

Hinführung

Textbefund

Das Johannesevangelium in der uns vorliegenden kanonischen Endgestalt ist wahrscheinlich das Ergebnis eines längeren Entwicklungsprozesses, der durch verschiedene Überarbeitungsstufen gekennzeichnet ist (z. B. Brown 1971, xxiv–xxxix; Becker 1991, 32–66; Dietzfelbinger 2004, 1, 12–19; Theobald 2009, 70–74). Unabhängig davon, wie und wann man die einzelnen Entwicklungsstufen ansetzt, besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass das vierte Evangelium ursprünglich mit 20,30f. endete und Kap. 21 als »Nachtragskapitel« zu bewerten ist (anders neuerdings wieder Thyen 2005, 4f.).

Bei der Beurteilung dieser Frage kommt dem Wortlaut von Joh 20,30f. besondere Bedeutung zu. Denn es handelt sich um eine literarische Schlusswendung mit traditionellen Motiven, die die johanneische Erzählung formal und inhaltlich beendet und dabei auch die Wundertaten Jesu in den Blick nimmt:

Joh 20,30f.

⊕ Auch viele andere Zeichen (σημεῖα *sēmeia*) hat Jesus nun vor den Jüngern getan, die nicht in diesem Buch aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen.

Zwar können mit den hier erwähnten »Zeichen vor seinen Jüngern« auch die kurz zuvor geschilderten Selbsterweise des Auferstandenen (Ostererscheinungen) 20,19–29 gemeint sein (so etwa O'Day 1995, 851; sehr dezidiert Kammler 1996, 191–211), doch da Johannes σημεῖον (*sēmeion*) in erster Linie für die sieben exemplarischen Wunder verwendet, die Jesus während seiner Wirksamkeit vor Ostern getan hat, sind wohl vorrangig diese im Blick. Terminologisch sollte man dabei jedoch keine zu engen Grenzen ziehen, denn das Lexem »Zeichen« ist »ein Funktionsbegriff, nicht nur ein Synonym für »Wunder«, d. h. die Wunder haben Hinweischarakter, weisen über sich hinaus« (von Lips 1990, 301; vgl. auch Hirsch-Luipold 2006, 61–102).

Damit ist bereits eine Besonderheit des johanneischen Sprachgebrauchs angeklungen, die man durchaus als Alleinstellungsmerkmal bewerten kann: Während nämlich in der synoptischen Tradition Jesu Wunder vorwiegend als »Machtat« (δυνάμεις *dynamis*) bezeichnet werden, geht Johannes einen terminologisch anderen Weg und nennt die thematisch weitgehend ähnlichen Wunder seines Evangeliums »Zeichen« (σημεῖον *sēmeion*; umfassend zum σημεῖον-Begriff Bittner 1987; Salier 2004).

Die Wundertaten zählen für den Evangelisten zum Zentrum des Wirkens und der Botschaft Jesu und werden gemäß Joh 20,30f. mit dem Glauben der Menschen in einen positiven Zusammenhang gebracht (Bittner 1987, 2). Indem Notizen über das Tun der Wunder nicht nur den Beginn (2,11), die Mitte und Wende (12,37), sondern auch das Ende (20,30) der Wirksamkeit Jesu im Johannesevangelium markieren, gehören sie unlösbar zur johanneischen Christologie: An den Wundern lässt sich der Messias erkennen (10,41). Diese sind jedoch kein Selbstzweck, sondern sollen als das sichtbar »Größere« (1,50) zum Glauben an den Sohn Gottes zu führen.

