sondern von allen, die enthusiastisch die Ankunft eines „neuen ewigen Evangeliums“³¹⁷ feiern, wie heute zum Beispiel Menschen in den Pfingstbewegungen. Was könnte der Beitrag des Johannesevangeliums sein, um mit dieser Art „Provokation“ produktiv umzugehen?

Die hier gebotenen Analysen zeigen, dass das Evangelium mit dem letzten „Paraklet“-Spruch Joh 16,12–15 einen Textabschnitt enthält, der tatsächlich rezeptionsoffen erscheint. Doch nur auf den ersten Blick macht er einer „Auslegung“ den Weg frei, die behauptet: Weil mit Jesus noch nicht „die ganze Wahrheit“ gekommen sei, wäre es denkbar, dass ihn andere „Offenbarer“ oder Religionsgründer überholen und relativieren könnten. Vielmehr erklärt der Spruch ausdrücklich, dass alles, was der „Paraklet“ kundtun wird, an Christus gebunden ist – zwar nicht an den irdischen Jesus, so doch an den erhöhten Christus. Zwar kommt dieser hier nicht in seiner Identität mit dem Irdischen in den Blick, sondern als eigene und neue Offenbarungsquelle über den Irdischen hinaus, was zu den schon mehrfach genannten Legitimationsproblemen einer sich auf ihn berufen-

³¹⁷ Dieses Stichwort (vgl. Offb 14,6) benutzt G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777), § 86: „Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird“. Und mit Blick auf „gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts“ (Joachim von Fiore), die meinten der „Ausbruch“ jenes „neuen ewigen Evangeliums“ sei nahe, heißt es dann in § 88: „Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimme Absichten, wenn sie lehrten, daß der Neue Bund ebenso wohl antiquieret werden müsse, als es der Alte geworden“ [...]. Und § 89: „Nur daß sie ihn [den Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts] übereilten; nur daß sie ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen waren, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit eins zu Männern machen können glaubten, die ihres dritten Zeitalters würdig wären“.

den Prophetie führt. Aber der Spruch erlaubt keinesfalls eine Ablösung des „Parakleten“ von der Christologie. Sie stünde seiner ureigensten Absicht entgegen.

Fragen wir nach dem spezifischen Beitrag des Johannesevangeliums zu den aufgeworfenen Fragen, dürfte klar sein, dass sein Beitrag angesichts des übergreifenden systematischen Diskurses, der geführt werden müsste, nur begrenzt sein kann. Immerhin regt das Evangelium aus meiner Sicht zu folgenden drei Gedankengängen an:

(1) Die Kanonentwicklung des 2. Jahrhunderts ist den Schriften des (späteren) „Neuen Testaments“ nicht aufgepfropft, sondern knüpft an Optionen an, die in ihnen selbst grundgelegt sind. Was das Johannesevangelium betrifft, so wurde deutlich, dass es mit seiner Endgestalt implizit beansprucht, autoritative „heilige Schrift“ zu sein, womit ein neues Paradigma auch im Umgang mit „Prophetie“ zumindest auf den Weg gebracht wurde. Was das Buch im Ansatz für sich beansprucht, wurde im Lauf des 2. Jahrhunderts insgesamt mit Blick auf die anerkannten und rezipierten Gründungsdokumente der frühen Kirche zu einem kanonischen Konzept entfaltet und – angestoßen durch kritische Situationen, die Entscheidungen verlangten, wie der Auftritt Markions oder der Montanisten – auf eine neue Reflexionsstufe gehoben. Im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Montanismus sind kanongeschichtliche Zeugnisse (teils aus der Zeit des Bischofs Zephyrinus von Rom [198–217]) für unsere Überlegungen besonderes aufschlussreich.³¹⁸

Hippolyt verortet den Streitpunkt in der Behauptung neuer Offenbarung *jenseits der Schrift*. Die Montanisten glaubten, so erklärt er in seiner „Widerlegung aller Häresien“, mehr von ihren Propheten lernen zu können als „aus dem Gesetz, den Propheten und den Evangelien“ (Ref. 8,19; vgl. auch 10,25). In seinem Danielkommentar polemisiert er gegen einen Kirchenführer im Pontus, der das Weltende angekündigt habe, das angeblich schon im nächsten Jahr da sei, dabei aber mehr den eigenen Visionen als der Schrift geglaubt habe (Dan 4,19). Denen, die auf die Endzeit-Botschaft

³¹⁸ Grundsätzlich ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9) 143: „Im Zeitalter des sich festigenden Kanons und der an Bedeutung gewinnenden Tradition war eine neue Offenbarungsquelle noch weniger tragbar als vielleicht am Ausgang des ersten Jahrhunderts. Und eine Kirche, welche auf ihrem Wege in die Welt die alte Eschatologie gerade erfolgreich relativiert hatte, konnte sich nicht mehr zurückrufen lassen zur Erwartung eines unmittelbar vor der Tür stehenden Weltendes“.

dieses Mannes hin ihre Felder verließen und all ihren Besitz verkauften, dann aber, als das Weltende ausblieb, betteln mussten, bescheinigt Hippolyt: „Diese Dinge passieren ungebildetem und einfachem Volk, das nicht sorgfältig auf die Schriften acht gibt“ (Dan 4,19).

