

# Vergegenwärtigende Erinnerung

## Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums

von Johanna Rahner

Hochmeisterstr. 2 79104 Freiburg

### *I. Das hermeneutische Grundproblem*

Das Thema der hier zur Diskussion gestellten Überlegungen ist jene Denkbewegung des vierten Evangeliums, die seinen Umgang mit dem historisch vergangenen Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret zu beschreiben versucht. Sie ist als treibende Kraft der Evangelienkonzeption des Johannesevangeliums zu begreifen und als solche darzulegen. Ist also die Grundperspektive des vierten Evangelisten die Retrospektive und kennzeichnet es ihn aber zugleich, daß er sein Evangelium in Gestalt eines auch als gegenwärtig noch wirksam betrachteten, dramatischen und damit erzählpragmatisch wichtigen Erzählbogens des Lebens Jesu vorlegt, so wirft sich unmittelbar die Frage auf, wie sich denn der (notwendig) retrospektive Blick zur (funktionalisierten) dramatischen Gestalt der Evangelienerzählung zu verhalten habe, und wie dieses Verhältnis auch epistemologisch näher zu bestimmen sei.

Es ist nun nicht so, daß diese retrospektive Erzählweise den vierten Evangelisten grundlegend von den anderen dreien unterschiede - dies zu behaupten, erwiese sich recht schnell als hermeneutische Naivität - , dennoch kann und darf die angedeutete Verhältnisbestimmung für den Schreiber des Johannesevangeliums als eine eigenständige betrachtet werden, da er ausdrücklich dazu bereit ist, sich über diese Problematik selbst Rechenschaft abzulegen.<sup>1</sup> Erzähltechnisch brillant an der geeignetsten Stelle eingefügt sind die Abschiedsreden der literarische Spiegel dieser theologisch-hermeneutischen Grundsatzproblematik. Insofern sind sie tatsächlich *die* Schlüsseltexte des vierten Evangeliums<sup>2</sup>, da sie das johanneische Konzept einer christozentri-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch C. Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997, 89.

<sup>2</sup> Vgl. bereits E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1971, 14; zur Auswahl von Joh 17 als >Ausgangspunkt< vgl. a. a. O. 18 mit Anm. 2; U. Schnelle, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 79 (1989) 64-79, hier: 64; ders., Johannes als Geisttheologe, NT 40 (1998) 17-31, hier: 19. Der Schwerpunkt der hier vorgelegten Analyse wird weniger auf einer literar- oder traditionsgeschichtlichen Untersuchung liegen, sondern sich auf den theologisch-hermeneutischen Aussagegehalt der Texte beschränken. Dem ersten Anliegen wird indes insoweit Rechnung getragen, als die literarkritischen Phänomene für die bevorzugt ins Auge gefaßte Problemstellung wichtig werden. So ist z. B.

sehen Ekklesiologie<sup>3</sup> auch für die Ebene der Evangelienschreibung reflektieren bzw. den Vorgang der Evangelienschreibung als solchen innerhalb des relevanten theologisch-christologischen Horizontes zu bestimmen versuchen, der diesen Vorgang selbst erst in Gang zu setzen vermochte.

Hier reflektiert ein christlicher Autor mit seinem Schülerkreis und seiner Gemeinde über den Status des eigenen Christseins. Wie keinen anderen Evangelisten bewegt den Schreiber des Johannesevangeliums die Frage nach der theologisch verantwortbaren Verhältnisbestimmung zwischen der dramatischen Situierung seines Evangeliums und der eigenen, das geschilderte und von zentraler Bedeutung erachtete Geschehen notwendig retrospektiv betrachtenden Sicht der Dinge. Diese Sicht ist innerhalb des dramatischen Erzählflusses des Evangeliums wie der Abschiedsreden als die Zukunftsdimension zu bestimmen, stellt aber vom Standort des Erzählenden aus gesehen die gegenwärtige Situation dar, von der aus der Versuch der Rückbesinnung auf das Geschehene und der Verhältnisnahme dazu in seinen Grunddimensionen problematisiert wird.

Sucht man nach Hinweisen für die Art der Verhältnisbestimmung, so werden verschiedene Dinge wichtig. Es ist dies zum einen die literarische Gestaltung - bewußt situiert der Evangelist seinen Versuch der Verhältnisbestimmung als Abschiedsrede des historischen Jesus, d. h. innerhalb der von ihm so wichtig erachteten >Biographie< Jesu von Nazaret -, zum anderen die inhaltliche Ausgestaltung: Jesus spricht von der Situation der Jünger zwar als zukünftige, aber in den Grundkonstanten der eigenen Gegenwart: >Sendung<, >Einheit<, >Haß<, >Welt<, >Bedrängnis<, >Gericht< etc. Dennoch ist sie durch etwas grundlegend

---

sicher bedeutsam, daß die beiden Hauptkomplexe der Abschiedsreden 13,31 - 14,31 und 16, 1-33 unterschiedliche thematische Schwerpunkte referieren, was trotz 14,31 nicht notwendig zu literarkritischen Spekulationen Anlaß geben muß, sondern als inhaltlich weiterführende und vertiefende textimmanente Denkbewegung in Stile eines literarischen Relecture-Vorgangs ausgelegt werden kann (vgl. dazu bes. A. Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden [Joh 13,31 - 16,33] unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters [FRLANT 169], Göttingen 1995). Der Schwerpunkt der hier vorgelegten Darstellung soll auf dem - nach A. Dettwiler - zweiten Relecturekomplex Joh 13,31-14,31/Joh 16, 1-33 und dem Phänomen der Relecture selbst liegen. Die erste Relecture-Einheit Joh 13, 1-16/Joh 15 und die dort aufgeworfene Problematik (vgl. a. a. 0. 60 ff.) wird indes nur kurz gestreift. Ebenso kann hier nicht näher auf den Streit um Joh 14,31 eingegangen werden; vgl. dazu aber z.B. U. Schnelle, der für Joh 14,31 eine Kenntnis markinischer Passionstradition annimmt (vgl. a. a. 0. 72 f. und in zustimmender Bezugnahme T. Knöppler, Die Theologia crucis im Johannesevangelium. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie [WMANT 69], Neukirchen-Vluyn 1994, 149), oder H. Thyen, der 14,31 c als bewußt eingesetztes Signal für die Evangelienadressaten zur Kennzeichnung der Bedeutung des folgenden interpretiert (Art. Johannesevangelium, TRE 17 [1988] 200-225, hier: 216).

<sup>3</sup> Vgl. z. B. J. Rahner, >Er aber sprach vom Tempel seines Leibes<. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998, 166--175.

Neues gekennzeichnet: den Weggang Jesu und das Kommen des Geist-Parakleten (vgl. Joh 14,25-31; 16,5-15). So ist das die Erzählung dominierende Zeitverhältnis der Abschiedsreden eigentlich ein paradoxes: Es ist eine als prospektive Verhältnisgabe Jesu erzählte retrospektive Verhältnisnahme der johanneischen Gemeinde, die ihrerseits nochmals in die literarische Fiktion der dramatischen Evangelienerzählung eingewoben ist<sup>4</sup>, so daß eine komplexe gegenseitige Verwiesenheit der Zeitebenen mit einem darin verwobenen Netz christologischer und ekklesiologischer Leitthemen die Folge ist.

Dieser komplexen Zeitstruktur entspricht die seltsam fragmentierte und scheinbar redundante erzählpragmatische Struktur der Abschiedsreden, also jenes literarische Phänomen, das man mit und nach R. Bultrmann mit dem Postulat des sekundären Einschubcharakters von Joh 15 - 17 oder bestimmter Teile der Abschiedsreden - verbunden mit zahlreichen Vorschlägen zur Textumstellung - zu erklären versuchte<sup>5</sup>. Die Abschiedsreden reflektieren so in Form und Inhalt eine Grundspannung, die sich als Folge der christologischen Konzeption der ersten zwölf Kapitel des Johannesevangeliums bestimmt. In dieser Grundspannung situiert sich das vierte Evangelium als Ganzes<sup>6</sup>.

## II. Die Abschiedsreden<sup>7</sup>

Die Abschiedsreden im Johannesevangelium sind in ihrer erzählerischen Fiktion zunächst als Abschiedsworte des scheidenden Jesus eingeführt. Am

<sup>4</sup> Zu den Abschiedsreden als >Grenzgattung< vgl. T. Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Zielsetzung des johanneischen Dualismus (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984, bes. 165 f.

<sup>5</sup> Vgl. dazu R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1986, bes. 349-351; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4/2), Gütersloh 1991, 531-533; ders., Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 61 (1970) 215-246; C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes (KEK. S), Göttingen 1990, 444-446; R. Schnackenburg, Das Evangelium nach Johannes (HTHK IV/3), Freiburg 1982, 101-106.