Die Wundererzählungen im Johannesevangelium

Das Johannesevangelium beinhaltet folgende Wundererzählungen, die aufgrund ihrer überschaubaren Zahl und ihrer Besonderheiten im Vergleich zu den synoptischen Wundergeschichten ohne Ausnahme in diesem Kompendium eine Einzelauslegung erfahren:

	<i>Stelle</i>	<i>Art des Wunders</i>	<i>Lokalisierung</i>
1	2,1-11	Geschenkwunder (Wein)	Kana in <i>Galiläa</i>
2	4,46-54	Heilungswunder (Fernheilung)	Kana/Kafarnaum in <i>Galiläa</i>
3	5,1-18(47)	Heilungswunder (am Sabbat)	<i>Jerusalem</i> (Teich Betesda)
4	6,1-15	Geschenkwunder (Brot und Fische)	Berg in <i>Galiläa</i>
5	6,16-21(25)	Rettungswunder (Epiphanie)	See in <i>Galiläa</i>
6	9,1-41	Heilungswunder (am Sabbat)	<i>Jerusalem</i> (Teich Schiloach)
7	11,1-44	Totenerweckung (Lazarus)	Betaniën bei <i>Jerusalem</i>

Der Zeitraum, in welchem »diese Zeichen« (20,30) geschehen, die allein Jesus vollbringen kann (10,41), beginnt mit dessen erstem Auftreten (2,1-11) und endet mit dem »Hinaufgang« zum Vater (20,17). Doch die Wunder gehören dadurch keineswegs der Vergangenheit an. Indem die Zeichen »aufgeschrieben« (20,31), d. h. zu literarischen »Wundergeschichten« wurden, werden sie in nachösterlicher Perspektive für die Gegenwart neu erschlossen: Durch sie wird die göttliche Herrlichkeit (*δόξα doxa*) Jesu nun allen Glaubenden zu allen Zeiten offenbar (2,23; 4,48; 6,2.14.26.30; vgl. Becker 2004, 250). Dadurch, dass der vierte Evangelist explizit zwischen den geschehenen *Wundertaten* Jesu und den schriftlich festgehaltenen *Wundergeschichten* differenziert, wird den »Zeichen« eine dauerhafte Sinniefe verliehen (Welck 1994, 55). Dem Aufschreiben und Lesen, d. h. dem Nachvollzug des Heilsgeschehens (20,30f.), kommt dabei identitätsstiftende Funktion zu: »Das Buch selber ist der Grund dafür, dass der Leser glauben kann. Damit kommt der Leser an das gleiche Ziel, das die Figur Thomas zum Schluss der letzten Episode erreicht hat, allerdings ohne Sehen und Berühren, sondern lediglich durch die Lektüre des Buches« (Leinhäupl-Wilke 2003, 293).

Die letzte Wundererzählung des Evangeliums findet sich im Nachtragskapitel Joh 21. Dieses Wunder wird jedoch nicht als »Zeichen« tituliert, sondern als das »dritte Offenbarwerden« Jesu (vgl. 1,31; 2,11) vor den Jüngern »nach seiner Auferstehung von den Toten« (21,14):

8	21,1-14	Geschenkwunder (Fische) und Epiphanie	See in <i>Galiläa</i>
---	---------	---------------------------------------	-----------------------

Während Jesus durch das erste Zeichen seine Herrlichkeit offenbart (2,11), offenbart er sich hier selbst – und zwar als der Auferstandene. Aufgrund des Mahlrituals (»Jesus nimmt das Brot und gibt es ihnen und ebenso den Fisch«, 21,15; vgl. 6,11) erkennen ihn die Jünger. Dadurch wird die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus eindrücklich eingeholt (Hasitschka 2008, 322).

Neben den sieben narrativ entfaltenen Wundertaten des irdischen Jesus und dem einen Wunder des Auferstandenen begegnen über das ganze Evangelium verstreute *Sammelnotizen* (Summarien), in denen davon berichtet wird, dass Jesus sowohl in Jerusalem

als auch in Galiläa »viele Zeichen« gewirkt hat (2,23; 3,2; 6,2; 7,31; 10,41; 11,47; 12,37; 20,30).

Andere wunderhafte Züge Jesu, beispielsweise sein übernatürliches Wissen über Natanaël (1,47-51) oder die samaritanische Frau (4,16-19), werden nicht »Zeichen« genannt. Das bedeutet: »σημεῖα (*sēmeia* – Zeichen, Plural) sind immer wunderbare Taten Jesu, aber nicht jedes wunderbare Ereignis ist schon deshalb ein σημεῖον (*sēmeion* – Zeichen, Singular)« (Welck 1994, 52).