Interessant ist, was der *Anonymus* in seiner von Eusebius in Ausschnitten zitierten Schrift „Gegen die Häretiker“ zur Frage sagt, warum er so lange gezögert habe, sie abzufassen: Der Grund sei „Furcht und Bedrängnis, ich möchte vielleicht da und dort den Schein erwecken, als wollte ich dem Worte der neutestamentlichen Frohbotschaft etwas ergänzend beifügen, da doch keiner, der entschlossen ist, nach diesem Evangelium zu leben, etwas beifügen noch abstreichen darf“³¹⁹. Dazu passt, dass laut einer Nachricht von Eusebius der uns schon bekannte Gaius (unter Bischof Zephyrinus in Rom) den Verfechtern der phrygischen Häresie eine „kühne und verwegene Aufstellung neuer Schriften“ vorgeworfen habe.³²⁰

Aus dem *Canon Muratori*, einem mit Einleitungsbemerkungen zu einzelnen Schriften versehenen Kanonverzeichnis – „vermutlich stammt der Text aus dem Westen (Rom?) und ist um 200 verfasst“³²¹ –, interessiert der Bescheid zum „Hirten“ des Hermas, der so lautet: „Den ‚Hirten‘ aber hat ganz vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas verfasst, als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß. Und deshalb soll er zwar gelesen werden, aber öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen werden kann er weder unter den *Propheten*, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln am Ende der Zeiten“ (Z. 74–80). Da der Text im Anschluss auch Hinweise auf Montanisten enthält,³²² dürfte seine Vorstellung von der abgeschlossenen Zahl der Propheten vor allem gegen diese gerichtet sein³²³.

³¹⁹ EUSEBIUS, HE 5,16,3.

³²⁰ EUSEBIUS, HE 6,20,3; er erwähnt den Dialog des Gaius mit Proklus hauptsächlich wegen dessen Erwähnung von nur dreizehn Briefen des Paulus – ohne den an die Hebräer –, womit er den kanongeschichtlichen Kontext der Debatte andeutet.

³²¹ SCHNEEMELCHER, W., Neutestamentliche Apokryphen, I: Evangelien, Tübingen 1987, 27; ebd. 28f. der Text in deutscher Übersetzung. Die erhaltene lateinische Fassung fußt auf einem griechischen Original.

³²² Der in Z. 81 genannte Miltiades (?) könnte mit dem von EUSEBIUS, HE 5,17,1, erwähnten Miltiades, Autor einer Schrift gegen die Montanisten, identisch sein; in Z. 84f. wird ein „Kleinasiat Basilides, Stifter der Kataphryger“ erwähnt.

³²³ In der Abfolge „Propheten“ und „Apostel“ (andersherum Eph 2,20; 3,5; 4,11) wird sich die erste Gruppe auf die alttestamentlichen Propheten beziehen, was im Zusammenhang mit einer Einstufung der apokalyptischen Schrift des Hermas den Bezug auf zeitgenössische Prophetie aber nicht ausschließt. Vgl. HEINE, Gospel (s. Anm. 263) 98: „This would appear to be a statement about the completion of revelation. Joined with Hippolytus’

Die genannten Zeugnisse belegen, dass der Grundimpuls des Johannesevangeliums wie der übrigen Evangelien und apostolischen Schriften im Laufe des 2. Jahrhunderts voll zum Zug gekommen ist: Will sich die Kirche ihrer eigenen Identität vergewissern, hat sie sich nach den Schriften zu richten, die als apostolische Schriften in den Gemeinden rezipiert und als solche auch in deren gottesdienstlichen Versammlungen verlesen werden. In ihnen begegnet sie der Frohbotschaft Gottes in ihrem ganzen Reichtum und in ihren vielfältigen Facetten samt unterschiedlichen Ausprägungen.

Freilich scheint diese Grundeinsicht nur die eine Seite der Medaille zu sein. Die andere Seite wird dort sichtbar, wo die Frage aufsteht, ob das sich hier abzeichnende Schrift-Prinzip für die Kirche ausreichend ist, um in der jeweiligen Gegenwart mit ihren stets neuen Erfahrungen bestehen zu können. Ist dieses *principium* angesichts prophetischer Aufbrüche in der Mitte der Kirche oder in der jeweiligen Zeit nicht doch einseitig restriktiv, um als alleiniger Wahrheitsmaßstab zu dienen, dem alles zu unterwerfen ist? Für die frühe Kirche führt solche Frage in die Irre, denn der Umgang mit der Schrift als Wort Gottes, das in Liturgie und Verkündigung als gegenwärtige, lebendige Größe erlebt wurde, war bei ihr in ein umfassendes Glaubensleben eingebettet, das sich am Glaubensbekenntnis orientierte, welches sich seinerseits aber aus nichts anderem speiste als der Schrift selbst. Diese wiederum war als vorgelesenes und gehörtes Wort, als gefeiertes und gesungenes, aber auch als in Homilie und Kommentar theologisch ausgelegtes und dann auch in den Alltag mitgenommenes Wort umfassend präsent, begegnete also immer schon im Rahmen konkreter Erfahrungsräume und konkreten Lebensvollzugs der „Rezeptionsgemeinschaft“ Kirche.³²⁴