<sup>6</sup> Die retrospektive Orientierung erscheint so als die zentrale Pointe, als hermeneutischer Schlüssel des vierten Evangeliums. Soll diese Bemerkung nun nicht nur eine hermeneutische Banalität darstellen, sondern sich in ihrer erkenntnistheoretischen Relevanz erweisen, gilt es, dieses Konzept selbst und seine Durchführung näher zu erfassen (vgl. dazu auch C. Hoegen-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium [WUNT 11/84], Tübingen 1996, 2 f.). Auf den alttestamentlichen Hintergrund dieses Phänomens der Vergegenwärtigung durch Rück Erinnerung kann hier nicht eigens eingegangen werden; vgl. dazu aber u. a. F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg u. a. 1965, 45-48.

<sup>7</sup> Die Skizze folgt in groben Zügen der Arbeit Dettwilers (Gegenwart [s. Anm. 21]). Zu recht ähnlichen Ergebnissen kommt - trotz unterschiedlicher Methode - die stark textlinguistisch geprägte Analyse von J. Neugebauer, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17 (BWANT 140),

Übergang zur eigentlichen Passionserzählung als interne Belehrung der Jüngerinnen und Jünger vorgestellt, reflektieren sie das bisher Erzählte wie das noch ausstehende Geschehen<sup>8</sup>. Wollte man sie inhaltlich näher skizzieren, so wäre die Betonung der ekklesiologischen Ausführungen ein wichtiges Kennzeichen, griffe aber als alleinige Zielangabe der Reden zu kurz. Sicher gilt es, die Gemeindesituation - dargestellt als Situationsbeschreibung der Jüngerinnen und Jünger - als solche zu erfassen, dennoch geschieht dies innerhalb eines spezifischen Blickwinkels, der von einer grundlegend christologischen Perspektive bestimmt ist. Es ist die Situation der durch den Weggang Jesu Zurückbleibenden, die nicht nur innerhalb der historischen Situierung des Geschehens - als Auftakt zur eigentlichen Passionserzählung - von Relevanz ist, sondern die eigentliche theologisch-christologische Problematik darstellt.

Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 13,31-14,31) ist inhaltlich streng durch die eben skizzierte theologische Grundproblematik geprägt, stellt also damit den literarischen Bewältigungsversuch der zunächst in Joh 1-12 entwickelten christologischen Problemstellung dar. Dabei betont Joh 13,31-38<sup>9</sup> die Notwendigkeit der Diskontinuität zum Wirken Jesu für das Leben der Jüngergemeinschaft<sup>10</sup>. Denn diese Einsicht »in die Diskontinuität mit der Zeit des irdischen Jesus bildet dabei gleichsam die negative Ermöglichungsbedingung für ein authentisches Verständnis der Qualität nachösterlicher Zeit«<sup>11</sup>.

Joh 14, 1- 3 beginnt mit der Referierung des traditionellen Lösungsansatzes dieser Problematik<sup>12</sup>: die nachösterliche Zeit ist das Interim zwischen Heilsvergangenheit (Leben Jesu) und Heilszukunft (Parusie Jesu) - ein Lösungsansatz, den der vierte Evangelist als unbefriedigend empfinden muß, und den er gerade darum weiterzuführen gedenkt. Joh 14,4-14 aktualisiert nochmals die christologisch vorgegebene Grundspannung, um dadurch die Wertigkeit der Vergangenheit der geschehenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret - in Konterkarierung des traditionellen Lösungsansatzes - in den Mittelpunkt zu stellen. Der vierte Evangelist desavouiert hier nicht die zukunftschatologischen Aussagen, sondern stellt sie in den zentralen und für

---

Stuttgart u. a. 1995. Freilich überzeugt Neugebauers Verortung des Intertextualitäts-Prozesses innerhalb der Problematik der Parusieverzögerung (vgl. a. a. O. bes. 157 ff.) auch für die explizit zukunftschatologischen Aussagen nur bedingt. Die rein situativ-formale Differenzierung zwischen Joh 13/14 und 15/16 beschreibt zwar Richtiges, reicht aber zur adäquaten Erfassung der Texte nicht aus (vgl. auch H. J. Klauck, *Der Weggang Jesu*. Neue Arbeiten zu Joh 13-17, BZ. NF 40 [1996] 236-250, hier: 244).

<sup>8</sup> Knöppler identifiziert sie stilistisch korrekt als »retardierendes Moment« (*Theologia crucis* [s. Anm. 2], 149).

<sup>9</sup> Vgl. dazu und im folgenden die ausführliche Analyse bei Dettwiler, *Gegenwart* (s. Anm. 2), 127ff.

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O. 137.

<sup>11</sup> Ebd.; im Original hervorgehoben; vgl. auch Dietzfelbinger, *Abschied* (s. Anm. 1), 218.

<sup>12</sup> Vgl. Dettwiler, *Gegenwart* (s. Anm. 2), 141 ff.

ihn einzig authentischen christologischen Begründungszusammenhang<sup>13</sup>. So hat nicht einfach die Erfahrung der Diskontinuität den Horizont der johanneischen Gemeinde zu bestimmen, sondern die Erfahrung einer anderen Art von Kontinuität, die freilich »die durch den Tod Jesu aufgebrochene Diskontinuität nicht einfach überspringt oder aufhebt, sondern in sich ständig enthält«<sup>14</sup>.

Dieses Konzept erweist sich zunächst als konsequente Fortführung des christologischen Ansatzes. Diese Annahme hat nun tatsächlich erkenntnistheoretische und damit hermeneutische Konsequenzen, insofern sie die Möglichkeit eröffnet bzw. die Notwendigkeit offenlegt, die Art und Weise johanneischer Evangelienschreibung selbst zum Thema zu machen und aus der Besonderheit der Darstellung methodologische und epistemologische Schlüsse zu ziehen. Diese Beobachtung verbindet sich unmittelbar mit der Gestalt und Funktion des Geist-Parakleten innerhalb des vierten Evangeliums.

### III. Der Geist-Paraklet

Die Person des Geist-Parakleten wird auf sehr spezifische Weise näher bestimmt (vgl. Joh 14,15-17.26f.; 15,26f.; 16,7-15). So kennzeichnet sich seine Aufgabe durch die Funktion des Erinnerers und Hermeneuten des historischen Jesus von Nazaret<sup>15</sup>. Er ist die zentrale Instanz, welche die »retrospektive Erschließung der Bedeutung der Person und Geschichte Jesu für die gemeindliche Gegenwart« auf den Begriff bringt<sup>16</sup>. Es geht dabei nicht um eine neue Erkenntnisdimension, sondern um die Vergegenwärtigung des Vergangenen<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. Rahner, »Er aber sprach ...« (s. Anm. 3), 135-154; dazu auch Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 97-105.

<sup>14</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 177.

<sup>15</sup> Zur begriffs-, religions- und traditionsgeschichtlichen Ableitung vgl. a.a.O. 181 ff., sowie Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 202-226. Bemerkenswert ist dabei die forensische Geprägtheit des Begriffs - ein interessantes Element innerhalb des vom Evangelisten als »Prozeß« verstandenen Offenbarungsgeschehens (vgl. dazu auch Schnelle, Geisttheologie [s. Anm. 2], 21 f.). Dem allgemein christlichen Horizont der pneumatologischen Verortung trägt Dettwiler durch den Doppelbegriff »Geist-Paraklet« Rechnung, wobei das johanneische Geistverständnis deutlich innovativen Charakter trägt (vgl. a. a. O. 187 f.; 204 f.; vgl. auch C. Dietzfelbinger, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannes-evangelium, ZThK 82 [1985] 389-408, bes. 398-402). Dietzfelbinger betont die »konzentrierte Akzentuierung« des johanneischen Geistbegriffs gegenüber dem allgemeinen, frühchristlichen Sprachgebrauch (vgl. a. a. O. 401 f. und ders., Abschied [s. Anm. 1], 214-217). Als weiteres und entscheidendes Element stellt daher Dettwiler die strenge Bezogenheit auf die Christologie bzw. die Person Jesu von Nazaret in den Mittelpunkt (Gegenwart [s. Anm. 2], 188 ff.).

<sup>16</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 203. Zu den Eigenschaften des Geist-Parakleten - Personalität, Transzendenz und Gegenwärtigkeit - vgl. a. a. O. 203 f.