Überlieferung

Vergleicht man die johanneischen und synoptischen Wundererzählungen miteinander, zeigen sich neben vielen Unterschieden auch deutliche Parallelen: Nicht nur hat Johannes mit Ausnahme der Dämonenaustreibungen dieselben Untergattungen verwirklicht (Heilungen, Geschenkwunder, Epiphanien, Totenerweckungen), sondern seine Wundergeschichten gründen auch in einer ebenfalls von den Synoptikern verwendeten Tradition:

Parallelerzählungen

<i>Joh</i>	<i>Mt</i>	<i>Mk</i>	<i>Lk</i>
4,46-54	8,5-13	–	7,1-10
6,1-15	14,13-21	6,32-44	9,10-17
6,16-21(25)	14,22-33	6,47-52	–

Vergleichbare einzelne Erzählzüge / thematische Analogien

5,1-9		2,1-11	
9,1-41		10,46-52; 8,23	
11,1-44			10,38-42; 16,19-31
21,1-14			5,1-11

Lediglich für das Weinwunder zu Kana 2,1-11 kann man keine Entsprechung in den anderen kanonischen Evangelien ausmachen.

Dieser Befund hat schon früh die Frage nach zugrunde liegenden Traditionen, Quellen oder Abhängigkeiten wachgerufen: Kannte Johannes ein oder mehrere synoptische Evangelien, und hat er deren Wundererzählungen entsprechend angepasst übernommen? Verfügte er lediglich über dieselben mündlichen oder schriftlichen Traditionen? Oder lag ihm eine eigene Quelle mit Wunderberichten vor?

Seit Bultmanns bahnbrechendem und bis heute einflussreichem literarkritischen Kommentar (Bultmann 1986) wird zur Lösung dieses Problems die These von einer eigenen Sammlung von Wundererzählungen (so genannte »Semeiaquelle«, auch Zeichen- oder Wunderquelle genannt) herangezogen, die Johannes im Unterschied zu den Synoptikern vorgelegen habe. Im englischsprachigen Bereich wurde die Rekonstruktion der Semeiaquelle v. a. von Fortna (Fortna 1988) weiterentwickelt, im deutschsprachigen

Die Wundererzählungen im Johannesevangelium

Raum sind die diesbezüglich einschlägigen Kommentare von Becker (Becker 1991) und neuerdings Theobald (Theobald 2009) zu erwähnen (zur ausführlichen forschungsgeschichtlichen Analyse vgl. van Belle 1994; Riedl 1997, 19-121).

Die Begründung für die Existenz einer Semeiaquelle, in der die sieben »Zeichen« des Johannesevangeliums bereits als literarische Sammlung vorlagen, wird an diversen formalen und strukturellen Beobachtungen festgemacht, die hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden können (vgl. dazu aber Theobald 2009, 36-41).

Als offensichtlichste Textstellen werden dazu die eigentümliche Zählung der »Zeichen« (2,11: »Anfang der Zeichen«; 4,54: »das zweite Zeichen«) sowie der Buchschluss 20,30f. herangezogen: Nach Ansicht Bultmanns laufe die Zählung der Zeichen der Darstellung des Evangelisten zuwider. Da Joh 2,23-25 nämlich von anderen Wundertaten Jesu in Jerusalem zu berichten weiß, die die Menschen zum Glauben führen (vgl. auch 4,45), sei die Zählung von 4,54 als »zweitem Zeichen« nicht korrekt und spiegele somit die ursprüngliche Zählung der Semeiaquelle wider (Bultmann 1986, 78). Unklar bleibt dann allerdings, warum Johannes die Zählung für die anderen Zeichen nicht fortgesetzt hat. Und so hat man im Gegenzug versucht, die Zählung im literarischen Kontext des Johannesevangeliums plausibel zu machen: Sie könne beispielsweise darauf zurückzuführen sein, dass Johannes die Zeichen in Galiläa dezidiert den Zeichen in Jerusalem gegenüberstelle (Bittner 1987, 6; dagegen Riedl 1997, 204f.). Während erstere zum Glauben führen, gelänge dies letzteren nicht (de Jonge 1978, 112).