Damit kommt neben oder besser mit der Schrift ein zweiter Pol im Glaubensgefüge der Kirche in den Blick, der seit alters unter dem Stichwort der „Tradition“ verhandelt wird. Wie sich beides zueinander verhält – *Schrift und Tradition* –, ist ein Thema, das Jahrhunderte lang mit Neigung zur Abstraktion vom konkreten Lebensvollzug der Kirche kontrovers diskutiert und im 2. Vatikanum einem Lösungsmodell näher geführt wur-

views, it suggests that there was little sympathy for contemporary prophecy at Rome in the late second and early third centuries“.

³²⁴ STUDER, B., Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung), in: REAug 42 (1996) 71–95.

de, das Perspektiven auch für das ökumenische Gespräch über das protestantische Prinzip des „Sola scriptura“ (allein die Schrift) enthält. Das kann und muss hier nicht entfaltet werden.³²⁵ Dafür lohnt ein kurzer Blick auf eine Auslegung der „Paraklet“-Sprüche unter dem hermeneutischen Vorzeichen des Modells „Schrift und Tradition“, die – gelesen aus längerem zeitlichem Abstand – bewusst werden lässt, wo die Texte gegenüber diesem Modell sperrig bleiben und wo ihr Eigenes aufzusuchen ist. Gemeint ist die Studie von F. Mußner mit dem Titel „Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition“ aus dem Jahr 1961, also noch vor Konzilsbeginn.³²⁶

(2) Nach einer eingehenden Analyse der „Funktionen des Parakleten“ bestimmt F. Mußner den „Zweck der johanneischen Parakletsprüche“. Hierzu setzt er mit der ältesten Tradition der Kirche voraus, dass Johannes tatsächlich einer der letzten Augenzeugen Jesu gewesen ist und sein Buch in hohem Alter an der Schwelle vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter geschrieben hat. Die Frage, die Johannes bewegt habe, sei die folgende gewesen: „Was wird aus der Christusverkündigung in der Kirche, wenn die Generation der apostolischen Augenzeugen ausgestorben ist?“ Die Antwort lautet: „Es ist das göttliche Pneuma, das schon die Apostel bei ihrer μαρτυρία [= Zeugnis] geführt hat, das auch weiterhin die Kirche in ihrem Christuszeugnis führt. Dies geht vor allem aus dem ersten Parakletspruch hervor, in dem der Beistand des Geistes ‚für immer‘ verheißen wird“. Die entscheidende Weichenstellung dieser Auslegung ist die Annahme, dass die Parakletsprüche entsprechend der Situation der Abschiedsreden nur an die Apostel gerichtet seien, aber an diese „in ihrer Gesamtheit“ – so wären „die Pluralia ὑμῶν, ὑμῖν, ὑμᾶς“ zu deuten.³²⁷ „Johannes kennt zwar auch ein Pneuma, das alle Gläubigen empfangen (vgl. 7,39; 4,14), aber offensichtlich gibt es für ihn daneben eine spezifische Geistgabe, die nur den apostolischen Zeugen geschenkt wird, um sie zum Christuszeugnis in der Welt zu befähigen“. „In diesem Sinne ist die

³²⁵ Verwiesen sei auf den „Theologischen Kommentar“ zu Dei Verbum von HOPING, H., in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2005, 695–831; außerdem THEOBALD, C., La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source, Paris 2009, 701–769.

³²⁶ Die erste Fassung dieses Beitrags erschien in der *Biblischen Zeitschrift* 1961; „leicht überarbeitet“ findet sie sich wieder in seinem Sammelband „Praesentia Salutis“, nach dem im Folgenden zitiert wird; vgl. MUSSNER, Parakletsprüche (s. Anm. 314).

³²⁷ MUSSNER, ebd. 155.

Geistgabe also *an das apostolische Amt* gebunden; das heißt aber auch: Der Geist spricht nicht unmittelbar, sondern nur im konkreten apostolischen Zeugnis³²⁸.