<sup>17</sup> Vgl. auch Schnelle, Geisttheologie (s. Anm. 2), 21; Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2) 191; H. Weder, Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen, in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutesta-

Ist die Funktion des Geist-Parakleten in der Vergegenwärtigung und Auslegung des irdischen Jesus pointiert, so besteht »die raison d'etre des Geist-Parakleten«, wie dies A. Dettwiler formuliert, »ausschließlich darin, auf Jesus, und zwar auf den irdischen Jesus, bezogen zu sein. Der Geist-Paraklet lehrt nichts, was über Jesus hinausginge, sondern er lehrt, indem er an die Worte Jesu erinnert«<sup>18</sup>. Dieses Erinnern wird zu Recht als die tragende Kraft der Vergegenwärtigung der Vergangenheit bestimmt. In seiner anamnetischen Funktion verbindet der Geist-Paraklet die Gegenwart der Gemeinde mit der Vergangenheit Jesu<sup>19</sup>. Zugleich ist dieses »Erinnern« nicht nur ein rein passives Tradieren, sondern »ein eminent *kreativer* Erkenntnisvorgang«<sup>20</sup>. Diese Kreativität gilt es näher abzugrenzen. Sie kennzeichnet die Grundspannung des gesamten vierten Evangeliums, denn der Evangelist schließt sich selbst und sein Tun in diesen retrospektiven Erkenntnisvorgang mit ein: »Glaube entsteht [...] nicht gleichsam ex nihilo, sondern im verstehenden Nachvollzug des Inhalts des Joh[annes]Ev[angeliums]«<sup>21</sup>.

Diese johanneische Konzeption stellt nun nicht eine apologetische Annäherung im Sinne einer notwendigen machösterlichen< Ergänzung einer >vorösterlich< nur beschränkt oder gar nicht möglichen Glaubenserkenntnis dar. Stattdessen reflektiert sie die neue, >nachösterliche< Zeit als eine - gerade im Gefolge der >vorösterlich< bereits als real möglich beschriebenen und verstandenen Glaubenserkenntnis<sup>22</sup> - problematisch werdende Zeit; sie reflektiert sie

---

mentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze 1980- 1991, Göttingen 1992, 183-200, hier: 196 f.; aber auch M. Hasitschka, der zwei Interpretationsmodelle der Gestalt des Geist-Parakleten unterscheidet - die parallele Gestaltung bzw. die Gestaltung als >Nachfolger< Jesu - und sich zugunsten des Paralleledankens entscheidet. Dafür spricht für ihn »vor allem, daß der Paraklet nicht selbständig handelt, sondern in Abhängigkeit sowohl von Gott als auch von Jesus« (Die Parakletworte im Johannesevangelium. Versuch einer Auslegung in synchroner Textbetrachtung, SNTU 18 [1993] 97-112, hier: 102). Vgl. auch J. Zumstein, Memoire et relecture pascalle dans l'evangile selon Jean, in: ders., Miettes cxegetiques, Geneve 1991, 299-316, hier: 310f.

<sup>18</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 206.

<sup>19</sup> Vgl. cbd.

<sup>20</sup> Ebd. (eigene Hervorhebung). Vgl. auch Weder, Erinnerung (s. Anm. 17), 195f. Insofern hat die Rede vom Geist-Parakleten tatsächlich gnoseologische Funktion (vgl. Hoegen-Rohls, johannes [s. Anm. 6], 28; Mußner, Sehweise [s. Anm. 6], 15-17). freilich bedarf diese Bestimmung einer eindeutigen Benennung der Kriterien dieses Erkenntnisvorganges und einer näheren Verhältnisbestimmung zum >Zeugnis< des vierten Evangelisten (näheres dazu s. unten).

<sup>21</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 211.

<sup>22</sup> Gegen H.-C. Kamrner, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: O. Hofius/H.-C. Kamrner, Joh\_annesstudien, Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 87-190, hier: 110 f.; Hoegen-Rohls, Johannes (s. Anm. 6), 49; Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 85. Unangemessen wirkt daher die Differenzierung zwischen einer >objektiven< und einer >subjektiven< Seite des Offenbarungsgesche-

insbesondere hinsichtlich der Bedingungen, unter denen eine ebenso gültige Glaubenserkenntnis und ein wirklich vergegenwärtigendes Bekenntnis nach dem Weggang Jesu möglich sind. Eine besondere Qualifikation dieser >nachösterlichen< Ebene disqualifiziert nicht die vorhergehende. Eine solche Annahme widerspräche dem inkamationschristologischen Ansatz des vierten Evangelisten und seiner Verhältnisbestimmung von Christologie und Eschatologie grundsätzlich. Denn für ihn vermag sich ja die spätere, ekklesiologische Ebene erst vom Ereignis der Fleischwerdung Gottes in Jesus von Nazaret her zu begründen und erhält erst von dort - und nur von dort! - ihre eigene offenbarungstheologische Qualität<sup>23</sup>.

Blieben diese Vorgaben unberücksichtigt, gerät die Funktionsbestimmung des Geist-Parakleten und mit ihr die des Evangeliums selbst in eine deutliche Schiefelage. Der zentrale Rückbezug des Geist-Parakleten auf das christologische Ereignis verliert seine exakten Konturen: Der nachösterliche Inspirationsvorgang droht den johanneischen Inkamationsbegriff in seiner offenbarungstheologischen Relevanz aufzulösen<sup>24</sup>. Demgegenüber sind die offenbarungstheologische Priorität des Inkamationsgeschehens und die Verortung der Funktion des Geist-Parakleten innerhalb der Christologie oberstes Ziel des vierten Evangelisten<sup>25</sup>. Dem Vorwurf einer impliziten Desavouierung des Inkamationsgeschehens kann sich auch C. Dietzfelbinger nicht entziehen. Sein Entwurf einer geisterfüllten nachösterlichen Wortoffenbarung als Modus des vierten Evangeliums droht gleichfalls unter Lessings Verdikt einer  $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  *eis d'A' Aoyevos* zu fallen, die den garstig breiten Graben - d. i. (u. a.) die Frage, ob Jesus Christus nach Ostern *ebenso* ( $\acute{o}\mu\omega\lambda\omicron\varsigma$  *yevos*) zu erkennen ist, wie

---

hens in Jesus von Nazaret und seiner Vollendung am Kreuz (vgl. Kammler, a. a. O. 126 f.). Dagegen ist mit dem Evangelisten festzuhalten: Das objektive Geschehen ist das subjektiv erkennbare, das und nichts anderes kann den Glauben begründen, die >claritas interna< ist die >claritas externa< (vgl. dagegen a. a. O. 138).

- <sup>23</sup> Eine Qualifizierung der >nachösterlichen< Sicht als einzig >wahr< wirkt angesichts dieser konzeptionellen Verbindung inadäquat (vgl. z. B. Hoegen-Rohls, Johannes [s. Anm. 6], 309; Dietzfelbinger, Abschied [s. Anm. 1], 85. 89. 93 u. ö.). Daher ist die Rede von Kontinuität und Diskontinuität wie auch von der Trennung bzw. Verschmelzung der Zeiten eine ekklesiologisch zu situierende, aber keine christologische >Zeitangabe<. Die Wortwahl von Hoegen-Rohls, die von dem weggegangenen Jesus als >Postexistentem< spricht (a. a. O. 309 f.), ist daher unglücklich, weil sie dem johanneischen Anliegen einer für die Gemeinde wichtigen bleibenden Präsenz und Gegenwart Jesu gegenüber eher kontraproduktiv wirkt.
- <sup>24</sup> Vgl. z. B. K. Scholtissek, Relecture - zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium), BiLi 70 (1997) 309-315, hier: 312.
- <sup>25</sup> »Dabei bleibt die Offenbarung des Parakleten streng an die -Christusoffenbarung gebunden. Weil für Johannes die geschichtliche Offenbarungswahrheit in Jesus und die Wahrheit Gottes eins sind, kann das Wirken des Geistes sich nur auf diese grundlegende Einheit beziehen« (Schnelle, Geisttheologie [s. Anm. 2], 22).

davor<sup>26</sup> - eben nicht wirklich zu überbrücken vermag. Dieses Problem mit einer mehr oder minder direkten Abqualifizierung der vorösterlichen Erkenntnis verdecken zu wollen, erscheint angesichts der inkarnationschristologischen Spitze des vierten Evangeliums inadäquat. Wo z. B. die vorösterliche Glaubensaussage nicht in ihrem Bezug auf das inkarnationschristologische Zentrum deutlich, sondern nur noch historisierend als >Anachronismus< verortet wird<sup>27</sup>, verliert sie ihre eigentliche Bedeutung und mißbrät zu einem symbolischen >Vorspiel< der eigentlichen - inspiratorischen - Erkenntnis >nach Ostern<. Das Fundament dieser Aussagen, das historische Geschehen in der Person und um die Person Jesu von Nazaret - also das, was der vierte Evangelist mit dem Begriff der >Fleischwerdung< zu umschreiben versucht - , wird damit in seiner Bedeutsamkeit in Frage gestellt<sup>28</sup>. Demgegenüber ist das johanneische Bekenntnis zum Glauben ex visu - der im abgeleiteten Sinne ein Glaube ex auditu ist<sup>29</sup> - festzuhalten.