Der formale Buchschluss 20,30f. schließlich, der auf das gesamte Johannesevangelium zurückblickt, hat das Problem, dass die Rede von den »Zeichen« den Inhalt des Buches nicht abdeckt und man beispielsweise den Hinweis auf die »Worte« Jesu an dieser Stelle vermisst. Aus diesem Grund nahm Bultmann an, dass in 20,30f. der ursprüngliche Abschluss der Zeichenquelle aufbewahrt sei (Bultmann 1986, 541). Dem wurde v. a. kritisch entgegengesetzt, dass der Zeichenbegriff bei Johannes nicht zu eng eingegrenzt werden dürfe, sondern die Wundertaten immer unlösbar mit der Verkündigung verbunden seien. Zudem müsse die Verwendung des weithin parallelen Lexems »Werke« einbezogen werden:

It seems impossible that John wrote this important first conclusion of his work without reflection. The term in 20,30 has become the hermeneutical key to the whole Gospel and does not allow for a source-critical conclusion. Defenders of the signs source have overlooked, it seems to me, two important aspects of Johannine writing: the unity between narrative and discourse and John's use of synonymous expressions (van Belle 1994, 404).

Die Diskussion um die Semeiaquelle ist bis heute nicht abgeschlossen. Und so spiegeln die in diesem Kompendium versammelten Exegesen die verschiedenen Positionen bewusst wider: Manche Ausleger(innen) rechnen mit ihrer Existenz, manche verwerfen sie und gehen von anderen Abhängigkeiten aus. Da die Semeiaquelle aufgrund der vereinheitlichten Analyseschritte jedoch nirgends zum Angelpunkt der Auslegung gemacht wird, können alle Beiträge gut nebeneinanderstehen.

Komposition

Die sieben vorösterlichen Wundererzählungen begegnen ausschließlich in Joh 2-12, d. h. im ersten Hauptteil des Evangeliums, in dem sich Jesus vor der Welt offenbart. Zu Recht

wurde dieser Teil, der von den »Zeichen« und von deren Interpretation in der Verkündigung berichtet, als »book of signs« betitelt (Brown 1971, cxxxviii). Aufgrund der Reduzierung auf sieben »Zeichen« – sieben ist die Zahl der Vollkommenheit und wahrscheinlich eine bewusste Gestaltung des Evangelisten – kommt den einzelnen Wundertaten exemplarische Bedeutung zu (vgl. 20,30 f.).

Die »Zeichen« sind über den gesamten ersten Buchteil verteilt und dominieren die narrativen Passagen: Fast der ganze Erzählstoff in Joh 2-12 besteht aus Wundergeschichten, so dass diese mit den langen Redeabschnitten korrespondieren. Anders als die Synoptiker, die die Wundergeschichten in einzelne Perikopenblöcke zusammenfassen (besonders eindrücklich Mt 8 f.), sind die »Zeichen« des Johannesevangeliums integraler Bestandteil des Erzählzusammenhangs und eng mit diesem verzahnt (Welck 1994, 69-74).

Die »vielen Zeichen«, die Jesus getan hat (2,23; 6,2; 7,31; 11,47; 12,47; 20,30), werden sowohl in Galiläa als auch in Jerusalem lokalisiert und durchziehen somit seinen gesamten Wirkungsbereich. Diese Topographie spiegeln auch die exemplarisch entfalteten einzelnen Wunder wider (s. o. Tabelle).