Zusammenfassend heißt es schließlich: Das „apostolische, geistgewirkte Christuszeugnis ist *zum Teil* in das (schriftliche) Evangelium eingegangen (Joh 20,30)“, nicht aber „das *gesamtapostolische* Christuszeugnis“³²⁹. „Vielmehr schafft der Geist zusammen mit den apostolischen Zeugen die *traditio divina in Schrift und mündlicher Überlieferung*“. Im Kontext der im Vorfeld des 2. Vatikanums im Raum stehenden Vorstellung eines materialen Nebeneinanders dieser beiden „Glaubensquellen“ – eine Terminologie, die das Konzil in der „Offenbarungskonstitution“ *Dei Verbum* aber gerade nicht weitergeschrieben hat³³⁰ – spricht F. Mußner dann betont von der „lebendigen Einheit“ von Schrift und Tradition,³³¹ „weil der eine Gottesgeist in ihnen sein Zeugnis für Christus ablegt. Schrift und Tradition sind keine toten Abfallprodukte des göttlichen Geistes, sondern sein in der Kirche stets lebendig bleibendes und werdendes Zeugnis, in denen Christus fortschreitend ‚verherrlicht‘ wird, bis seine Doxa einst vor aller Welt voll sichtbar wird. Das Werden und Wachsen der *traditio divina* in der Kirche ist deshalb als Werk des Gottesgeistes *ein eschatologisches Ereignis*“³³².

Kurzum: Diese Auslegung schreibt die „Paraklet“-Sprüche in das dogmatische Modell von „Schrift und Tradition“ ein, womit sie aber Gefahr läuft, die Besonderheit und auch „Widerspenstigkeit“ des johanneischen Zeugnisses zu überdecken. Zwei Punkte seien benannt:

³²⁸ MUSSNER, ebd. 156. „Insofern sind auch die johanneischen Parakletsprüche ein Zeugnis für den sogenannten Frühkatholizismus im Neuen Testament“; ebd. Anm. 30 heißt es: „Wenn im ersten Parakletspruch der Beistand den Aposteln ‚für immer‘ verheißen wird, dann setzt das voraus, dass das apostolische Amt in der Kirche bleibt, und diese ‚Voraussetzung‘ ist um so wahrscheinlicher, als das vierte Evangelium in einer Zeit entstanden ist, in der die Generation der apostolischen Augenzeugen schon fast völlig ausgestorben ist“.

³²⁹ MUSSNER, ebd. 157.

³³⁰ Den Weg von der Verwerfung des Schemas *De fontibus revelationis* zur Konstitution *Dei Verbum* hat knapp HOPING, Kommentar (s. Anm. 325) 716–735, nachgezeichnet.

³³¹ MUSSNER, Parakletsprüche (s. Anm. 314) 158. „Man darf [...] sagen: Der Johannes-evangelist würde eher für ein ‚et‘ der beiden Glaubensquellen als für ein ‚partim-partim‘ plädieren, obwohl wir vorher formulierten: das apostolische Christuszeugnis sei ‚zum Teil‘ in das Evangelium eingegangen. Denn obwohl er den ‚Logos‘, die *viva vox apostolorum*, wie auch die *γραφή* in Form seines Evangeliums als die beiden Glaubensquellen kennt, würde er ‚beide‘ kaum trennen [...]“.

³³² MUSSNER, ebd. 158.

Zum einen scheint die Kategorie der „Apostolizität“ ungeeignet zu sein, die johanneischen „Paraklet“-Texte in ein systematisches Konzept zu integrieren, weil das Corpus Iohanneum diese Begrifflichkeit ja doch auffälligerweise vermeidet. In der Basis-Abschiedsrede spricht der johanneische Jesus „die Jünger“ nicht als die von den nachgeborenen Christen zu unterscheidenden „Apostel“ an, sondern formuliert so, dass sich *alle* Leserinnen und Leser des Buches mittels dieser Erzählfigur in die auf die Zeit nach Ostern blickende Rede Jesu *einbegriffen* sehen können. Die zweite und dritte Abschiedsrede verschiebt die Perspektive, weil nun auch die Rolle der Augenzeugen Jesu und nachösterlicher Lehrer ins Blickfeld tritt. Aber von einem apostolischen Amt, das die Tradition bewahrt, sprechen auch diese Reden nicht.³³³ Durchweg favorisiert das Corpus Iohanneum eine „charismatische“ Gemeindestruktur.³³⁴

Zum anderen stellt sich die Frage, ob der fünfte „Paraklet“-Spruch sich nicht gegen das Modell vom „Werden und Wachsen der *traditio divina* in der Kirche“ (F. Mußner) sträubt.³³⁵ Impliziert die Rede vom „Parakleten“, „der euch in alle Wahrheit führt“, wirklich die Zusage von Kontinuität und andauerndem Fortschritt der Glaubenserkenntnis sowie Bruchlosigkeit der kirchlichen Überlieferung? Wie oben deutlich wurde, scheint der Spruch doch stärker im Redaktionsprozess des Buches als ganzem zu verorten zu sein und damit vornehmlich der Legitimation eschatologischer Erkenntnis zu dienen, die sich dem johanneischen Kreis erschlossen und dann auch in den futurisch-eschatologischen Zusätzen im Buch literarisch niederge-

³³³ So auch SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 10) 137 Anm. 97, in seiner Kritik an F. Mußners Auslegung.