Die Gestalt des Geist-Parakleten ist diesem Geschehen gegenüber als eine funktionale zu beschreiben: die der erinnernden Vergegenwärtigung. Durch den Geist-Parakleten wird keine (zuvor unmögliche) neue Erkennbarkeit ermöglicht, sondern die Wirksamkeit des Geschehens aufs Neue in Kraft gesetzt. Das vierte Evangelium selbst stellt die verschriftete Funktionalität des Geist-Parakleten dar; es ist der Schrift, aber auch personales Zeugnis und damit wahre Tradition gewordene Paraklet<sup>30</sup>. Dabei verweist er auf das christologische Geschehen selbst als sein eigentliches Fundament, die einzig speisende Quelle seines Lehrens und Erinnerns. Dieser Grunddimension ist alle (menschliche) Zeugnisgabe zugeordnet, an ihr hat sich alle Überlieferung zu messen<sup>31</sup>. Der Geist-Paraklet ist der Zeuge schlechthin, weil er in vollkommener Transparenz das Ursprungsgeschehen (vgl. z.B. Joh 16,13-15) wirklich vergegenwärtigt und so den Glauben der Späteren als Glaube ex visu - im Zeugnis des Zeugen - und ex auditu - im Wort des Evangeliums - ermöglicht. Seinem idealen >Maßstab< unterwirft sich alle >Vermittlungsarbeit< der

<sup>26</sup> Vgl. Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 89.

<sup>27</sup> Vgl. Kammler, Geistparaklet (s. Anm. 22), 120 Anm. 114; 184 Anm. 127.

<sup>28</sup> Die Rede vom >Persongeheimnis< Jesu von Nazaret (vgl. a a 0. 120. 122. 182; ders., Die >Zeichen< des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh20,30+31, in: Hofius/Kammler, Johannesstudien [s. Anm. 22], 191-211, hier: 208 f) erscheint gegenüber der inkarnationschristologischen Spitze blaß und uneindeutig.

<sup>29</sup> Gegen Kammler, Zeichen (s. Anm. 28), 195.

<sup>30</sup> Die von Dietzfelbinger vorgeschlagene werthafte Dynamik des Geist-Parakleten (vgl. ders., Abschied [s. Anm. 1], 216. 223) läßt eine Berücksichtigung der personalen Dimension des Zeugnisses, wie sie für den vierten Evangelisten wichtig ist, vermissen. Nicht nur hier scheint die Verbindung des Geist-Parakleten mit der Gestalt des Lieblingsjüngers als personalem Garanten für die Wahrhaftigkeit des Zeugnisses von zentraler Bedeutung zu sein. Der Geist-Paraklet wird so im und durch das Zeugnis des Zeugen wirksam.

<sup>31</sup> Keinesfalls an sich selbst, wie es die Verbindung von Evangelium und Apostel/Erstzeugen bei Kammler nahelegt (vgl. ders., Geistparaklet [s. Anm. 22], 112).

Zeugen<sup>32</sup>. Zugleich gilt es aber an der Gestalt des Geist-Parakleten wahrzunehmen, »dass Erinnerung nicht bloss die menschliche Fähigkeit ist, sich Dinge wieder ins Bewusstsein zu rufen. Gerade anhand des Parakleten wird klar, dass der Mensch auf die Dynamik des Stoffes angewiesen ist, des Stoffes, der sich selbst in Erinnerung zu halten vermag. [... Der Geist-Paraklet] erinnert an die Mächtigkeit der Stoffe, die sich dem Menschen einprägen und die sich so leicht nicht vergessen lassen«<sup>33</sup>.

#### IV. Die retrospektive Sicht des Evangeliums

Spannt sich der Evangelist nun selbst in diese Grunddimension ein, ist der Vorgang der Evangelienschreibung eigens darin zu situieren. Der vierte Evangelist schreibt sein Evangelium mit dem Ziel der Selbstbesinnung wie der begründeten Erweckung einer Zukunftshoffnung, die der gegenwärtigen Situation der Gemeinde eine neue heilvolle Perspektive eröffnen soll. Er tut dies in der Form einer retrospektiven Erzählung der Geschichte des irdischen Jesus und bringt innerhalb dieser Erzählung die eigene Gegenwartssituation als Zukunftsperspektive zur Sprache. D. h. er stilisiert gerade damit - in der retrospektiven Begründung der Gegenwart wie der Zukunft - sich selbst und sein Evangelium als *Medium* dieser Zukunftseröffnung. So funktionalisiert er nochmals sein Tun auf der als Fiktion eingeführten Ebene des Evangeliums.

Wie die Retrospektive innerhalb eines Films ist die retrospektive Erzählweise des Evangelisten, gerade weil sie ausdrücklich als Stilmittel reflektiert wird, eine besondere. Jeder Film erzählt eine geschehene Geschichte (auch wenn es sich um >Science Fiction< handeln sollte). Wird indes zu Beginn des Films die Geschichte als eine retrospektiv erzählte eingeführt, so geschieht etwas Besonderes: Das Erzählte ist zwar klar als >Blick zurück< gekennzeichnet, doch qualifiziert dieser >Blick zurück< zum einen das zu Erzählende als bewegendes, heute noch wichtiges Ereignis, zum anderen kennzeichnet es die retrospektive Erzählung als gehalt-, weil absichtsvolles Erzählen, das wiederum auf Wirkung, also auf Zukunft aus ist; damit wird aber - zum dritten - das retrospektiv erzählte Geschehen gerade als ein die Gegenwart (des Zurückblickenden) selbst begründendes Geschehen bestimmt. Trägt nun der Film als ganzer noch streng autobiographische Züge und werden diese explizit deutlich gemacht, so befinden wir uns mit diesem Beispiel in einer dem vierten Evangelisten analogen Situation. Genau diese Grundstruktur macht den Blick auf die Zeitstrukturen des Johannesevangeliums so komplex. Man betrachtet das Geschehen, als sähe man in einen dreifachen Spiegel. Hier wird nicht nur die je eigene Gemeindesituation explizit im Christusgeschehen begründet, sondern die stilistische wie erzählpragmatische und dramatische Um-

<sup>32</sup> Vgl. auch Schnelle, Geisttheologie (Anm. 2), 21 f.; näheres zur Verbindung von Ekklesiologie und Christologie s. unten.

<sup>33</sup> Weder, Erinnerung (s. Anm. 17), 198.

setzung selbst legt nochmals Zeugnis dafür ab, daß eine authentische Begründung dieses Zeugnisses nur innerhalb dieser retrospektiven Erzählung der Geschichte Jesu von Nazaret geschehen kann. Und dieser bezeugenden Erzählweise wird indes nochmals eine eigene Dynamik und Verbindlichkeit für das Zum-Glauben-Kommen späterer Generationen zugeschrieben<sup>34</sup>.

Die Retrospektive ist so für den vierten Evangelisten nicht nur ein Stilmittel neben anderen oder einfache hermeneutische Notwendigkeit, sondern trägt zum einen eminent authentische, weil eigentlich >autobiographische< Züge, und unterliegt zum anderen einer grundlegend theologisch zu begründenden Dynamik, indem sich allein in der christologischen Fundierung die eigene *Evangelien-schreibung* selbst zu rechtfertigen vermag. So erzählt Johannes nicht einfach das Leben Jesu in einer von >Osten< aus zurückblickenden, nun >pneumatisch< neu verstandenen oder überhaupt jetzt erst verstehenden Perspektive, sondern sein Zeugnis ist bewußt als zurückblickender Erzählvorgang ausgestaltet. Er betont dabei die notwendig reziproke Abhängigkeit der eigenen Situation von der Vergangenheit, die aber zugleich die eigene Erzählarbeit und damit auch die progressive Produktivität dieses Erzählens zuallererst in Kraft setzt.