Die Anordnung der Wundererzählungen geschieht planvoll: Den »Anfang der Zeichen« (2,11) macht das programmatische *Weinwunder zu Kana in Galiläa* (2,1-11), in welchem der Hochzeitswein die göttliche Herrlichkeit des Wundertäters symbolisiert und dessen Identität enthüllt (Theobald 2009, 32). Das folgende *Heilungswunder des Sohnes des königlichen Beamten* (4,46-54) wird durch die Notiz 4,46a (»Er kam nun wieder nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte ...«) ausdrücklich mit dem ersten »Zeichen« verknüpft. Zusammen mit der *Heilung eines Kranken am Teich Betesda* (5,1-18), die auch ein Streitgespräch (Heilung am Sabbat) und eine lange Rede Jesu beinhaltet (5,9b-47), wird durch die Gegenüberstellung von »sterben« (4,47.49) und »leben« (4,50.51.53) bzw. »töten«/»tot sein« (5,18; auch 5,21.25 u. ö.) und »lebendig machen« (5,21.24 f. u. ö.) eine enge Verzahnung erzielt: Jesus ist der, der lebendig macht. Auch das *Brotwunder* mit der Speisung der Fünftausend (6,1-15) und *Jesu Erscheinen auf dem Meer* in Galiläa (6,16-21[25]) sind miteinander, aber auch mit dem Kontext verknüpft. Die *Heilung eines Blindgeborenen* (9,1-41) in Jerusalem, die das Wort vom »Licht der Welt« (8,12) aufnimmt (9,5), ruft durch den erneuten Konflikt um eine Heilung am Sabbat die Erinnerung an 5,1-18 wach. Das größte Wunder Jesu schließlich, die *Totenerweckung des Lazarus* (11,1-44), greift die Thematik von 5,1-47 und die Ankündigung von 5,20 f. auf: »Wie der Vater« so macht auch »der Sohn« die Toten lebendig. Dass dieses letzte und spektakulärste »Zeichen« die Passion Jesu auslöst, ist als tiefe Ironie des Johannesevangeliums zu deuten: Dem Lebensspender will man durch seine Tötung Herr werden.

In der nachösterlichen Erzählung vom *wunderbaren Fischfang* (21,1-14), dem einzigen Wunder im zweiten Buchteil bzw. im Nachtragskapitel (Joh 13-20.21), gibt sich Jesus als der Verherrlichte zu erkennen: »Es ist der Herr« (21,7; zum Motiv des Wiedererkennens vgl. Culpepper 2008, 258). Das Austeilen von Brot und Fisch (21,13) zieht dabei eine Erinnerungslinie zur Speisung der Fünftausend (6,11), so dass die Identität des Auferstandenen mit dem Irdisch-Wirkenden angezeigt ist und eine gezielte Verbindung mit dem ganzen Evangelium hergestellt wird (vgl. auch 21,14; Hasitschka 2008, 311-328).

Besonderheiten

Zeichen und Werke

Die Verwendung des Lexems »Zeichen« (σημεῖον *sēmeion*) und die bewusste Vermeidung des bei den Synoptikern gebräuchlichen Äquivalents »Machtthaten« (δυνάμεις *dynameis*) für die johanneischen Wunder begegnen interessanterweise ausschließlich auf der Ebene des Erzählers, wohingegen Jesus selbst seine Wundertaten als »Werk« (ἔργον *ergon*, 4,34; 6,28 f.; 7,21; 17,4) bzw. als »Werke« (ἔργα *erga*, 5,20.36; 6,28; 7,3; 9,3 f.; 10,25.32 f.37 f.; 14,10-12; 15,24; einzige Ausnahmen 4,48; 6,26) charakterisiert.

Während der Begriff »Zeichen« im Johannesevangelium unlösbar mit der Person dessen, der diese Zeichen tut – nämlich Jesus –, verbunden ist (van Belle 1994, 382), gehört das Lexem »Werke« in den übergreifenden Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Gott, Jesus und den Gläubigen: Es sind Gottes »Werke« (Plural!), die Jesus »vollendet« (5,36; vgl. 5,17), »offenbart« (9,3) und zusammen mit seinen Jüngern »wirken muss« (9,4). Und es ist Gottes »Werk« (Singular!), das Jesus insgesamt in seinem Leben und Sterben zur Vollendung bringt (4,34; vgl. 17,4; Welck 1994, 55 f.). Das bedeutet, dass im Gegensatz zu den »Zeichen«, die ausschließlich Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit tun konnte, die »Werke« auch nach Ostern weitergehen: Jesus verheißt denen, die an ihn glauben, dass sie tun werden, was er tut, ja mehr noch: »größere Werke wird tun, wer an mich glaubt« (14,12).