³³⁴ Vgl. KLAUCK, H. J., Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195–222. – Umstritten ist nach wie vor das Nachtragskapitel Joh 21 (die letzte Redaktionsschicht des Evangeliums); möglicherweise – so jedenfalls einige Ausleger – räumt es dem kirchlichen Hirten- und Leitungsamt seinen ekklesiologischen Ort ein, symbolisiert durch die Erzählfigur des Simon Petrus, diese freilich in unauflöslicher Polarität mit der anderen Erzählfigur, dem „Geliebten Jünger“, auf deren Polarität es dann entschieden ankäme. Im Blick stünde dann das gegenseitige Aufeinander-Angewiesensein von Hirten- und Lehramt. Vielleicht sind die beiden Figuren aber auch nur als Repräsentanten der johanneischen Gemeinde und ihres spezifischen „Charismas“ einerseits und der sie umgebenden „Großkirche“ mit ihren übergreifenden Aufgaben andererseits gedacht, wobei das Interesse auf Anerkennung des besonderen Weges der johanneischen Gemeinde zielte, ohne dass die Frage des Amtes eigens fokussiert sein müsste.

³³⁵ Damit vergleichbar definiert J. BECKER die Tragweite des fünften „Parakletspruchs“, vgl. oben Anm. 238!

schlagen hat. Damit kehren wir noch einmal zum Johannesevangelium als Buch mit „Schrift“ oder γραφή-Qualität zurück.

(3) *Der johanneische Jesus spricht ganz anders als der Jesus der Synoptiker*. Das muss hier nicht weiter entfaltet werden³³⁶ – jeder Kenner der Evangelien wird es aus eigener Lektüre bestätigen –, soll aber mit Blick auf die darin steckenden Implikationen kurz gewürdigt werden.

Was mit solcher Neuheit und Andersartigkeit des johanneischen Jesus seinen Ausdruck findet, ist die fundamentale Einsicht des johanneischen Kreises, dass jede Stunde ihre unverwechselbare Würde, ihren einmaligen Anruf besitzt. Infolgedessen will auch Jesu Wort zu jeder geschichtlichen Stunde ankommen, gehört, verstanden und – in Konsequenz daraus – auch neu gesagt werden. Genau dies vollzog sich im johanneischen Kreis, der die Jesus-Botschaft im Licht von Ostern, aber auch im Licht der eigenen, teils traumatischen Erfahrungen tiefgehend transformierte. Wenn deshalb dem Evangelium im Prozess seiner Fortschreibungen Schriftcharakter zuwuchs – mit einem Anspruch nicht nur gegenüber der eigenen Gemeinde, sondern gegenüber *allen*, die das Buch im Glauben hören oder lesen –, dann heißt das vor dem Hintergrund reflektierter Gegenwartserfahrungen, dass seine beanspruchte Normativität für den Glauben nie ohne Berücksichtigung des zweiten Pols – des Lebenskontextes seiner möglichen Rezipienten – durchgesetzt werden will.

Die Begründung hierfür liefert die johanneische Pneumatologie oder genauer gesagt: das den johanneischen Kreis im Umgang mit seinem Buch stets begleitende Wissen um die Notwendigkeit der Führung durch den „Geist der Wahrheit“. In seinen verschiedenen literarischen Äußerungen innerhalb des Corpus Iohanneum mag sich dieses Wissen, wie dargestellt, recht unterschiedlich ausgeprägt und artikuliert haben, doch zeichnet sich als Konstante der Respekt vor dem Lebenskontext der sich um das Evangelium scharenden Glaubensgemeinschaft ab. Über die Schrift, das Buch hinaus erschließt sich in diesem Lebenskontext Neues, das aber immer auch ins erhellende Licht des Evangeliums selbst gerückt werden will. Nicht nur das Evangelium erfährt im Geist seine Deutung, welche die erinnerten Worte und Werke Jesu ihr Sinnpotential entfalten lässt, zugleich und in eins damit auch die Situation der Hörer, wobei es ihre Lektüre des Evangeliums ist, die *erschließend* wirkt. Nach johanneischem Ver-

³³⁶ Vgl. die Darstellung in THEOBALD, Joh I (s. Anm. 8) 76–81.

ständnis gehört also beides unabdingbar zusammen: Schrift und Situation, Buchstabe und Geist, Lesen und Leben. Nicht Schrift und Tradition(skontinuum) lautet das johanneische Paradigma, sondern Schrift und Wirken des „Parakleten“.

Schlussbemerkung: Auch heute wirkt Gottes Geist!

Wenn dogmatisch vom Abschluss der „Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus oder seiner end-gültigen „Selbstoffenbarung“ in seinem Sohn die Rede ist, dann besagt dies – johanneisch durchbuchstabiert – nichts anderes, als dass er in Jesu Worten und Taten, Leben und Sterben, Tod und Verherrlichung seine *Liebe* den Menschen definitiv erwiesen hat³³⁷ – in einer Weise, dass diese seine Liebe Grund ihrer Hoffnung auch im eigenen Leben und Sterben sein kann, einer Hoffnung auf endgültiges Heil trotz aller Verstrickung in Sünde und Schuld und Beschwer-Seins mit der Vergänglichkeit des Sterbens (vgl. Joh 3,16f.).