Die Verhältnisbestimmung von retrospektiver und dramatisierender Evangelienerzählung ist damit eine streng gegenseitig aufeinander verweisende. Das retrospektiv dramatisch Erzählte ist der Grund des Erzähl-, d. h. Bezeugungsvorgangs. Zugleich nimmt der Erzählvorgang die Dynamik des Ursprungsgeschehens insoweit auf, als er zum einen nur kraft des Erzählten überhaupt selbst zu erzählen vermag und zum anderen dieses Erzählen selbst wiederum als eine kreative Weiterführung der Dramatik des Erzählten selbst zu begreifen lehrt<sup>35</sup>. Das Erzählen ist paradoxerweise Folge wie Wirkgrund des zu Erzählenden und Erzählten. Die bezeugende Retrospektive ist so nicht einfach die literarische Möglichkeit, »die nachösterliche Glaubenseinsicht in Form eines Evangeliums zur theologischen Aussage zu gestalten«<sup>36</sup>, sondern sie ist für den vierten Evangelisten die aus christologisch-theologischen Gründen hermeneutisch einzig angemessene Zugangsform. Sie ist nicht hermeneutische Voraussetzung, sondern Folge der christologischen Konzeption des vierten Evangelisten. Sie unterliegt daher nochmals den inneren Kriterien und der (auf Zukunft ausgerichteten) Zweckbestimmung der Evangelien-schreibung als

<sup>34</sup> In diesem Sinne trägt die johanneische Sprache >appellativen< Charakter; vgl. dazu C. Hergenröder, *Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und der Antwort des Menschen* (FzB 80), Würzburg 1996, bes. 38 ff.

<sup>35</sup> Vgl. dazu und zur literaturwissenschaftlichen Verortung dieses Phänomens H. Thyen, *Das Johannes-Evangelium als literarisches Werk*, in: *Teufelskinder oder Heilsbringer? Die Juden im Johannes-Evangelium*, hg. v. D. Neuhaus, Frankfurt a. M. 21993, 112-132, bes. 121 f.; zur erzählpragmatischen Funktionalisierung vgl. auch Onuki, *Gemeinde* (s. Anm. 4), 111-115; bes. das Schema a. a. 0. 112.

<sup>36</sup> Hoegen-Rohls, *Johannes* (s. Anm. 6), 30.

dynamisches Zeugnis. Doch wie kann nun diese eigens pointierte Eröffnung der Zukunftsdimension durch die Art und Weise des Erzählens wie den Inhalt des zu Erzählenden überhaupt geleistet werden?

#### V. >Horizontverschmelzung<?

Wohl mit F. Mußners Beitrag zur >johanneischen Sehweise< in die Diskussion um die Spezifika der Perspektive des Johannesevangeliums eingebracht, erfreut sich der Gadamerische Begriff der >Horizontverschmelzung< in zunehmendem Maße einer positiven Aufnahme innerhalb der Johannesexegese<sup>37</sup>. Dieser Begriff erweckt den Anschein, auf eine einfache Art und Weise die Verbindung der Zeitebenen des Evangeliums (Zeithorizont des irdischen Jesus und Zeithorizont der Adressatengemeinde<sup>38</sup>) als ein bewußt gesetztes und damit für den Duktus des ganzen Evangeliums<sup>39</sup> paradigmatisches literarisch-hermeneutisches Signal wahrzunehmen, ja gar die Eigenheiten johanneischer Theologie und Christologie selbst auf den Punkt zu bringen: »Die Zusammenschau der beiden Horizonte ermöglicht es dem Evangelisten, *die Geschichte Jesu in ihrer raum-zeitlichen Konkretheit festzuhalten und sie doch auszuweiten und fruchtbar zu machen für das Selbst- und Weltverständnis seiner Adressatengemeinde*«<sup>40</sup>.

Die Gadamerische Hermeneutik trägt damit das philosophisch-hermeneutische Fundament wie die hermeneutische Essenz einer solchermaßen zugespitzten Johannesexegese, indem sie auf einer allgemeineren Ebene deren (philosophische) Vorgaben und Plausibilitäten absichert. Der Horizont der Gegenwart bildet sich aus der »Begegnung mit der Vergangenheit und das Begreifen der Vergangenheit, aus der wir kommen«<sup>41</sup> - ohne Vergangenheit existiert kein Gegenwartshorizont - so formuliert es H.-G. Gadamer. Doch auch der Vergangenheitshorizont ist kein in sich stehendes, abgeschlossenes >Objekt<, sondern entsteht als >Entwurf< des gegenwärtigen Horizonts, ist ein

<sup>37</sup> Vgl. - im Gefolge Mußners (Johanneische Sehweise [s. Anm. 6], 14-17. 73-75. 82) - u.a. Onuki, Gemeinde und Welt (s. Anm.4), 12; 34-37. 140-143. 163-166; Hogen-Rohls, Johannes (s. Anm. 6), 27 f.; Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 83 ff. und - auf einer erweiterteren exegetischen und sprachlichen Basis - zuletzt J. Frey, Die johanneische Eschatologie, Bd. I Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997, 339f.; Bd. II Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998, 133. 249-268.

<sup>38</sup> Vgl. dazu u.a. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York <sup>2</sup> 1979; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde - verherrlichter Christus*, München 1992.

<sup>39</sup> Zum Nachweis der dieser Zeitstruktur der Abschiedsreden analogen Phänomene im Gesamtcorpus des vierten Evangeliums vgl. Frey, *Eschatologie II* (s. Anm. 37), 252-261.

<sup>40</sup> A. a. 0. 261 (Hervorhebung im Original); vgl. auch Dietzfelbinger, *Abschied* (s. Anm. 1), 83f.

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1 *Hermeneutik I*, Tübingen 1990, 311.

»Phasenmoment im Vollzug des Verstehens und verfestigt sich nicht zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewußtseins, sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt«<sup>42</sup>; und so >verschmelzen< für Gadamer auch nur >vermeintlich< für sich existierende Horizonte.

Das Johannesevangelium in der Wirkungsgeschichte des Christuserignisses selbst zu verorten, ist eine kaum als dramatisch-neue Sicht der Dinge zu bezeichnende Selbstverständlichkeit; ebenso gilt es wohl zu Recht als R. Bultmanns unaufgebbares Erbe, daß an den sogenannten historischen Jesus letztlich nur über das Kerygma der Gemeinde heranzukommen ist<sup>43</sup>. Mit der Gadamerischen Rehabilitation von Tradition und Wirkungsgeschichte läßt sich allenfalls noch irgendwie eine bleibende Dominanz des historischen Horizonts begründen, nicht umsonst sind wir nach Gadamer »als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen«<sup>44</sup>. Und dennoch scheint dies alles nicht das zu sein, was den Begriff der >Horizontverschmelzung< für eine Exegese des vierten Evangeliums so attraktiv macht.

Die Attraktivität des Begriffes liegt nicht zuletzt darin, daß mit ihm eine solche Darstellung, wie sie vom vierten Evangelisten vorgelegt wird, als eine authentische, d. h. dem Christuserignis selbst angemessene legitimiert werden kann. Die johanneische Darstellung bewegt »*sich stets auf der Grenze zwischen historischer Einmaligkeit und grundsätzlicher Relevanz, zwischen historischer Konkretheit und sachlicher Allgemeinheit, ja zwischen Historik und Symbolik*«<sup>45</sup> - und: Sie findet in der Hermeneutik Gadamers, die eine solche Darstellung durch den Vorgang der Horizontverschmelzung als hermeneutisch korrekte und damit >wahr< Verstehensweise erscheinen läßt eine Begründung für ihre Adäquatheit. Kurz: Die philosophische Hermeneutik Gadamers bietet den Auslegenden die Möglichkeit, die an die Darstellungsweise des vierten Evangeliums herangetragene Wahrheitsfrage positiv zu beantworten. Gerade diese Wahrheitsfrage<sup>46</sup> läßt nun aber die Hermeneutik Gadamers in ihrer Tauglichkeit zur Auslegungskategorie des Johannesevangeliums an ihre Grenzen kommen.

Am Paradigma des Kunstwerkes vorgeführt, nähert sich Gadamer bekanntlich der Wahrheitsfrage mit der ontologischen Kategorie des Spiels, die er dann als hermeneutischen Schlüssel des Wahrheitsgeschehens selbst ver-

<sup>42</sup> A. a. 0. 312.

<sup>43</sup> Diese Grundeinsicht stellt jegliche qualitative Differenzierung von synoptischer und johanneischer Überlieferung grundlegend in Frage. Die Freiheit seines Umgangs mit bestimmten aus der synoptischen Tradition bekannten Überlieferungen ist daher keine Besonderheit, sondern die Eigenheit des vierten Evangelisten.

<sup>44</sup> A. a. 0. 494.

<sup>45</sup> Frey, Eschatologie II (s. Anm. 37), 265 (Hervorhebung im Original).