Dabei umfassen »Werke« nicht wie »Zeichen« ausschließlich offenbarende Taten, sondern ebenso offenbarende Reden: »All Jesus did *and said* on earth is summed up in the word ἔργον (*ergon*), and in the instances ἔργα (*erga*) is used, the word refers, in all likelihood, not only to the σημεῖα (*sēmeia*) proper, but also to a wide range of activities, just because God is active in the Son, and the Son completely obedient to the Father« (de Jonge 1978, 123). Die johanneischen »Zeichen« sind im Umkehrschluss dann als spezifische »Werke« Jesu einzuordnen und zu verstehen.

Das Fehlen von Dämonenaustreibungen

Eine auffällige Leerstelle stellt in der johanneischen Wunderüberlieferung das Fehlen von Exorzismen dar, die für die synoptische Wundertradition und den historischen Jesus eine so zentrale Rolle spielen (vgl. Poplutz, Dämonen in diesem Band). Auch wenn es sich, wie gesehen, unserer genauen Kenntnis entzieht, ob Johannes die Synoptiker kannte und in welchem Umfang ihm Wundertraditionen zur Verfügung standen, scheint alles auf eine bewusste Auslassung hinzudeuten: Zum einen kennt Johannes durchaus das Phänomen dämonischer Besessenheit, bringt es allerdings ausschließlich im Kontext des jüdischen Vorwurfs gegen Jesus zur Sprache (7,20; 8,48 f.52; 10,20 f.). Zum anderen spielt die im Weichen der Dämonen sichtbar werdende Gottesherrschaft in der Verkündigung des johanneischen Jesus keine entscheidende Rolle (vgl. lediglich die Erwähnung in 3,3.5 [abgewandelt 18,36]; diff. Q 11,20). Das lässt darauf schließen, dass für den vierten Evangelisten nicht die Auseinandersetzung Jesu mit den Dämonen relevant ist, sondern der Kampf gegen Satan (von Lips 1990, 301).

Dazu greift Johannes auf die mythologische Vorstellung eines satanischen »Herrschers dieser Welt« (12,31; vgl. 6,70; 8,44; 13,2 [διάβολος *diabolos*]; 13,27 [σατανᾶς

satanas) zurück, der als Widersacher Gottes auftritt. Für dessen Niederlage verwendet Johannes in 12,31 ein Verb, das bei den Synoptikern *terminus technicus* für das Austreiben der Dämonen durch Jesus ist: »hinauswerfen« (ἐκβάλλω *ekballō*; vgl. z. B. Mk 1,34.39; 3,15.22 f. u. ö.). Möglicherweise sieht Johannes somit Jesu Tod und Erhöhung am Kreuz als den finalen Sieg über diesen Widersacher an, so dass dieses Heilsereignis eine Art »endgültiger Exorzismus« wäre (Berger 2003, 171): Johannes hätte dann »im Tod Jesu verdichtet, was die synoptische Überlieferung im Anschluss an Jesus selbst an den für ihn charakteristischen Dämonenaustreibungen aufzeigt« (Theobald 2009, 813).

Ein weiterer Grund für das Fehlen von Exorzismen könnte in der spezifisch johanneischen Anthropologie zu suchen sein: Johannes zeichnet die Welt und den Menschen in der Entscheidung für oder gegen Jesus, metaphorisch gesprochen: für das Licht oder für die Finsternis (1,4-9; 8,12; 12,46). Da Dämonen jedoch »graue« Zwischenwesen sind und den Menschen als Subjekt des eigenen Handelns außer Gefecht setzen, wäre ein Besessener zu einer eigenverantwortlichen Entscheidung für oder gegen Jesus nicht in der Lage.