Vom Abschluss der „Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus in diesem Sinne zu reden, meint nicht, dass sein Wirken im Geist zu Ende sei, dass „der Geist der Wahrheit“ nichts mehr „kundzutun“ habe (Joh 16,13–15); im Gegenteil: Dieser Geist erschließt Gottes definitive Liebe in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen als eine stets *gegenwärtige* Wirklichkeit, was eine nostalgische Erinnerung an Jesus von Nazareth obsolet werden lässt.

Damit rückt ins Blickfeld, was andere neutestamentliche Schriften mit der theologischen Zeit-Kategorie des „Heute“ zum Ausdruck bringen (vgl. Lk 2,11; 2Kor 6,1f.; Hebr 3,7.15).³³⁸ Dieses „Heute“ ist *Heilsraum*: „Siehe, jetzt ist (die) günstige Zeit, siehe, jetzt ist (der) Tag des Heils!“ (2Kor 6,2). So von der Gegenwart im Licht des Evangeliums zu denken (trotz und angesichts der bedrängenden Sorge, dass die Welt aus den Fugen gerät) eröffnet uns heute die Möglichkeit, gegenüber dem möglichen Wirken des Geistes auch in unbequemen prophetischen Aufbrüchen offen zu sein, aber auch mit wachen Sinnen anderen Religionen zu begegnen wie zum Beispiel dem Islam³³⁹ – ohne je zu vergessen, dass Jesus Christus das

³³⁷ BONGARDT, M., Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2009, 184–186.

³³⁸ Im Anschluss an alttestamentliche Sprechweisen, zum Beispiel Dtn 30,15–20; vgl. FUCHS, E., Art. σήμερον, in: ThWNT VII 269–274.

³³⁹ Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, A., Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: CIBEDO 2 (2010) 56–63; außerdem DIES., Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat“ (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: ThQ 191 (2011), 148–167.

unüberholbare Zeichen der definitiven Liebe Gottes zu den Menschen ist. Solche Rückbesinnung auf Jesus Christus schließt die „Prüfung“ der Geister mit ein (1 Joh 4,1ff.).

Johanneisch wird man sagen dürfen, dass die Überzeugung von der end-gültigen „Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus, auch angesichts des Fortgangs der Geschichte, Tendenzen der Versteinerung der gesprochenen Worte Jesu bzw. des Evangeliums ausschließt. Gerade die Kreativität im Umgang mit den Worten Jesu, wie sie das Johannesevangelium praktiziert und die aus der Erkenntnis ihrer Relevanz für das „Heute“ erwächst, zeigt die Wahrheit dessen, was wir die *eschatologische* Bedeutung Jesu Christi zu nennen pflegen.

Literatur

- ALAND, Kurt, Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung, Gütersloh 1960.
- AUNE, David Edward, Dualism and the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls. A Reassessment of the Problem, in: ders. u.a. (Hg.), *Neotestamentica et Philonica* (FS P. Borgen) (NT.S 106), Leiden 2003.
- AUNE, David Edward, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983.
- BARRETT, Charles K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), Berlin 1990.
- BAUER, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.
- BAUER, Walter / ALAND, Kurt, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin⁶1988.
- BAUMEISTER, Theofried, Art. Montanus, in: *LACL* ³2002, S. 508–509.
- BAUMEISTER, Theofried, Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian, in: *RQ* 101 (2006) 157–172.
- BECKER, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21* (ÖTK 4/2), Gütersloh³1991.
- BECKER, Jürgen, Die Testamente der zwölf Patriarchen, in: *JSHRZ* III, Gütersloh 1974.
- BECKER, Jürgen, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGJU VIII), Leiden 1970.
- BEHM, Johannes, Art. παράκλητος, in: *ThWNT* V, S. 798–812.
- BETZ, Otto, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (AGSU 2), Leiden 1963.
- BEUTLER, Johannes, Do not be afraid. The First Farewell discourse in John's Gospel (Jn14) (*New Testament Studies in Contextual Exegesis*, Vol. 6), Frankfurt 2011.
- BIERINGER, R., The Spirit's Guidance into All the Truth: The Text-Critical Problems of John 16,13, in: A. Denaux (Hg.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (FS J. Delobel) (BETHL 161), Leuven 2002.
- BLUDAU, Augustinus, *Die ersten Gegner der Johannesschriften* (BSt[F] 22/1-2), Freiburg 1925.