<sup>46</sup> Frey verbindet sie korrekter Weise mit der Frage nach der johanneischen Christologie und sieht in dieser den theologischen Legitimationsgrund der johanneischen >Horizontverschmelzung< (vgl. a. a. 0. 267).

steht<sup>47</sup>: Der Begriff des Spiels trägt - weniger ontologisch als phänomenologisch orientiert - dem Phänomen des >Ergriffenwerdens< durch das Wahrheitsgeschehen Rechnung<sup>48</sup>. Gadamer betont damit die zentrale Erkenntnis des hermeneutischen Bewußtseins, »daß es über die Erfahrung von Sinn oder Wahrheit nicht Herr werden kann. [...] Wahrheit zieht den Verstehenden in ihr Reich hinein«<sup>49</sup>. Und genau dieses soll die ontologische Kategorie des Spiels ausdrücken, weil eben »das Verhalten des Spielenden nicht als ein Verhalten der Subjektivität verstanden werden [darf], daß vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird«<sup>50</sup>.

Das bedeutet aber nun, daß der Wahrheitsbegriff der philosophischen Hermeneutik gerade *nicht* in einer Übereinstimmung von (subjektivem) Denken (der Rezipierenden) und Sache (des Textes/der Schreibenden) besteht, sondern die philosophische Hermeneutik einen solchen Wahrheitsbegriff gerade ausschließt und von einem neuen, einem >schöpferischen Wahrheitsbegriff< ausgeht, den sie als einen *Verstehensprozeß* begreift, der >immer neue Anwendungen< hervorruft und der so eine >unendliche Darstellung neuer Sinngehalte<, eine >schöpferische Produktion< und damit selbst >Wahrheitsgeschehen< bedeutet<sup>51</sup>.

Wahrheit als schöpferisches Geschehen darf nun aber nicht als schöpferisches Tun eines *Subjekts* mißverstanden werden, wie dies der traditionelle Subjektbezug neuzeitlicher Philosophie nahelegen würde. Dagegen betont der hermeneutische Wahrheitsbegriff, daß die Schöpfung der Wahrheit »als Selbstdarstellung und Seinsereignis [existiert], das den Menschen in sein Spiel einbezieht. Das Geschehen der Wahrheit überfällt den Menschen, der sich von der Wahrheit tragen läßt. Wahrheit stellt sich her und spricht den Menschen an«<sup>52</sup>. Daher ist Verstehen im Sinne Gadamers keine Leistung oder Handlung des verstehenden Subjekts, sondern ein eher passives >Erleiden<, ein »Einrück-

<sup>47</sup> Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (s. Anm. 41), 107 ff.; 493 f.; dazu auch J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Weinheim 21994, 103 f. Hier zeigt sich letztlich doch Gadamers Prägung durch die von Heidegger vorgelegten Überlegungen zum Wahrheitsbegriff (vgl. u. a. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 17 1993, bes. § 44).

<sup>48</sup> Vgl. Grondin a. a. O. 105.

<sup>49</sup> Ders., *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, PhJ 90 (1983) 145-153, hier: 148f.

<sup>50</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode* (s. Anm. 41), 493.

<sup>51</sup> Vgl. Grondin, *Entfaltung* (s. Anm. 49), 150. »Wenn ich spiele, überlasse ich mich einem Universum des Sinnes, das mir eine neue Welt offenbart. Was sich da >von außen< an mir abspielt, ist doch wohl eine Wahrheit, die nur im Spiel zugegen ist. [...] Es macht sich da ein Wahrheitsgeschehen offenbar, an dem wir bloß teilhaben, eine Grund Erfahrung, von der her Gadamer das Wahrheitsgeschehen im allgemeinen bestimmen will« (Grondin, *Wahrheit* [s. Anm. 47], 104f.).

<sup>52</sup> Grondin, *Entfaltung* (s. Anm. 49), 151.

ken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln«<sup>53</sup>. Die Wirkungsgeschichte ist die eigentliche »Fä-  
terin« in diesem Wahrheitsgeschehen, das für die Verstehenden allenfalls im  
Modus des  $\mu\alpha\chi\alpha\lambda\upsilon$  oder  $\text{I}\tau\delta\text{:}\delta\omicron\varsigma$  erfahrbar wird<sup>54</sup>. Gerade diese Figur des pas-  
siv-aktiven »Erleidens«<sup>55</sup> und die sich daraus ergebende Zwiespältigkeit des  
damit verbundenen Subjektverständnisses läßt nun aber diese philosophischen  
Vorgaben wie den Begriff der Horizontverschmelzung für eine adäquate Exe-  
gese des vierten Evangeliums fraglich erscheinen.

Grundgelegt in seiner Kritik der Subjektphilosophie vermeidet Gadamer  
durch die Ontologisierung des Verstehensvorganges »jede Überbewertung der  
Bedeutung von Erkenntnishandlungen des einzelnen und stellt die unverfügbaren  
Voraussetzungen der Erkenntnis in den Vordergrund«<sup>56</sup>. Bei einer strikten  
Verfolgung dieser Interpretationslinie der Hermeneutik Gadamers<sup>57</sup> muß das  
absolute passive »Ausgeliefertsein« des Rezipienten gegenüber der aktiven In-  
stanz des Interpretandums, wie sich dies mit der ontologischen Kategorie des  
Spiels bereits nahegelegt hatte, in den Vordergrund gestellt werden. Dabei läßt  
sich nun der Eindruck nicht von der Hand weisen, ein solches Geschehen  
entzöge sich jeglicher rationalen Annäherung, denn »[d]amit blendet die Onto-  
logisierung des Verstehens [...] den Beitrag des Rezipienten zugunsten eines  
Wahrheitsgeschehens aus und stellt Wahrheit als Effekt einer übermächtigen  
Sinngeschichte dar«<sup>58</sup>. Das führt letztlich zu einer »autonomen Sinnges-  
chichte«, »deren Verlauf sich letztlich menschlicher Vernunft entzieht«<sup>59</sup> und  
die aus einer »zirkularen Selbstbegründung« der Tradition nicht heraus-  
kommt<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Gadamer, Wahrheit und Methode (s. Anm. 41), 295.

<sup>54</sup> Vgl. Grondin, Wahrheit (s. Anm. 47), 178; ders., Entfaltung (s. Anm. 49), 152.

<sup>55</sup> Vgl. ders., Entfaltung (s. Anm. 49), 152.

<sup>56</sup> D. Teichert, Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff  
der Hermeneutik Gadamers, Stuttgart 1991, 166.

<sup>57</sup> Zu einer Differenzierung der »schwachen« und der »starken« Version der Gadamerschen  
Ontologisierung vgl. a. a. O. 166-168; diese von Teichert übernommene Unterscheidung  
wird zwar dem Mit- und Ineinander beider Elemente - grob: der »Kategorie« des »Spiels«  
wie der des »Dialogs« - innerhalb des Gadamerschen Ansatzes nicht unbedingt gerecht,  
vereinfacht aber eine Analyse dieser in sich durchaus spannungsvollen Elemente.

<sup>58</sup> A. a. O. 167[

<sup>59</sup> A. a. O. 168. Denn dort, wo sich Wahrheit »Über die Köpfe« bzw. »hinter dem Rücken«  
der Dialogpartner des hermeneutischen Verstehensprozesses »einzuspielen« droht, wird  
durch das Paradigma des Spiels gerade die geforderte Logik des Dialogs zwischen den  
wirkungsgeschichtlich verbundenen »Partnern« und die Frage nach ihrem wirklich über-  
zeugten Einverständnis in der Wahrheit selbst unterlaufen (vgl. H.-G. Stobbe, Schädliche  
Einheit. Zur Wiederbelebung der hermeneutischen Debatte, in: Fundamentaltheologie.  
Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. K. Müller, Regensburg 1998,  
121-149, hier: 143). Hier tritt also die Spannung zwischen den beiden genannten Ele-  
menten in Gadamers Hermeneutik offen zutage.

<sup>60</sup> Vgl. Stobbe, Schädliche Einheit (s. Anm. 59), 145.

Betont man dagegen - und das hat innerhalb der Gadamerischen Hermeneutik durchaus auch seine Berechtigung - die Möglichkeit der Einbeziehung der Verstehensleistungen des Rezipienten und präferiert das dialogische Element einer >denkenden Vermittlung< der Vergangenheit mit der Gegenwart, wie dies u. a. der Begriff der >Horizontverschmelzung< nahelegt, so erweist sich der hier verwendete Dialogbegriff recht schnell als uneindeutig: Eine dialogische Verständigung bedarf zweier gleichberechtigter Partner; weil aber »das Prinzip der Wirkungsgeschichte nicht nur ein zeitliches Prius, sondern ein ontologisches Prae« in Anschlag bringt, erscheint eine dialogische Symmetrie im Verhältnis zur Tradition unmöglich<sup>61</sup>. Der Erhalt einer Symmetrie des Dialogs - verbunden mit dem Plädoyer zugunsten wirklich überzeugender Vernunftgründe - wäre letztlich nur durch die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Prinzips zu leisten<sup>62</sup>. Diese Aufgabe aber handelt sich - wie z.B. H.-G. Stobbe zu Recht betont - das Problem ein, innerhalb des nun dialogischen Diskurses nicht mehr benennen zu können, woher die dort vorgelegten Gründe ihre Überzeugungskraft nehmen, ein Problem, das die philosophische Hermeneutik Gadamers eben mit dem Verweis auf das vorgängige Einverständnis im Strom von Tradition und Wirkungsgeschichte >gelöst< hatte<sup>63</sup>.