Auch die Zweideutigkeit von Exorzismen hat möglicherweise zu deren Auslassung geführt (so Twelftree 2007a, 193 f.): Da Exorzist und Dämon grundsätzlich mit denselben Waffen kämpfen und Exorzisten sich durch ihre Tätigkeit in einer Art Grauzone bewegen, konnte dies anstößig wirken. Zudem gibt es Exorzisten, die nicht so sehr aufgrund ihrer guten Technik erfolgreich waren, sondern weil sie sich mit fremden, z. T. dunklen, Mächten verbündeten (vgl. PGM 4,3019 f.; auch Mk 9,38 f. par.; Apg 19,13-19). Bei den Synoptikern wird Jesus dies in der »Beelzebul-Kontroverse« vorgeworfen, und zwar dezidiert mit Rekurs auf seine exorzistische Tätigkeit (Mk 3,21 f.). Auch Johannes überliefert den gegen Jesus erhobenen Vorwurf der Besessenheit (Joh 7,20; 8,48 f.52; 10,20 f.), aber bei ihm steht dies nicht im Zusammenhang exorzistischer Tätigkeit, was den Vorwurf umso haltloser erscheinen lässt.

Steigerung und Massivität

Die johanneischen Wunder zeichnen sich durch eine große Massivität und novellistische Breite aus, die alle anderen Wundererzählungen des Neuen Testaments überstrahlen. Diese Darstellungsweise dient dem Ziel, die Identität Jesu als Messias und Sohn Gottes zu erweisen und seine Herrlichkeit (δόξα *doxa*) sichtbar zu machen: »Das Wunder wird zur Epiphanie der göttlichen Macht des Wundertäters [...] An die Stelle des Selbsterweises Gottes durch den Wundertäter tritt der Selbsterweis des Wundertäters« (Becker 1991, 139).

Im Einzelnen stellt sich das in den acht Wundererzählungen folgendermaßen dar (vgl. van Belle 1994, 391 f.):

- (1) Das Ergebnis des Geschenkwunders in Kana wird umgerechnet mit unglaublichen 468-702 Litern Wein beziffert (2,6). Und ausgerechnet der Mahlaufseher, der das Wunder überhaupt nicht versteht, bestätigt die hervorragende Qualität des Weins (2,9 f.).
- (2) Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, der nicht nur krank, sondern dem Tode nahe ist (4,47.49), geschieht aus der Ferne, und zwar genau in dem Moment, in dem Jesus sein wunderwirksames Wort spricht (4,52 f.).
- (3) Jesus heilt einen Gelähmten, der seit sage und schreibe achtunddreißig Jahren gelähmt ist (5,5).

- (4) Mit einer Handvoll Brote und Fische (6,9) wird eine große Menge gespeist (6,7.10).
- (5) Als Jesus mitten auf dem See den Jüngern im Boot entgegenkommt (6,19), wird auf wundersame Weise das Boot mit den Jüngern an Land versetzt (6,21).
- (6) Jesus heilt nicht nur einen Blinden, sondern einen Blindgeborenen (9,1).
- (7) Jesus erweckt Lazarus zum Leben, der schon vier Tage im Grab lag (11,17.39), so dass der Leichnam sich bereits in einem Verwesungsprozess befindet: »er riecht schon« (11,39).
- (8) Auch der wunderbare Fischfang wird anschaulich erzählt: Das Netz ist voll von hundertdreiundfünfzig großen Fischen, aber trotz dieser Fülle reißt das Netz nicht (21,11).

Diese materiell gesteigerte Massivität der Wundertaten enthüllt allerdings nicht nur die herrliche, sondern auch die menschliche Seite Jesu: Jesus leistet konkrete Hilfe, die die Menschen ganz berührt – wenn auch in einer Weise, die das menschliche Vermögen übersteigt (Schnelle 1987, 184 f.; Becker 2004, 251).