- BÖHLIG, Alexander, *Der Manichäismus und das Christentum*, in: ders./C. Marschies, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi (BZNW 72)*, Berlin 1994.
- BONGARDT, Michael, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2009.
- BROX, Norbert, *Gegen die Häresien, Bd. III (FC 8/3), Adversus Haereses: [griechisch, lateinisch, deutsch] = Gegen die Häresien / Irenäus von Lyon. Übers. und eingel. von Norbert Brox*, Freiburg 1995.
- BÜHNER, Jan-Adolf, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (WUNT II/2)*, Tübingen 1977.
- BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium nach Johannes (KEK)*, Göttingen¹⁸1964.
- DE JONGE, Marinus, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG 1/2)*, Leiden 1978.
- DE LABRIOLLE, Pierre, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913.
- DETTWILER, Andreas, Art. Paraklet, in: RGG⁴ VI (2003).
- DETTWILER, Andreas, *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 (Exkurs: „Der Paraklet [in begriffs-, religions- und traditionsgeschichtlicher Hinsicht]“).203–207 (Exkurs: „Einige hermeneutisch-theologische Aspekte zu Eigenart und Aufgabe des Parakleten in Joh 14“).
- DIETZFELBINGER, Christian, *Das Evangelium nach Johannes, Teilband 2: Johannes 13-21 (ZB)*, Zürich 2001.
- DIETZFELBINGER, Christian, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95)*, Tübingen 1996, 202–226 (Exkurs: „Der Paraklet“).
- DIETZFELBINGER, Christian, *Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16-33*, in: *EvTh* 40 (1980) 420–436.
- DIETZFELBINGER, Christian, *Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium*, in: *ZThK* 82 (1985) 389–408.
- EUSEBIUS VON CAESAREA, *Kirchengeschichte*, Übersetzung von P. Hauser (neu durchgesehen von H.A.Gärtner) München²1981.
- FICKER, Gerhard, *Wiederlegung eines Montanisten*, in: *ZKG* 26 [1905], S. 445–463.

- FINDLAY, G., Studies in the First Epistle of John, in: *Ex VI/8* (1903) 321–344 (455–467).
- FORTNA, Robert T. / THATCHER, Tom (Hg.), *Jesus in Johannine Tradition*, London 2001.
- FREND, William H. C., Art. Montanismus, in: *TRE* 23, 271–279.
- FREY, Jörg, *Die johanneische Eschatologie*, Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000.
- FREY, Jörg, Licht aus den Höhlen? Der „johanneische Dualismus“ und die Texte von Qumran, in: ders./U. Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsge-schichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004, 117–203, 180.
- FUCHS, Ernst, Art. *σημερον*, in: *ThWNT VII* 269–274.
- GRAYSTON, Kenneth, The Meaning of PARAKLĒTOS, in: *JStNT* 13 (1981) 67–82.
- HAHN, Ferdinand / KLEIN, Hans, *Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung* (BThSt 116), Neukirchen-Vluyn 2011.
- HAHN, Horst, *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*, Zürich 2009.
- HALDIMANN, Konrad, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16* (BZNW 104), Berlin 2000.
- HAUSAMMANN, Susanne, *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*, Bd. 1: *Frühchristliche Schriftsteller: „Apostolische Väter“, Häresien, Apologeten*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- HEINE, Ronald E., *The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome*, in: *Studia Patristica Vol. XXI. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987* (Edited by E.A. Livingstone), Leuven 1989, 95–100.
- HEINE, Ronald E., *The Montanist Oracles and Testimonia* (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series 14), Macon GA 1989.
- HEINE, Ronald E., *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, in: *The Second Century* 6 [1987/88] 1–19.
- HENGEL, Martin, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993, 80–95.
- HERZ, Peter / KOBES, Jörn (Hg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische*

- Mittelalter (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 2), Wiesbaden 1998.
- HILL, Charles E., *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford 2004.
- HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth, *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens* (Hist. ES 179), Stuttgart 2005, 23–30.
- HOFFMANN, Paul / HEIL, Christoph (Hg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt³2009.
- HOLLANDER Harm W. / DE JONGE, Marinus, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (SVTP 8), Leiden 1985.
- HOPING, Helmut, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg 2005, 695–831.
- JOHANSSON, Nils, „Parakletoi“. *Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum*, Lund 1940.
- JOHNSTON, George, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS.MS 12), Cambridge 1970.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich 1991.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*, in: *ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195–222.
- KRAGERUD, Alv, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959.
- KRAUS, Wolfgang / KARRER, Martin (Hg.) *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- Kügler, Joachim, *Art. Paraklet*, in: *LThK³ VII* (1998)
- LAMPE, Peter, *Das Neue Jerusalem der Montanisten in Phrygien*, in: *G. Theißen u.a. (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie* (FS M. Küchler) (NTOA.StUNT 70), Göttingen 2009, 253–271.
- LAMPE, Peter, *Die montanistischen Tymion und Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift*, in: *ZAC 7* (2005), S. 498–512.
- LAMPE, Peter / TABBERNEE, William, *Pepouza and Thymion. The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin 2007.