Eine Analyse der Fruchtbarmachung des Begriffs der >Horizontverschmelzung< für die Johannesexegese darf nun nicht daran vorbeigehen, daß gerade die drohenden philosophischen Aporien der Hermeneutik Gadamers in deutliche Spannung zum theologisch-christologischen Entwurf des vierten Evangeliums treten, also das betreffen, was gemeinhin als dessen inkarnations-christologische Spitze bezeichnet wird. Denn weder spielt sich für den vierten Evangelisten - im Gegensatz zur philosophischen Hermeneutik Gadamers - die Antwort auf die Wahrheitsfrage irgendwo zwischen ihm und dem historischen Jesus ein - sie ist für ihn eindeutig beantwortet (!) -, noch scheut er sich davor, für diese erkannte Wahrheit konkrete, überzeugende Kriterien zu benennen: Es ist die Wahrheit des Christusgeschehens selbst<sup>64</sup>, die für den vierten Evangelisten zu allen Zeiten überzeugt und den Wahrheitsbezug der eigenen Gegenwart herausfordert und begründet.

In der Frage nach dieser Wahrheit und ihrer überzeugenden Begründung verliert für den Evangelisten nicht nur die Vergangenheit den Charakter eines von der eigenen Gegenwart mitkonstituierten und im Vorgang der >Horizontverschmelzung< aufgebaren Horizonts und erhält stattdessen eine notwendig *bleibende* Bedeutsamkeit und Wirklichkeit. Dies geschieht auch und gerade deshalb, weil die Wahrheit dieses Horizontes zum Maßstab und Fixpunkt alles

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Zu einer entsprechenden Vorgehensweise J. Habermas' in seiner Kritik an Gadamer und seiner diskurstheoretischen Weiterführung des Gadamerischen Modells vgl. a. a. O. 144 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.

<sup>64</sup> Zum christozentrischen Wahrheitsbegriff des vierten Evangeliums und seinem hebräisch-alttestamentlichen bzw. griechischen Hintergrund immer noch einschlägig: J. Blank, Der johanneische Wahrheitsbegriff, BZ. NF 7 (1963) 163-173.

weiteren wird. Das Unternehmen des vierten Evangeliums ist an diesem Punkt auch alles andere als das einer Horizontverschmelzung, in der sich die Wahrheit der Tradition - sich wirkungsgeschichtlich >zuspielend< - einfach selbst begründet, und daher auf eine Benennung von Wahrheitskriterien verzichtet werden kann. Denn mit dem Anspruch der im historischen Jesus von Nazaret sichtbar und erkennbar gewordenen Wahrheit Gottes verbindet sich für den Evangelisten auch der Anspruch, überzeugende Gründe für diese Wahrheit benennen zu müssen und zu können. Sein Zeugnis selbst begründet sich darin und ist darum als der Versuch verstehbar, den unaufgebbaren Wahrheitsanspruch des historischen Horizonts je neu zur Geltung zu bringen. Diese Wahrheit >spielt< sich indes nicht einfach zu, sondern sie >trifft<, weil und indem sie überzeugt hat und überzeugt; und diesen Überzeugungscharakter der bezeugten Wahrheit versucht das vierte Evangelium stets aufs Neue in Gang zu setzen und in Gang zu halten, indem es sie in seinem Zeugnis wirksam zur Sprache bringt<sup>65</sup>.

Das Problem des vierten Evangelisten ist hierbei weniger ein Verstehens- oder Erkenntnisproblem als ein Vermittlungsproblem: die Frage nach der gleichermaßen überzeugenden Vergegenwärtigung der in Jesus Christus sichtbar geschehenen Wahrheit. Der Wahrheitsanspruch des Evangelisten ist dabei notwendig ein vermittelter: Das Zeugnis erhält seinen eigenen überzeugenden Wahrheitscharakter nur aufgrund seiner Transparenz auf den unbedingt überzeugenden Grund - das Bezeugte selbst<sup>66</sup>.

So wird der Begriff der >Horizontverschmelzung< für das vierte Evangelium letztlich aus theologisch-christologischen Gründen fraglich, so sehr er als Kategorie des methodisch-darstellerischen Duktus durchaus nützlich erscheint. Als rein literarisch-methodisches Element - neben der eigentlich tragenden christologischen Grundoption<sup>67</sup> - verliert der Begriff aber den Nimbus eines, wenn nicht gar *des* hermeneutischen Schlüssels des Johannesevangeliums<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Die >Wahrheit des Zeugnisses< ist hier ein - bezüglich des Begründungscharakters der Kategorie - bewußt gesetzter Gegenbegriff zur Gadamerschen >Wahrheit des Erinnerns< (vgl. Teichert, Erfahrung [s. Anm. 56], 168 f); näheres zur Verbindung mit der erinnernden Funktion des Geist-Parakleten s. unten.

<sup>66</sup> Zum Zeugnis als hermeneutischem Grundbegriff vgl. u. a. H. Verwey, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000, bes. 298-317; ders., Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 127-134; B. Weite, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 337-350. Näheres zur Verbindung des Zeugnisbegriffs mit der Person des Geist-Parakleten und seiner Erinnerungsfunktion s. unten.

<sup>67</sup> Diese Einschränkung legt auch Frey nahe (Eschatologie II [s. Anm. 37], 297).

<sup>68</sup> Diese Feststellung der Unangemessenheit gilt noch mehr einer epistemologischen Funktionalisierung des Begriffs, wie sie z. B. Frey ebenfalls voraussetzen scheint: »Die johanneische Konzeption [der Horizontverschmelzung; J. R.] gründet demnach in der Überzeugung, daß das wahre Verständnis der Person und des Werks Jesu, seiner Worte und der Worte der Schrift der Jüngergemeinde erst nachösterlich, unter Anleitung des Geist-Parakleten, erschlossen wurde« (a. a. O. 262).

Die johanneische Darstellung im Stile einer >Horizontverschmelzung< ist ein erzählpragmatisches Mittel, das gerade nicht die erkenntnistheoretische Priorität einer nachösterlich-pneumatischen Sichtweise gegenüber einer vorösterlichen Sicht der Dinge ausspielt, sondern geradezu gegenteilige Vorzeichen trägt, indem sie die epistemologische Relevanz und Priorität der Geschichte Jesu zur Darstellung und ihr Gewicht zu Geltung zu bringen versucht.

### *VI. Jesus Christus, der Geist-Paraklet und die Gemeinde*

Diese hier vorgelegten Überlegungen zeigen nun eine interessante Parallele in den von A. Dettwiler innerhalb der Abschiedsreden beobachteten Relecture-Phänomenen<sup>69</sup>. Stellt Joh 16,4 b - 33 die ekklesiologisch orientierte Weiterführung der Joh 13,31-14,31 christologisch begründeten Problematik dar<sup>70</sup>, so ist nicht weiter erstaunlich, daß hier die Frage nach der Zukunftsdimension pointiert in den Mittelpunkt des zu Erörternden tritt. Dieser zweite Abschnitt der Abschiedsreden expliziert so literarisch-gegenständlich, was für die Ebene einer Funktionalisierung des Evangeliums durch den Evangelisten bereits abstrakt postuliert wurde: die Arbeit an den Lesenden durch die literarische Fiktion des Evangeliums selbst. Und es erscheint daher geradezu als eine innere Notwendigkeit, daß dieser zweite Abschnitt der Abschiedsreden die Vergegenwärtigungsaufgabe des Geist-Parakleten betont in den Vordergrund rückt.

Prägnant zu bestimmen ist diese Funktion des Geist-Parakleten in der Ausdeutung des Todes Jesu: »Wenn betont wird, daß der Paraklet nicht kommt, ehe Jesus fortgeht (in den Tod) (16,9), bedeutet sein Kommen zutiefst auch Zeugnis für das, was in der Erhöhung Jesu am Kreuz eigentlich geschehen ist, und besagt ε>.εyxw im Grunde das Aufweisen einzelner Aspekte des

<sup>69</sup> Vgl. Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 213 ff.; 286 ff. Wenn man der von Dettwiler vorgelegten zeitlichen Differenzierung und Einordnung der Relecturephänomene folgt (vgl. a. a. O. 299. 303), ist der Zeitpunkt dieses letzten, ekklesiologisch orientierten Deutehorizonts zugleich der der Evangelienveröffentlichung. Dazu gehört letztlich auch die zur literarischen Gestalt gewordene Figur der Erinnerung - der Lieblingsjünger (vgl. Joh 21) (vgl. dazu auch Zumstein, Memoire [s. Anm. 17], 311). Eine exakte Verhältnisbestimmung zwischen der Gestalt des Lieblingsjüngers und dem Geist-Parakleten würde sicher weiteren Aufschluß über den johanneischen Traditionsvorgang geben. Darauf kann hier aber nicht eingegangen werden.