Singularität und Individualität

Der Massivität der einzelnen Wunder korrespondiert eine Reduzierung auf anderer Ebene: Während Jesus nach den Synoptikern auch mehrere Kranke auf einmal heilen kann (zwei Blinde, Mt 9,27-31; zwei Besessene, Mt 8,28-34; zehn Aussätzige, Lk 17,12-19), wendet er sich im Johannesevangelium ausschließlich einzelnen zu, auf die sein Blick fällt (5,6; 9,1; Theobald 2009, 33). Die Betonung der Individualität der Kranken wird durch die eingeflochtenen biographischen Notizen verstärkt: »Wenn gesagt wird, daß der Gelähmte bereits 38 Jahre an seiner Krankheit leidet und daß er keinen Helfer hat, dann tritt damit ein ganzes Lebensschicksal samt erlebter Enttäuschungen in den Blick. Nicht anders ist es, wenn von einem Blindgeborenen die Rede ist, der sich als Bettler durchschlagen muß und anscheinend in seinen Eltern keine Unterstützung mehr hat« (von Lips 1990, 304).

Das bedeutet, dass die beteiligten Figuren keineswegs »Statisten« sind, wenngleich ihre Rolle bei den Wundern stark zurückgedrängt wird: Die Wundertaten gehen immer allein von Jesus aus, und er verbittet sich wie in 2,4 jede äußere Einmischung. Im Wirken der Wundertaten wird somit Jesu Souveränität und Hoheit offenbar, die sich aber in der heilenden und helfenden Zuwendung zu konkreten Menschen ausdrückt.

Glaube und Unglaube

Die johanneischen »Zeichen« sind Bestandteil der Heilsgeschichte und rufen zur Entscheidung für oder gegen Jesus auf. Im Allgemeinen führt das Sehen der »Zeichen« zum Glauben (2,11.23; 4,53; 6,14; 7,31; 9,35-38; 10,40-42; 11,15.40.45; 12,11; 20,8.25.27.29). Doch diese Reaktion ist nicht zwingend, da »Zeichen« immer gedeutet werden müssen, was eine mögliche Missdeutung einschließt. Und so kann man den »Zeichen« auch mit Unglauben begegnen (12,37-43; 20,30 f.) oder in einer Form wundergläubig werden, die nicht zum Wesen der Sendung Jesu vorstößt (Becker 2004, 254). Wenn es in Joh 12,37 heißt, dass »sie nicht an ihn glaubten, obwohl er so große Zeichen vor ihnen getan hatte«, dann ist damit die ganze Enttäuschung über die Verstrickung der Menschen ins Wort gebracht, die nicht »an das Licht glauben« wollen (12,36) und Jesus

als »das wahre Licht« (1,9; vgl. 8,12) »nicht aufnehmen«, obwohl er »in das Seine kam« (1,11).

Und so wird die Zeichenforderung zur Legitimierung Jesu abgelehnt (2,18; 6,30; vgl. auch die kritischen Bemerkungen 4,48; 6,26). Dies impliziert keine generelle »Wunderkritik« des vierten Evangelisten, sondern zeigt lediglich, dass die »Zeichen« nicht auf magische Weise automatisch Glauben bewirken, sondern notwendigerweise eine Entscheidung und Positionierung des Menschen einfordern: »In spite of their revelatory character, their materiality, and their reality, they still demand a decision from human beings« (van Belle 1994, 395).

UTA POPLUTZ

Grundlegende Literatur zu den Wundererzählungen im Johannesevangelium

- M. Becker, Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die frührabbinische Tradition, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 233-276.
- W. J. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT 2/26, Tübingen 1987.
- R. A. Culpepper, Cognition in John. The Johannine Signs as Recognition Scenes, PRSt 35 (2008), 251-260.
- M. de Jonge, Signs and Works in the Fourth Gospel, in: T. Baarda/A. F. J. Klijn/W. C. van Unnik (Hg.), *Miscellanea Neotestamentica II*, NTS 48, Leiden 1978, 107-125.
- M. Labahn, Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten, BZNW 98, Berlin/New York 1999.
- H. v. Lips, Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses, EvTh 50 (1990), 296-311.
- H. Riedl, Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54, RSTh 51, Frankfurt a. M. 1997.
- W. H. Salier, The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John. A Historical and Hermeneutical Perspective, WUNT 2/186, Tübingen 2004.
- G. van Belle, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis, BETHL 116, Leuven 1994.
- C. Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21, WUNT 2/69, Tübingen 1994.