- LANGE, Armin, Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (STDJ 18), Leiden 1995, 121–126.
- LAUSBERG, Heinrich, Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München ⁴1971.
- LESSING, Gotthold Ephraim, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777).
- LUZ, Ulrich, Relecture? Reprise! Ein Gespräch mit Jean Zumstein, in: Dettwiler, Andreas / Poplutz, Uta (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes (FS J. Zumstein), Zürich 2009, 233–250.
- LÜHRMANN, Dieter, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- MAIER, Johann, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. I (UTB1862), München 1995.
- MARKSCHIES, Christoph, Art. Maximilla, Priscilla, Quintilla, in: RGG⁴ V, S. 933.
- MARKSCHIES, Christoph, Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus, in: JbAC 37 (1994) 7–28.
- MIDDELBECK-VARWICK, Anja, Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: CIBEDO 2 (2010) 56–63;
- MIDDELBECK-VARWICK, Anja, Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat“ (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: ThQ 191 (2011), Heft 2.
- MOWINCKEL, Sigmund, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, in: ZNW 32 (1933) 97–130.
- MÜLLER, Ulrich B., Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, in: ZThK 71 (1974) 31–77.
- MUSSNER, Franz, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition (1961), in: ders., Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments (KBANT), Düsseldorf 1967, 146–158, 156f.
- NAGEL, T., Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (ABG 2), Leipzig 2000.

- NASRALLAH, Laura, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard 2003.
- OEPKE, Albrecht, Art. παρουσία, πῦρεμι, in: ThWNT V, S. 856–869.
- ONUKI, Takashi, Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: AJBI 3 (1977) 157–268.
- ONUKI, Takashi, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.
- PARET, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980 [Nachdruck der Leinenausgabe²1977].
- PAULSEN, Henning, Papyrus Oxyrhynchus I. 5 und die DIADOCHĒ TŌN PROPHĒTŌN, in: NTS 25 (1979) 443–453.
- PAULSEN, Henning, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons (1978), in: ders., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* (hg. von U.E. Eisen) (WUNT 99), Tübingen 1997.
- RISSI, Matthias, „Die Juden“ im Johannesevangelium, in: ANRW II Bd. 26, 3. Teilband (1996), 2099–2141.
- SASSE, Hermann, Der Paraklet im Johannesevangelium, in: ZNW (1925), 260–277.
- SCHEPELERN, Wilhelm, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1929.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK IV/3), Freiburg²1976.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung, in: ders., *Das Johannesevangelium IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HThK IV/4), Freiburg 1984.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII/3), Freiburg⁴1970.
- SCHNELLE, Udo, *Die Johannesbriefe* (ThHK 17), Leipzig 2010.
- SCHNELLE, Udo, (Hg.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Bd. I/2*, Berlin 2001.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen, I: Evangelien*, Tübingen⁵1987.
- SCHWARZ, Eduard, Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums (1904), in: ders., *Gesammelte Schriften V*, Berlin 1963, 48–123.

- SEGOVIA, Fernando F., *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991.
- SMITH, Joseph Daniel, *Gaius and the Controversy over the Johannine Literature*, Dissertation, Yale 1979.
- SÖDING, THOMAS, *Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f.*, in: K. Backhaus/F. G. Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition (FS J. Ernst)*, Paderborn 1996, 343–371.
- SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1923)*, München 1963.
- SPROSTON NORTH, Wendy E., *Jesus' Prayer in John 11*, in: *The Old Testament in the New Testament (FS J.L. North) (JSNT.S 169)*, Sheffield 2000, 164–180.
- STRATHMANN, Hermann, *Das Evangelium nach Johannes (NTD)*, Göttingen 1952.
- STUDER, Basil, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung)*, in: *REAug 42 (1996)* 71–95.
- THEOBALD, Christoph, *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source*, Paris 2009.
- THEOBALD, Michael, *Art. Freundschaft I. Griechisch-hellenistisch u. im Neuen Testament*, in: *LThK³ IV* 132f.
- THEOBALD, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg 2009.
- THEOBALD, Michael, *Studien zum Römerbrief (WUNT 136)*, Tübingen 2001.
- THEOBALD, Michael, *„Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe ...“ (Joh 15,20). „Erinnerungsarbeit“ im Johannesevangelium (2007)*, in: *ders., Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267)*, Tübingen 2010, 256–281.
- THEOBALD, Michael, *Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34)*, Freiburg 2002.
- THEOBALD, Michael, *„Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“.* Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18-20, in: *BZ.NF 49 (2005)* 174–190.
- THYEN, Hartwig, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Tübingen 2005.
- VAN ESS, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1997.

- VON WAHLDE, U.C., The Role of the Prophetic Spirit in John: A Struggle for Balance, in: J. Verheyden/K. Zamfir/T. Nicklas (Hg.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/286), Tübingen 2010.
- VIELHAUER, Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin - New York 1975.
- WEIDEMANN, Hans-Ulrich, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin 2004.
- WENGST, Klaus, *Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweier Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984.
- WELLHAUSEN, Julius, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908.
- WINDISCH, Hans, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen 1927, 110–137.
- WINTER, Martin, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17* (FRLANT 161), Göttingen 1994.
- ZAHN, Theodor, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Bd. I*, Leipzig 1888.
- ZIRKER, Hans, *Der Koran*, Darmstadt ²2007.
- ZUMSTEIN, Jean, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur* (1996), in: ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (AThANT 84), Zürich ²2004, 15–30.
- ZUMSTEIN, Jean, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)* (CNT IVb, II. Série), Genf 2007.