Diese ekklesiologische Situierung verfehlt Hoegen-Rohls notwendig, da sie die Unterschiede und mit diesen gerade auch die dialogisch sich aufeinander beziehenden Strukturen der verschiedenen Abschiedsreden aufgrund der rein synchronen Analyse methodisch nicht angemessen zu erfassen vermag (vgl. dazu Klauck, Weggang [s. Anm. 7], 249). In analoger Weise bestimmt auch Onuki die von ihm sehr prägnant situierten Zielvorgaben der einzelnen Elemente der Abschiedsreden nicht in ihrer gegenseitigen Verhältnisnahme; insbesondere der Begründungszusammenhang von christologischen und ekklesiologischen Aussagen bleibt unaufgedeckt (Gemeinde [s. Anm. 4], 117 ff.).

<sup>70</sup> Vgl. Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 290.

Kreuzesgeschehens«<sup>71</sup>. Die Aufgabe des Geist-Parakleten ist durch die Vergangenheit aufs Engste bestimmt und geprägt: »Der Paraklet deckt nur auf, was bereits geschah und [daher! J. R.] weiter geschieht«<sup>72</sup>.

So erscheint auch hier die Vergangenheit als der entscheidende Horizont: der Geist-Paraklet verweist auf jene Wirklichkeit, die die machösterliche< Zeitgrundlegend bestimmt. Diese Aktualisierung geschieht, indem er auch und gerade die Gerichtsfunktion Jesu erneuert und zwar als >Geschehen dieser Weltzeit< »durch die Existenz und Verkündigung der joh[anneischen] Gemeinde«<sup>73</sup>. Der Geist-Paraklet wird nicht einfach identisch mit der Gemeinde, sondern er objektiviert sich in ihren Aktivitäten: »Der Paraklet handelt an der Welt also *nicht unmittelbar*, sondern *mittelbar*, durch die Existenz und Verkündigung der Gemeinde«<sup>74</sup>. Die Welt erfährt nur davon, weil sie mit der Existenz der Gemeinde und ihrer Verkündigung des Offenbarungsanspruches Jesu konfrontiert wird<sup>75</sup>. Die Gemeinde wahrt darin ihre Identität als Gemeinde Jesu, »weil der Paraklet das Wirklichkeitsverständnis der Welt kritisch infrage stellt und dadurch gleichzeitig die joh[anneische] Wahrnehmung der Wirklichkeit [...] als weithin legitim erweist«<sup>76</sup>. Darum wird der Geist-Paraklet auch zum bestimmenden Element der εἰς τέλος<sup>77</sup>. Er bestimmt das Kommende, indem er an das Vergangene >erinnert< (vgl. Joh 16,13).

Die Kreativität dieses Erinnerungsvorgangs liegt nun darin, daß die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger funktional in dieses Geschehen von Bezeugung und Verkündigung einbezogen wird, und darin auch die Evangelien-schreibung, wie sie bereits skizziert wurde, als tragendes Element<sup>78</sup> einzu-

<sup>71</sup> Hasitschka, Parakletworte (s. Anm. 17), 106; vgl. auch 109. Hasitschka benennt drei inhaltliche Aspekte: a) Ablehnung Jesu und Verweigerung des Glaubens als Sünde gegen Gott; b) Jesu Lebenshingabe als >Unüberbietbarer Ausdruck seiner Gottesbeziehung<; c) Jesu Gehorsam bis in den Tod und das Durchhalten seiner Liebe als Entmachtung und Überwindung des Herrschers der Welt (a. a. O. 107).

<sup>72</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 228.

<sup>73</sup> A. a. O. 229. Der Status der Gemeinde ist damit ein *funktionaler*; eine *ontologische* Gleichsetzung verbietet sich von dieser Konzeption her; gegen Onuki, der von einer >*wesensgleichen* Fortführung< der Verkündigung von Gemeinde und irdischem Jesus spricht |Gemeinde und Welt [s. Anm. 4], 97).

<sup>74</sup> Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 2), 229.

<sup>75</sup> Vgl. a. a. O. 229 f. Zur pragmatischen Funktion der polemischen Aussagen zum Ziele der Selbstvergewisserung wie der Vergewisserung der erschütterten Gruppenidentität vgl. a. a. O. 230.

<sup>76</sup> A. a. O. 286; vgl. auch Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm.!), 219.

<sup>77</sup> Zur grundlegend christologischen Bestimmung der εἰς τέλος vgl. Kammler, Geistparaklet (s. Anm. 22), 148 ff.; dazu auch Schnelle, Geisttheologie (s. A. m. 2), 22.

<sup>78</sup> Die Zieldarstellung des Evangelisten ist dabei nicht notwendig eine apologetische - der Evangelist verteidigt darin seinen Ansatz gegen den Vorwurf der Verfälschung (vgl. Dietzfelbinger, Paraklet [s. Anm. 15], 394 f.) -, sondern intendiert die (positive) erkenntnistheoretische Grundlegung christlicher Evangelien-schreibung überhaupt (vgl. a. a. O. 402 ff.). Eine apologetische Verortung des vierten Evangeliums vermittelt daher nur ein Zerrbild (vgl. zu einem solchen Ansatz noch Mußner, Johanneische Sehweise [s. Anm. 6], 12).

ordnen ist. Der vierte Evangelist bleibt sich dabei der wesenhaften Unterscheidung der Zeiten durchaus bewußt, ja benennt implizite und explizite Kriterien zur Differenzierung bzw. zur exakten Verhältnisbestimmung. Eine ›Verschmelzung‹ der Zeiten findet zwar formal auf der erzählpragmatisch-literarischen Ebene mit der dort eigenen Zielvorgabe der vergegenwärtigenden Bezeugung statt. Auf der theologischen Sinnebene aber ist die Differenzierung der Zeiten eine bleibend-notwendige, will man den christologisch-soteriologischen und ekklesiologischen Grundlinien des Evangeliums gerecht werden. Ohne die Vorordnung dessen, was sich im Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus von Nazaret bereits sichtbar ereignet *hat*, bleibt jeglicher Versuch der bezeugenden Vergegenwärtigung wie des Kontinuitätsgewinns zu diesem Geschehen ohne begründbaren Anlaß. Diese Diskontinuität hat Priorität vor jeglichem Versuch des Kontinuitätsgewinns, weil diese Diskontinuität die Möglichkeit der Kontinuität erst eröffnet<sup>79</sup>. Die Gemeinde (auch in ihrer historischen Situation) und damit das Evangelium als Ganzes sind funktional auf das Christusereignis bezogen, das beidem ontologisch vorgeordnet ist.

Die Grundspannung des Erzählten bestimmt sich nicht einfach nur aus dem retrospektiven Relecture-Vorgang, sondern geschieht auch und gerade dadurch, daß das Evangelium selbst einen solchen Prozeß mit dem Ziel des Zum-Glauben-Kommens der Lesenden (vgl. Joh 20,30 f.<sup>80</sup>) in Gang bringt. Darum schreibt der Evangelist wie die rezipierende Gemeinde diesem Erzählvorgang selbst, nämlich ihrem Evangelium, ihrem Zeugnis, das durchaus personale Züge trägt (vgl. Joh 21), genau jene kreative Dynamik zu, die das Erzählte als Grund und Movens bestimmt. Der tragende und niemals aufzugebende Grundimpuls des Geschehens ist aber die christologische Zentrierung dieser Dynamik, jene als wirkliche Realität begriffene und als solche bekannte und verkündigte Offenbarung der in Jesus von Nazaret sichtbar gewordenen Liebe Gottes, die es wahrhaft zu bezeugen gilt.

<sup>79</sup> Vgl. auch Dietzfelbinger, Abschied (s. Anm. 1), 218.

<sup>80</sup> Zu einer analogen Bestimmung der erzählpragmatischen Funktion des Johannesevangeliums von Joh 20,30 f. aus vgl. T. Söding, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30 f., in: Schrift und Tradition. FS Josef Ernst, Paderborn u.a. 1996, 343-371, bes. 360; 367-370; A. Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT 11/83), Tübingen 1996, 406f.; J. Rinke, Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindegeschichte (HBS 12), Freiburg u. a. 1997, 34-37.